



U.0509





# مَنْ يُرِيدَ اللَّهُ أَنْ تَهْدِيَهُ يُشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ

الحمد لله والثناء له كلفه التحقيق من كتاب جامع مدار ومعهده عليه على اعمامه بلاد اسلام مثل بخارا وبلخ  
بکابل وماوراء النهر وپندوستان و عرب و روم و شام اعني المسماة ببحر کائنات



مدخل لطريقه اجتداد آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذکرات مسائل فتوی کے علامہ  
افشاء جامع فروع و اصول لدی منقول بحقول مولانا اسید میر علی شرجی فتاوی عالمگیری نے بجانب طبع دریا

در مطبع میثاقی نو کتب و طبع کتب میرزا طبع گریه

اطلاع۔ اس مطبع میں ہر علم و فن کی کتب کا ذخیرہ سلسلہ وار فروخت کے لیے موجود ہے جس کی فہرست مطول ہر ایک شائق کو چھاپہ خانہ سے مل سکتی ہے جس کے معاینہ و ملاحظہ سے شائقین اصلی حالات کتب کے معلوم فرما سکتے ہیں قیمت بھی ارزان ہے اس کتاب کے ٹیبل وچ کے تین صفحے جو سادہ سے ہیں انہیں بعض کتب فقہ و اصول فقہ عربی و فارسی وغیرہ کی درج کرتے ہیں تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہو اُس فن کی اور بھی کتب موجودہ کارخانہ سے قدر دانوں کو آگاہی کا ذریعہ حاصل ہو۔

کتب فقہ اردو	کتب فقہ فارسی
غایۃ الاوطار۔ ترجمہ اردو و در مختار مترجمہ مولوی محمد علی و مولوی محمد حسن کامل چار جلدیں۔	ہدایہ۔ پیشانی پر اصل عربی اور تحت میں ترجمہ فارسی مع شرح از علمائے گلگتہ جو مدت سے متداول ہے دو جلد کامل۔
راہ نجات۔ ضروری مسائل نماز و روزہ وغیرہ۔	شرح سفر السعادت۔ از مولانا محمد الحق دہلوی معروف بحج الحج۔ مسمی بہ غایۃ اشعور از ملا محمد شاہ۔
مفتاح الجنۃ۔ از مولوی کریم علی جھپوری۔	مذکرۃ الجمعہ۔ احکام جمعہ از مولوی عبد السلام۔
حقیقۃ الصلوۃ۔ مع رسالہ بے نازان۔	بیان۔ در حکم تمباکو و حقہ از ملا حسین الدین۔
ترجمہ فتاویٰ عالمگیری۔ کامل ہر چار جلد مع مقدمہ	بدائع منظوم۔ مسائل فقہ نظم فارسی ملا ناظم علی رح نام حق۔ مشہور دسی ان شیخ شرف الدین بخاری۔
یہ تین جلد اول مترجمہ مولانا عثمان الدین و باقی ہر سہ جلد مع مقدمہ مترجمہ مولانا امیر علی۔	ماکۃ مسائل۔ سو مسائل از مولانا احمد اللہ رحمہ اللہ۔
کشف الحاجات۔ ترجمہ اردو و مال بدینہ از مولوی محمد نور الدین۔	شرح وقایہ فارسی۔ مع حاشیہ ملحق الابرار شاہ عبد الحق محدث دہلوی۔
نور الہدایہ ترجمہ شرح و قلیہ اردو۔ ہر چار جلد یکجا بی مطبوعہ نظامی۔	مسئلات التتقین۔ مرغوب علمائے ولایت از مولوی الیاس خان۔
ہزار مسئلہ شامل ہفت رسالہ (۱) ہزار مسئلہ (۲) مسائل ثمانیہ (۳) صد و سی مسئلہ (۴) مناجات بدرگاہ باری تعالیٰ (۵) حلیۃ شریف (۶) نور نامہ (۷) چل مسائل۔ مولفہ مولوی عبد اللہ بن عبد السلام۔	فتاویٰ مدینہ۔ جامع ابواب فقہ از مفتی نصیر الدین۔
شرح محمدی منظوم۔ مسائل فقہ از محمد خان قندھاری	قدوری۔ مترجمہ مولانا ابوالقاسم۔
تنبیہ الغافلین۔ مسائل دینیہ۔	شرح فارسی مختصر وقایہ۔ از عبد الرحمن جامی۔
حیرت الفقہ۔ مسائل مشکوٰۃ فقہ از مولوی ابراہیم حسین بنگوری۔	کتر فارسی۔ از مفتی نصیر الدین کرمانی مع فہرنگ۔
جواب السائلین۔ بطور استفادہ۔	مالا بدینہ۔ از قاضی شاد اللہ رحمہ اللہ مع وصیت نامہ۔
کنز الدقائق۔ اردو ترجمہ از مولوی محمد سلطان خان۔	شرح مختصر وقایہ کور میری۔ از مولانا جلال الدین سمرقندی۔
چل مسائل فقہ۔ از مولوی ابراہیم حسین بنگوری۔	رسالہ تنبیہ الانسان۔ در علت حرمت جانوران۔
اشرف المسائل۔ از مولوی اشرف علی خان۔	رسالہ قاضی قطب ذکر ایمان دارکان۔
رسالہ تجویز و کفین منیت۔ از محمد عمر۔	

## فہرست کتاب عین الہدایہ جلد دوم

صفحہ	فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین	صفحہ	فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین
	کتاب النکاح		فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین
۲	شرعیات باقیہ نکاح واسکے اقسام و فضائل بذکر احادیث	۵۴	کتاب النکاح
۳	النکاح و نکاح	۵۵	کتاب النکاح
۵	الفاظ نکاح جو سوائے لفظ تزوج و نکاح کے ہوں	۵۸	کتاب النکاح
	اور لفظ نکاح مستعمل ہوتا ہے اور بعض سے نہیں	۵۹	کتاب النکاح
۷	فروع متعلقہ الفاظ و النکاح از باب ہذا	۶۰	کتاب النکاح
۸	شرائط و دلائل و بحث اعلان نکاح و بیان نہر جمہور	۶۱	کتاب النکاح
۹	فروع باب تعداد گواہان و صفات مع قاعدہ حیلہ	۶۲	کتاب النکاح
۱۲	فصل - محرمات کے بیان میں یعنی جو عورتیں بوجہ نسب	۶۳	کتاب النکاح
	یا رضاعت یا رشتہ و ادا دی کے ہمیشہ کے لیے	۶۴	کتاب النکاح
	حرام ہو جاتی ہیں	۶۵	کتاب النکاح
۱۷	فروع مطلقاً و طلی سے حرمت مصاہرت ثبوت ہو جاتی ہے	۶۶	کتاب النکاح
۱۷	بحث حرمت بزنا و اسکے لطائف میں مع تحقیقات	۶۷	کتاب النکاح
۲۰	مسائل اقوام مصاہرت و فردات لطیفہ	۶۸	کتاب النکاح
۲۲	بحث نکاح مشرکات	۶۹	کتاب النکاح
۲۳	تحقیقات صائبہ و نفیس دلیل قول ابی حنیفہ	۷۰	کتاب النکاح
۲۴	بحث نکاح محرم و محرمہ یعنی جو احرام میں ہوں مع تحقیقات	۷۱	کتاب النکاح
	دلائل و توفیق	۷۲	کتاب النکاح
۲۶	بحث چارے زیادہ نکاح کا عدم جواز قطعی ہے	۷۳	کتاب النکاح
۲۹	بحث نکاح متعہ توضیح دلائل و تحقیقات و اسکے	۷۴	کتاب النکاح
	لمحققات نکاح موقت و غیرہ کا بیان	۷۵	کتاب النکاح
۳۲	بحث قضاء قاضی باطن میں اسباب معینہ میں نافذ	۷۶	کتاب النکاح
	ہر مع تحقیق السر	۷۷	کتاب النکاح
۳۳	فروع ملحقہ باب ہذا	۷۸	کتاب النکاح
۳۴	باب اولیاء و کفو کے بیان میں	۷۹	کتاب النکاح
۳۷	بحث اجازت باکرہ و شیبہ	۸۰	کتاب النکاح
۴۱	بحث ترتیب عصبات و چار بکر یا لہ و غیرہ	۸۱	کتاب النکاح
۴۶	بحث ولی کی غیبت منقطعہ و تصحیح و فتویٰ	۸۲	کتاب النکاح
۴۸	فصل - اعتبار کفایت اور تحقیق وجہ اعتبار کفایت	۸۳	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۸۴	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۸۵	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۸۶	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۸۷	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۸۸	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۸۹	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۹۰	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۹۱	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۹۲	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۹۳	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۹۴	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۹۵	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۹۶	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۹۷	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۹۸	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۹۹	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۰۰	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۰۱	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۰۲	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۰۳	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۰۴	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۰۵	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۰۶	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۰۷	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۰۸	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۰۹	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۱۰	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۱۱	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۱۲	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۱۳	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۱۴	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۱۵	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۱۶	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۱۷	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۱۸	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۱۹	کتاب النکاح
	کتاب النکاح	۱۲۰	کتاب النکاح

صفحہ	فہرست کتب و ابواب تفصیل و مضامین	صفحہ	فہرست کتب و ابواب تفصیل و مضامین
۱۱۵	بحث جہاد میں قید کی ہوئی عورتوں میں اور تحقیقات و دلائل۔	۱۶۵	فصل - متعلق بعض سابقین۔
۱۱۹	فروع - از انجملہ عورت بالحد اگر کسی امر اعتقادی سے منکر ہو تو نکاح باطل ہے۔	۱۸۰	فصل - فی تشبیہ الطلاق و وصفہ یعنی طلاق کو تشبیہ دینے یا اسکا وصف کرنے میں۔
۱۲۱	باب القسم یعنی زوجات میں باری کے احکام۔	۱۸۶	بعض تحقیقات لطیفہ۔
۱۲۱	فروع متعلق باب ہذا عورت کے باہر نکلنے وغیرہ کے بیان میں۔	۱۹۳	فصل فی الطلاق قبل الدخول عورت کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بیان میں۔
۱۲۲	کتاب الرضاع	۱۹۳	بحث عوام کے طلاق میں حروف و اعواب صحیح ہونے کا لحاظ ساقط ہے۔
۱۲۸	یعنی دودھ کے احکام و شرائط و کیفیت بحث قلیل و کثیر رضاعت کا حرام ہونا مع تحقیقات و دلائل	۱۹۸	فصل - طلاق کنایات کے بیان میں۔
۱۳۸	تحقیق اصل جو نسب سے حرام وہ رضاعت سے حرام ہے۔	۱۹۸	باب تفویض الطلاق یعنی زوجہ کو اس کے طلاق پر کرنے کے بیان میں۔
۱۳۹	بحث زنا کا دودھ رضاعت کا حکم ثابت کرنا ہر نہیں۔	۱۹۹	بحث مخیر و مخفیہ انکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجات مطہرات رضی اللہ عنہن کو طلاق کا اختیار نہیں دیا گیا تھا۔ بلکہ اختیار دینا و آخرت کو دریافت کیا گیا تھا جسے کہ اگر دینا اختیار کریں تو طلاق دیدیجاوے
۱۴۱	کتاب الطلاق	۲۰۶	فصل فی الامر بالیہ یعنی عورت کا کار طلاق اس کے اختیار دہانہ میں دینا یا بن لفظ۔
۱۴۲	طلاق کی ماہیت و اس کے سبب و شرط و حکم کے بیان میں۔	۲۱۱	فصل فی المشتبہ یعنی عورت کی مشیت و خواہش پر طلاق رکھنا۔
۱۵۱	باب طلاق المستحل کے معنی و صورت و احکام کے بیان میں۔	۲۲۸	فرع مخیر و کے واسطے ایک بار تین طلاق کی کراہت قطعی ہے۔
۱۵۳	بحث ایک بار کی تین لفظ سے تین طلاق دینا کیا ایک ہی یا سب واقع ہونگی و تحریر و دلائل جانہین و تحقیق مقام۔	۲۳۴	باب الایمان فی الطلاق یعنی طلاق کو شرط سے متعلق کرنے کے بیان میں۔
۱۵۴	بعض فروع۔	۲۳۵	فصل فی الاستثناء - یعنی طلاق میں استثناء کرنے کے بیان میں۔
۱۵۶	فصل - طلاق دینے والے کی حالت و صفت کا بیان۔	۲۳۵	بحث و اتصال استثناء و تحقیق المقام۔
۱۵۸	بحث حدیث میں جن میں مرد میں نہ ملے۔ و تحقیق حدیث الترمذی وغیرہ۔	۲۳۶	باب طلاق المریض - یہ باب مریض مرض الموت کے بیان میں۔
۱۵۹	باب ایقاع الطلاق مع اقسام۔	۲۳۶	باب الرجوع - یہ باب طلاق رجعی میں رجوع کرنے کے احکام میں ہے۔
۱۶۹	بحث و تحقیق در باب انکہ لفظ طلاق میں نیت و قصد شرط نہیں ہے۔ و فروع متعلقہ ہذا۔	۲۵۸	فصل نیا مکمل بہ المطلقة - یعنی مطلقہ جن امور سے



صفحہ	فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین	صفحہ	فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین
۳۴۵	فصل - نفقہ اولاد اور بچہ کی مان کو رعایت کے لیے جاریہ لینے کے بیان میں -	۲۵۹	شورہ پر دوبارہ حلال ہوسکتی ہے مانند نکاح یا طلاق مع نکاح کے بیان میں -
۳۴۷	فصل - آباء و اجداد وغیرہم کے نفقہ و مقادیر و شرائط کے بیان میں -	۲۶۳	تحقیق قول سعید بن المسیب رحمہ اللہ تعالیٰ - ورنہ صحیح قصہ زوجہ رفاعۃ القرظی -
۳۵۲	فصل - نفقہ مالیک و اس کے لمحققات ملوک جہانوزن کے نفقات میں -	۲۶۹	باب الاطلاق - یہ باب ایلاء کے بیان میں ہے - مع مذاہب علماء -
	کتاب العتاق	۲۷۹	باب الخلع - یہ باب خلع کے بیان میں ہے -
۳۵۳	یہ کتاب ملوک کو آزاد کرنے و اسکی فضیلت اور شرائط و احکام کے بیان میں ہے -	۲۸۲	باب النظار - یہ باب نظار و اس کے احکام میں ہے - مع نظار کے معنی و شرط و کیفیت و حکم کے -
۳۶۳	باب العبدین بعبثہ - جس غلام کا کوئی حصہ آزاد کیا جاوے اس کے احکام -	۲۹۱	بعض الفروع متعلق لفظ نظار و عمل بظاہر النفس -
۳۷۳	باب عتق احد العبدین - لینے دو غلاموں میں سے ایک بلا بیان آزاد کرنا -	۲۹۸	باب اللعان - یہ باب شورہ و زوجہ میں باہم لعان کرنے کے بیان میں ہے مع معنی لعان و کیفیت و شرائط وغیرہ -
۳۷۹	باب - الحلف بالعتق - یہ باب عتق کے بارہ میں شرطیہ قسم کھانے کے بیان میں -	۲۹۹	بحث لعان موجب تفریق نہیں بدلیل حدیث صحیحہ -
۳۸۱	باب العتق علی جبل - یہ باب مالی عوض پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے -	۳۰۸	باب العنین وغیرہ - یہ باب عنین وغیرہ کے بیان میں ہے -
۳۸۵	باب التذیر - اپنے ملوک کو اپنی موت کے بعد آزاد کرنے کا بیان -	۳۱۲	باب العتہ - یہ باب عدت کے بیان میں ہے - بحث معنی فرد و تحقیق اشتراک و بیان حدیث مفیدہ فی حیض -
۳۸۶	بحث مدبر قابل فروخت ہوتا ہے یا نہیں -	۳۱۷	فصل حداد لینے سوگ کے بیان میں -
۳۸۸	باب الاستیلاء - یہ باب اپنی باندی کو تحت میں لاکرام ولد بنانا پھر اولاد ہو تو اس کے حقوق و احکام کے بیان میں -	۳۱۷	باب ثبوت النسب یہ باب ثبوت نسب کے بیان میں ہے -
۳۹۳	بحث قیافہ شناس کے قول میں -	۳۲۵	باب حضانتہ الولد من احن بہ - یہ باب بچہ کے پرورش اور حقدار پرورش کے بیان میں ہے -
	کتاب الایمان	۳۲۹	بحث عدم اعتماد بر اسے طفل -
۳۹۶	یہ باب قسم کھانے اور اس کے اقسام و احکام کے بیان میں ہے -	۳۳۱	باب النفقہ - یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے -
۳۹۸	باب جو کلام قسم ہو جاتا ہے اور جو قسم نہیں ہوتا اس کے بیان میں -	۳۳۹	فصل زوجہ کے لیے سکے کے بیان میں -
۳۹۹	فروع جن میں عرن کے اختلاف سے قسم ہونے میں اختلاف ہے -	۳۴۲	لمحققات در بیان لباس - مسئلہ جبکہ شورہ اپنی زوجہ یا ملوک کو نفقہ نہیں دے سکتا ہے تو کیا حکم ہو گا -
		۳۴۳	فصل - زوجہ مطلقہ کے نفقہ دینے کے بیان میں -

صفحہ	فہرست کتب والہاب و فصول و مضامین	صفحہ	فہرست کتب والہاب و فصول و مضامین
۴۰۲	فصل کفار و قسہ و اُسکی کیفیات کے بیان میں -	۴۳۸	مسائل متفرقہ -
۴۰۶	باب الیمین فی الذخول والکسب - یہ باب کسین داخل ہونے اور سکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے -	۴۳۹	فروع لحد و مسائل مفیدہ -
۴۰۹	بعض الفروع متعلق باب سابق -		کتاب الحدود
۴۱۲	باب الیمین فی الخروج والايتان والركوب وغير ذلك یعنی باہر نکلنے اور آنے و سواری وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں -	۴۴۲	یہ کتاب حدود و سزائے شرعیہ مجددہ کے بیان میں ہے
۴۱۶	باب الیمین فی الامل والترب - یعنی کھانے پینے میں قسم کھانا -		فصل فی کیفیت الحد و اقامتہ - یہ فصل حد کی کیفیت و اسکی جاری کرنے کی صورت و احکام میں سوچوں کے سچے سے مارنے کی حدیث -
۴۱۷	باب الیمین فی الکلام - یعنی کلام میں قسم کھانے کے بیان میں -	۴۵۳	باب ابو طی النذی بوجوب الحد الخ یعنی باب ایسے وطی کے بیان میں ہو موجب حد ہے اور ایسے وطی جو موجب حد نہیں ہے -
۴۲۳	فصل - قسم متعلق باوقات جنگ و واسطی الفلاح میں اور بیان اختلاف عرف عرب و زبان دیگر -	۴۶۴	باب الشہادۃ علی الزنا الخ - زنا پر گواہی دینے و رجوع کرنے کا بیان -
۴۲۵	باب الیمین فی النطق والطلاق - باب آزادی و طلاق میں قسم کھانے کا -	۴۶۳	باب حد الشرب - شراب خواری کے حد کا بیان -
۴۲۸	باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغير ذلك - یعنی یہ باب خرید و فروخت و نکاح کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے -	۴۶۴	باب حد القذف - یعنی بہتان زنا کے حد کا بیان
۴۳۱	باب الیمین فی الحج والصلوة والصوم - یعنی یہ باب حج اسلام و نماز و روزہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے -	۴۶۵	نفس - تعزیر کے بیان میں -
۴۳۳	بحث ہیدل حج میں سوار ہو جانا جائز ہے مع ہر زمانہ	۴۸۸	کتاب السرقۃ - یعنی چوری کی حد اور اسکی عتاب کی بحث -
۴۳۴	بحث ایک رکعت نماز میں -	۴۹۱	باب ما یقتل و یلا یقطع - باب جس چیز کی چوری میں ہاتھ کاٹا جاتا اور حسین نہیں کاٹا جاتا ہے مع دلائل کے بیان میں -
۴۳۵	باب لباس و زیور وغیرہ پہننے میں قسم کے بیان میں -	۴۹۸	فصل فی الجز و الاخذ منہ - یعنی مکان محفوظ اور اس سے چوری کرنا -
۴۳۵	باب قتل و ضرب وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں -	۵۰۴	فصل - ہاتھ کاٹنے کی کیفیت و اسکو ثابت کرنے میں
۴۳۶	باب الیمین فی تقاضی الدراہم - یہ باب درہم کے تقاضا کرنے کے بیان میں مع حصول معنی تقاضی	۵۱۵	باب ما یجوز السارق الخ یعنی مال سروقہ میں چور کے ایجاد کرنے کا بیان -
		۵۱۶	باب قطع الطرق - باب رہنری کرنے کے بیان میں
			کتاب السیر
			یہ کتاب سیر یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائل مبارک و درباب جہاد -
		۵۲۶	باب کیفیت القتال - یہ باب قتال کی کیفیت میں -

صفحہ	فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین	صفحہ	فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین
۶۰۳	فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین	۵۳۶	باب الموادع الخ یعنی باب باہمی صلح کرنے میں۔
	کتاب اللقیط	۵۳۵	فصل سلم ہر شخص کا امان دینا جائز ہے۔
	لاوارث پڑا ہوا بچہ و اُسکے اُمّانے والے وغیرہ کے احکام میں۔	۵۳۸	باب قسۃ الغنائم یعنی اموال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں۔
۶۰۶	کتاب اللقطہ	۵۴۴	فصل کیفیت بٹوارہ کے بیان میں۔
	یعنی پڑا ہوا مال پانے و اُسکے متعلق احکام کے بیان میں۔	۵۵۴	فصل فی التفتیل یعنی کسی غازی یا جماعت کے واسطے زائد انعام۔
۶۱۴	کتاب الالباق	۵۵۶	باب استیلاء الکفار۔ باب کافرون کے مجرم و غلبہ کرنے کا بیان۔
	غلام کے بھاگ جانے اور اُسکے واپس لانے والے وغیرہ کے احکام میں ہے۔	۵۶۱	باب المستامن یعنی امان لیکر حربی کا آنا یا مسلمان کا وہاں جانا۔
۶۱۸	کتاب المفقود یعنی گم شدہ بے پتہ کے احکام میں۔	۵۶۴	فصل مستامن کے احکام میں۔
۶۲۲	کتاب الشریکۃ۔ یعنی شرکت کے متعلق مسائل اقسام و احکام میں۔	۵۶۸	باب العشر و الخراج۔ یہ باب دہاگی و خراج لینے کے احکام میں۔
۶۳۸	فصل فی الشریکۃ الفاسدۃ یعنی ایسے عقد و شرکت کے بیان میں جو شرعاً فاسد ہوتے ہیں جیسے لکڑیاں لانا وغیرہ۔	۵۷۳	باب الجزیہ۔ جزیرہ ذاتی کے احکام میں۔
۶۳۹	فصل اختیارات شریکین۔	۵۷۹	فصل ذمیون کے متعلق بعض احکام کے بیان میں۔
	کتاب الوقف	۵۸۱	فصل نصار اسے بتو غلب کا بیان۔
	یہ کتاب وقف و اُسکے معنی و لزوم و اقسام و احکام کے بیان میں ہے۔	۵۸۳	باب احکام المرتدین یعنی مسلمان ہو کر برگشتہ ہو جانے والے مرد و عورت کے احکام۔
۶۵۲	فصل بنائے مسجد و اُسکے احکام کے بیان میں۔	۵۹۴	بحث طفل کا اسلام صحیح ہو۔
	خاتمۃ الطبع۔	۵۹۶	باب البغاة۔ باغیوں کے احکام میں۔





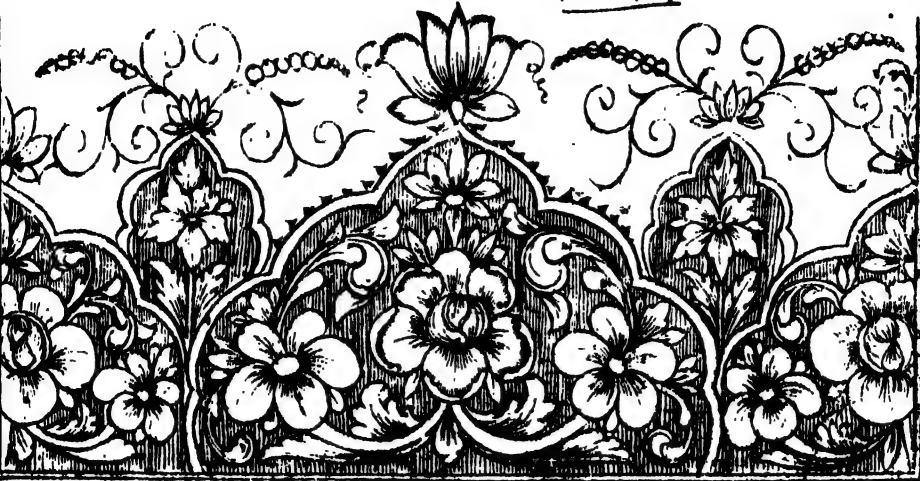
# اِذَا رَاَدَ اللّٰهُ لِعِبَادٍ رِّفْقَةً فِي الدِّينِ

المحمد والممنة كرفقه الخفيه من كتاب جامع دار ومحمد عليه طار عانه بلاد اسلام شل بنار اولج  
وكابل وماورار النهر و هندوستان وعرب وروم وشام اعني الهنداويه كا ترجمه



مدلل بطريقه اجتهاد آيات احاديث از اصول و اعتبارات فروع مع تدليل مسائل فتوي كذا  
المنهاه جامع فروع و اصول حاوي فتول و فتول مولانا سيد علي قاسم قنوي عالمگیری نه جلد اول

مطبع فضيل منيع منشي كاشوین صحت طبع



## بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد سدریہ العالمین والصلوة والسلام علی سیدنا خیر المرسلین مولانا محمد خیر البریہ وعلی آہ سادات اللہ علیہم  
خیر اللہ جمعین اما بعد یہ ترجمہ جلد دوم کتاب استطاب ہدایہ خفیہ ہر سال اللہ سبحانہ انہما مع حسن القول  
ہو رہی جیسی و نعم الوکیل و نعم الوالی و نعم النصیر قال المصمم

## بسم اللہ الرحمن الرحیم

### کتاب النکاح

یہ کتاب مسائل نکاح میں ہے نکاح ایسی شریعت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوئی اور بہت تک باقی ہے۔ اور  
بعد عبادات کے نکاح ہی اقرب لطاعت ہے حتیٰ کہ محض عبادت کے لیے تنہائی اختیار کرنے سے نکاح شرعی کرنا افضل ہے  
اور بعض نے کہا کہ غلبہ شہوت میں بالاجماع واجب ہے یعنی جبکہ بدون اسکے زنا میں بڑھانے کا خوف غالب ہو اور نہما میں  
ہو کہ اگر بدون اسکے بچاؤ نہ ہو تو فرض ہے۔ بایں میں ہو کہ اس صورت میں اگر ہر دفعہ بد قدرت ہو تو ترک میں کنگار ہوگا  
ورنہ نہیں۔ اور حالت اعتدال میں نکاح کرنا علی الاصح سنت موکدہ ہے۔ اور نہ اتفاق میں ترجیح دی کہ واجب ہے۔ اگر نکاح  
میں جو واقع ہونے کا یقین ہو تو حرام ہے اور خوف ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔ ہر ع۔ د۔ مراد یقین سے یہ کہ اپنے حالات  
اسکے دلیں ہی واقع ہو پس خوف یہ کہ اسکا زیادہ گمان یہی ہو بدون اسکے کہ دلیں ہی تم جاوے اور اصل اس باب میں  
احادیث میں جبکہ بیان میں برکت ہے۔ حدیث اول اسے گردہ شباب جو کوئی تم میں سے استطاعت رکھتا ہو وہ نکاح  
کے رواہ سلم و حدیث دوم جیسے میری سنت ہو بے ریتگی کی اور ایک روایت میں ہے کہ جسے میری سنت کے ساتھ عمل کیا  
یعنی نکاح میں تو وہ مجھے نہیں ہے۔ اسن۔ حدیث سوم سلع دنیا میں سے بہتر عورت صالحہ ہے۔ رواہ سلم و غیرہ  
حدیث چہارم چار چیزیں رسول کی سنت سے ہیں حیار کھنا اور خوشبو کا استعمال اور سواک و نکاح۔ حسنہ الرضی  
حدیث پنجم عکات بن رواہ میں جو اسودہ حال ہونے کے باوجود زوجہ یا باندی نہیں رکھتا تھا فرمایا کہ اس حالت میں

انہوں انشیاطین سے ہر ہماری سنت و نکاح ہر اھد بہت بطور رواہ ابن عبد البر و العقیل ابویعلی۔ قاضی رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث قوی ہر کما فی شیخ الترمذی للعراتی نقلہ العینی حدیث ششم جابر بن جبریل جسکو ملین اسکو دنیا و آخرت کی بہتری ملی از اجماع عورت صاحبہ جو شوہر کی خیانت نہ کرے نہ اسکے مال میں اپنے نفس میں رواہ الطبرانی حسن۔ حدیث ہفتم۔ تم ترک ترویج کرو کہ میں تمھارے ساتھ اور اتھون پر مکاثر کر دھکا اور نصاریٰ کی راجعون کی طرح مت ہو۔ رواہ البیہقی حدیث ہشتم جو کوئی نکاح پر قادر ہوا پھر اسنے نکاح کیا تو وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ رواہ البغوی۔ حدیث نہم ترویج کے ساتھ ایک سال کی عبادت ہزار سال کی عبادت سے بہتر ہے۔ الطبرانی و الدیلمی۔ مع۔ حدیث دہم جسے نکاح کر لیا تو اودھا ایمان بجا لیا پھر باقی آدمی کے بچانے میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھے۔ البیہقی فی الشعب۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ تم لوگ نکاح کرو کہ اس امت میں بہت عورتوں و بے بہترین۔ حدیث یازدہم میں جو نکاح کرنے والا بقصد عفت نکاح کرے اسکے لیے فضل اتنی سے مدد آتی واجب آئی ہر کما فی الترمذی۔ مفاد حدیث دوازدہم جو شخص کسی عورت کے ساتھ اسکی عورت کی وجہ سے نکاح کرے تو اسکو اللہ تعالیٰ کچھ نہیں دیتا سوائے ذلت کے اور یوں ہی مالدار کے خیال سے ہو تو محتاجی اور حسب کے خیال سے ہو تو کمینگی بڑھتی ہے اور جو عفت کے خیال سے ہو تو اللہ تعالیٰ برکت دیتا ہے۔ الطبع من الطبرانی۔ اور حدیث ترویج و الود و الولود اور دیگر احادیث الباب بہت ہیں۔ واضح ہو کہ عقد نکاح مسجد میں اور برزخہ اور تقدیم خطبہ نکاح بہترین یوں ہی عقد باندھنے والا مرد صالح و گواہان عادل ہونا اور زوجہ کو پہلے ایک نظر دیکھ لینا۔ و۔ زفات میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ مقصد دینی نہ ہو یہی مختار ہے۔ ف و غیرہ سے اعلان چاہیے لیکن دف میں جہانجہ نمون۔ ف۔ ہندوستان میں جو بھابھا بین اگرچہ اعلان ہو مگر مزار مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ نکاح کے حقیقی معنی و ملی اور مجازی معنی عقد ہیں۔ معفت۔ بھر نکاح کبھی باطل و کبھی منقذ بھر وہ لازم و غیر لازم ہوتا ہے لہذا امام مصنف نے پہلے انعقاد نکاح و اسکے شرائط سے شروع کیا اور۔ قال النکاح یعقد بالایجاب و القبول بلفظین یعبر بہما عن الماضي و الماضی سفر کیا کہ نکاح منعقد ہوا ہے ایجاب و قبول کے ساتھ ایسی دو لفظوں سے جسے ماضی سے تعبیر کجاتی ہے ف یعنی صیغہ ماضی ہوں پس صیغہ انہی اگرچہ گزشتہ بات کی خبر ہے لیکن خبر مجبوز کہ عقود میں انہی اشارے بجاتا ہے لان الصیغۃ و ان کانت للاخبار وضعاً فقد جعلت للانشار خسرنا و فاعلما جہ کیونکہ صیغہ ماضی اگرچہ وضع لغوی کی راہ سے اخبار کے لیے تھا پر وہ شیخ کی راہ سے انشار کے لیے کر دیا گیا ضرورت دور کرنے کے لیے ف اور انشار یہ کہ ثابت کرنا ایسی بات کا جو نہ تھی۔ بخلاف اخبار کے کہ وہ ایسی بات کی خبر دیتا جو ثابت ہو چکی۔ اور ماضی کے صیغے سے انعقاد کی ضرورت پوری ہو چکی ہے کیونکہ جب طرفین سے ماضی کا لفظ نکلا تو اسوقت عقد ہو چکا بر خلاف اسکے اگر ایک نے کہا کہ میں تجھے نکاح کر دھکا دے گا تو اس طرف سے جواب ملا کہ میں قبول کوئی تو بالفعل دونوں کلاموں کا کتھ کر منعقد ہونا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ انہی زمانہ غیر قنای ہے اور وعدہ پورا کرنا حکماً واقع نہیں ہو جاتا بخلاف ماضی کے کیونکہ ماضی کا صیغہ آئندہ کا وقت نہیں لیتا تو اس سے لامحالہ بالفعل انعقاد ہوگا اور آئندہ پر محتمل نہیں رہ سکتا اور شیخ نے اسکو انشاء کے لیے قرار دیا تاکہ لوگوں کی ضرورت پوری ہو پھر ایجاب وہ کلام لفظی و مقصود عقد کے لائق اور وہ پہلے کہا جاوے حتیٰ کہ اگر عورت یا اسکا ولی پہلے کہے کہ میں بعض اتنے مہر کے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں دیا۔ تو یہ ایجاب ہے اور جو چھپے کہے وہ قبول ہے مثلاً مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا۔ پھر جب بلفظین فرمایا تو تحریر سے ایجاب و قبول ہوگا۔ کیونکہ وہ لفظ نہیں بلکہ نقوش ہیں تو نکاح خالی تحریر سے منعقد ہوگا یہی قول رائے ثلثہ بھی ہے۔ اور معلوم ہوا کہ مقصود عقد کے لائق ایجاب و قبول کے دونوں لفظ کسی زبان میں ہوں انعقاد ہوگا کچھ عربی کی خصوصیت نہیں۔ پھر واضح رہے کہ ولایت حال و مقام سے معنی لینا بہتر ہے حتیٰ کہ اگر عورت نے کہا

پہلے زلف و ہنر  
 کو کہ خوشی کے  
 پر عزمین اعلیٰ  
 کے ساتھ دیکھ کر  
 دو دل کے گریہ  
 میں بس لگ کر  
 منہ می نہ  
 ہو جاوے وہ جیو  
 کو سنا کہ میں  
 چہ می ہو میں  
 کہتے ہیں زور  
 و طغیانی  
 بیان کیے ہوں

کہ میں نے اپنے نفس کو تیری جو رد ہونے کو دیا پس مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو صحیح ہے اگرچہ یہ نہیں کہا کہ میں نے تیرے نفس کو اپنی جو رد ہونے کے لیے قبول کیا۔ چنانچہ میں نے کہا کہ اگر صغیرہ کے باپ نے کہا کہ میں نے اپنی اس دختر کو زوجہ کی بجائے ہزار درہم ہر کے دیا پس مغل صغیرہ کے باپ نے کہا کہ میں نے قبول کی تو نکاح باپ کے ساتھ ہو جائیگا۔ اور اگر دختر صغیرہ کے باپ نے کہا ہو کہ میں نے اپنی دختر کو تیرے سپر کی زوجہ کی میں دیا تو اس صورت میں سپر کے واسطے منعقد ہوگا۔ الحاصل جب دونوں ماضی ہوں مثلاً میں نے تجھے نکاح کیا یا تجھے اپنی بیٹی میں لیا یا عورت کے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں یا تیری زوجہ ہوتے ہیں دیا اور مانند اسکے جن لفظوں سے نکاح جاری ہو گیا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا میں نے ہی ہوا۔ یا میں نے لیا۔ یا میں نے یہ کیا تو ان دونوں ماضی لفظوں سے منعقد ہو گیا۔ م۔ و منعقد بلفظین یعنی باحد ہما عن الما صی و بالآخر عن مستقبل اور نکاح منعقد ہو جاتا ہے و ایسی دو لفظوں سے بھی کہ ایک کے ساتھ ماضی سے تعبیر کی جاتی ہو اور دوسرے کے ساتھ مستقبل سے ف۔ پس ایک توصیفہ ماضی ہوگا اور دوسرا تصیفہ مضارع یا امر کیونکہ مضارع سے جیسے حال کے معنی لیے جاتے ہیں استقبال کے معنی بھی لیے جاتے ہیں لیکن ضرور کہ یہاں مقصود سال میں اعتقاد ہونا استقبال۔ بعض علماء نے کہا کہ معنی یہ ہیں کہ ایک صیغہ سے ماضی سے تعبیر کیا وے اور دوسرے سے مستقبل سے یعنی دوسرے صیغہ سے مراد بھی مستقبل ہو تو وہ صرف صیغہ امر ہوگا۔ مثل ان بقول زوجہ جیسی وہ کہے کہ تجھے زوجہ کر دے ف۔ یعنی مرد کے۔ ع۔ فاقول زوجہ جبک پس عورت جواب دے کہ میں نے تجھے زوجہ کر دیا ف۔ یعنی بعینہ ماضی کہے۔ اور اسی طرح مرد کہے کہ تو میری عورت ہو جا پس عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو منعقد ہوگا۔ ف۔ لان ہذا تو کلیل بالنکاح اس واسطے کہ یہ کلام (زوجہ جی) نکاح کے واسطے کلیل کرتا ہوا ف۔ پس مرد و عورت میں سے جسے دوسرے سے زوجہ کیا تو اسکو اپنی طرف سے وکیل کر دیا۔ والواحد قبولی طرفی النکاح علی ما بینہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور ایک شخص نکاح کی طرف سے ایجاب و قبول کا متولی ہو جاتا ہے چنانچہ اسکو ہم مدلل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ پس مرد و عورت میں سے جو وکیل ہو گیا وہ ایجاب و قبول دونوں کر سکتا ہے اس طرح کہ اپنی طرف سے اپنی ذات کے اختیار سے اور دوسرے کی طرف سے اسکے وکیل ہونے کے اختیار سے پس حاصل یہ ہوا کہ زوجہ جی بعینہ امر مستقبل کہنے سے بوجہ وکیل ہو جانے کے ایسا وکیل ایجاب و قبول کر گیا پس نکاح منعقد ہو جائیگا۔ سپر اعراض ہوا کہ زوجہ جی جب تو کلیل ہے تو ایجاب نہیں بلکہ وکیل کے ایجاب و قبول بلفظ ماضی سے نکاح ہوا اور زوجہ جی مقصود سے ہوا۔ جواب دو طرح دیا گیا اول یہ کہ زوجہ جی سبب ہے ایجاب کا تو کر یا ایجاب ہے۔ لہذا کہا گیا کہ کتاب کی عبارت بلفظین یعنی بے واسطہ میں بلے سبب ہے پس معنی یہ کہ نکاح کا انعقاد ایجاب و قبول کے ساتھ سبب دو لفظوں ماضی کے یا سبب ایک ماضی و ایک مستقبل کے ہو جاتا ہے۔ یہ جواب بنا بر اختیار مصنف رحم کے کہ زوجہ جی تو کلیل ہے۔ جواب دوم یہ کہ قاضی خان وغیرہ نے کہا کہ نکاح میں صیغہ امر بھی ایجاب ہوتا ہے اور یہی طلاق و خلع و کفالت و مہر میں ہے۔ پس زوجہ جی ایجاب ہوا اور زوجہ جی قبول ہوا۔ ابن الہمام نے اسکو پسند کیا کیونکہ ایجاب تو وہ لفظ جس سے ادل لکھ کر معنی انعقاد مقصود ہوں پس جب زوجہ جی سے یہی مقصود ہے تو یہ بھی ایجاب ہو سکتا ہے میں کہتا ہوں کہ ایجاب میں مقصود کے ساتھ لفظ کا اس لائق ہونا ضرور ہے حالانکہ یہ لفظ اس لائق نہیں جیسے بیع میں مشتری نے کہا کہ میں خریدے پاس آؤں گا اگرچہ مقصود یہ کہ خرید کے واسطے آؤں گا مگر یہ لفظ بھی ایجاب نہیں ہے۔ پھر شیخ رحم نے لکھا کہ ظاہر یہ ہے کہ زوجہ جی کو تو کلیل اعتبار کرنا ضرور ہے ورنہ بیع میں جب کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کر اور مالغ نے کہا کہ میں نے فروخت کیا تو بیع منعقد نہیں مگر جب کہ پھر مشتری کہے کہ میں نے قبول کیا تو وہاں بیع فروغ بھی بیان ہوئی کہ نکاح میں ایک شخص مرنہیں کا متولی ہو جاتا ہے بیع میں چنانچہ امام مصنف رحم نے بیع میں لکھا ہے۔ ع۔ اور امام حمید الدین نے کہا کہ مستقبل ماضی سے انعقاد نکاح کی مثال صحیح ہے کہ اگر نکاح بالہبت اور عورت نے کہا کہ قبلت۔ ع۔ ف۔ اور زوجہ جی مقصود مضارع



بمعنی حال ہو جس سے مستقبل کی تعبیر بھی ہوتی ہو تو حاصل یہ ہوا کہ انعقاد نکاح دونوں صیغہ ماضی کے ساتھ ہوا ایک ماضی اور دوسرا  
ایسا صیغہ کہ جس سے مستقبل سے تعبیر ہوتی ہو۔ نہ اتفاق میں کہا کہ مستقبل خواہ صیغہ امر ہو یا مضارع بمعنی حال ہو وہ واضح ہو کہ نکاح  
باطل جیسے مسلمان نے ہندو عورت سے نکاح کیا تو باطل ہو اگر یہ ایجاب و قبول بغیر خناس ماضی یا مستقبل و ماضی ہو تو یہاں صیغہ امر  
کی مراد یہ کہ نکاح منعقد کے واسطے جو شرائط ہیں از انجملہ اول یہ کہ الفاظ ایجاب و قبول کے دونوں ماضی یا ایک ماضی اور دوسرا امر  
یا صیغہ مضارع بمعنی حال ہو۔ دوم یہ کہ عقل ہو حتی کہ جو طفل نکاح کے مفاد کو نہ سمجھتا ہو اور مجنون کا خود عقد کرنا منعقد نہیں بلکہ باطل  
ہو۔ اگر طفل سمجھدار ہو تو منعقد ہوگا پھر بلوغ و آزادی واسطے لازم ہونے کے شرط ہو حتی کہ طفل سمجھدار و ملوک بالغ کا نکاح کرنا منعقد  
مگر اسکے ولی و مولیٰ کی اجازت پر لازم ہونا موقوف ہو کافی البدائع۔ واضح ہو کہ اگر نکاح کی اجازت دی گئی حتی کہ لازم ہو گیا یعنی ٹوٹ  
نہیں سکتا مگر نصف مہر مثلاً پیشگی ٹھہرا ہو تو یہ بھی نافذ نہ ہوگا حتی کہ مہر نقد دیدہ سے اس سے معلوم ہوا کہ نکاح لازم بھی نافذ و کسی غیر نافذ  
ہوتا ہو۔ م۔ شرط سوم یہ کہ محل قابل نکاح ہو یعنی ایسی عورت جسکو شرع نے نکاح سے حلال کیا ہو التہایہ۔ شرط چہارم یہ کہ دونوں علیین  
ہر ایک دوسرے کا کلام شنید فہمینان۔ پھر اگر وہ اس لفظ کو عقد نکاح نہیں سمجھتے ہیں تو بھی علی التماس منعقد ہو جائیگا بختم انعقاد۔ ح۔ ر  
بیان الفاظ نکاح کا لازم صیغہ نے فرمایا۔ و ینعقد بلفظ النکاح اور نکاح منعقد ہوتا ہو بلفظ نکاح و ینعقد کا قول کہ میں نے  
تجھے ہزار درم پر نکاح کیا۔ یا تجھے نکاح میں لیا۔ عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا مانی۔ یا کہا کہ بالسمع والطاعة۔ یعنی  
سبر و خیم۔ البراریہ۔ والشریج اور بلفظ تزویج منعقد ہوتا ہو پس لفظ نکاح و تزویج تو بالاتفاق اور صحیح ہیں اور باقی حتمانی  
و کنا یہ ہیں۔ و الہیۃ اور بلفظ مہر منعقد ہوتا ہو عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو بعض ہزار کے تجھے ہیہ کیا۔ و التملیک  
اور بلفظ تملیک بمعنی مالک کر دینا منعقد ہوتا ہو عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا۔ و الصدقة۔ اور بلفظ صدقہ  
و جیسے میں نے اپنے نفس کو تجھے صدقہ دیا اسکا خلاصہ یہ کہ اگر ایسا لفظ ہو جس سے فی الحال ملک عین حاصل ہوتی ہو  
تو انعقاد ہوگا ورنہ نہیں۔ و قال الشافعی لا ینعقد الا بلفظ النکاح و التزویج۔ اور اہام شافعی رحم نے فرمایا کہ نکاح  
نہیں منعقد ہوگا مگر لفظ نکاح اور لفظ تزویج کے ساتھ۔ لان التملیک لیس حقیقۃ فیہ ولا مجازاً اعنہ اسواسطے کہ  
تملیک نکاح میں حقیقت نہیں اور نہ نکاح سے مجاز ہو و نہ حلال نہ ملوک کے درمیان نہ ملاؤ ہوتا ہو اور نہ باہم چسپان کرنا جو اب  
لان التزویج للتلفیق کیونکہ تزویج واسطے تلفیق کے ہو و نہ یعنی زوجین کو جو مالک ہیں باہم چسپان کرنا۔  
و النکاح للضم اور نکاح واسطے ضم لینے ملنے کے ہو و نہ ملک نہ حقیقی معنی ٹھہرے اور نہ مجازی۔ و لا ضم ولا  
ازدواج بین المالك و المملوک اصلہ حالانکہ مالک و مملوک کے درمیان نہ ملاؤ ہوتا ہو اور نہ باہم چسپان کرنا جو اب  
یہ کہ مجاز بیان ثابت ہو چنانچہ فرمایا۔ و لنا ان التملیک سبب ملک المستعہ فی محلہا لو اسطہ ملک الرقبۃ اور ہماری دلیل  
یہ کہ تملیک ایک سبب ہو متاع کے مالک ہونے کا ایسے محل میں جو متاع کا محل ہو بواسطہ ملک رقبہ کے و نہ چنانچہ اگر مرد کسی نوڈی کے  
رقبہ یعنی گردن کا مالک ہو اور مراد یہ کہ اسکی ذرات کا مالک ہو تو اس نوڈی سے اسکو متاع حاصل کرنا شرعاً حلال ہو بشرطیکہ وہ  
اسکا محل ہو یعنی مثلاً اسکی دودھ پلائی نہ تو معلوم ہوا کہ ملک رقبہ حاصل ہونا متاع حاصل ہونے کا سبب ہو و نہ الثابت بالتمکک  
اور یہی ملک متاع نکاح سے ثابت ہوتی ہو و جیسے نکاح سبب ہو ملک متاع کا اسی طرح ملک رقبہ بھی سبب ہو ملک متاع کا۔ و الہیۃ  
طریق المجاز اور سبب ہونا مجاز کا طریقہ یعنی جن طریقوں سے مجاز استعمال صحیح ہوتا ہو ان میں ایک سبب بھی ہو جیسے جو  
ہیں کہ دن نکلے آؤ محکم مراد یہ کہ آفتاب نکلے جو کہ دن کا سبب ہو تو جائز ہو کہ تملیک سے مجازاً نکاح مراد لیا جاوے اگرچہ اسکا عکس  
نہیں جائز ہو پس جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا اور ملک رقبہ مراد نہیں ہو سکتی تو مجازاً مالک متاع  
یعنی وطنی کا انتفاع مراد ہو۔ اسی طرح لفظ مہر و صدقہ سے ذات کی ملک حاصل ہوتی ہو تو نکاح سے مجازاً ہو سکتا ہو۔ بخلاف

۲  
تزوج  
مستند  
چان  
مستند  
مستند  
مستند  
مستند



لفظ بولنے سے سبب مراد لینا مجازاً صحیح ہو۔ اس سے تحقیق ہو گیا کہ زوجہ ایجاب نہیں اگرچہ اس سے عقد نکاح مقصور ہے بلکہ صحیح یہ کہ تکلیف ہی جیسا کہ امام معنی نے فرمایا ہے اور بالفصل کے قید سے معلوم ہو گیا کہ بلفظ مستقبل و وعدہ سے نکاح منع نہ ہوگا۔ ولا بلفظ الوصیۃ اور نہ بلفظ وصیت و جو بالفصل کے معنی سے مخالف ہے اگرچہ سبب ملک ہے۔ لانا توجب الملک مضافاً الی ما بعد الموت۔ کیونکہ وصیت ثابت کرتی ہے ملک کو بجا لیکہ وہ زمانہ بعد موت کے طرف مضاف ہوتا ہے اسی واسطے اگر زید نے بکر کے لیے کچھ مال کی وصیت کی تو زید کی موت کے بعد بکر کے قبول یا نہ قبول کا اعتبار ہی پس اگر نکاح کے وقت کہا کہ میں نے اپنی دختر کی بیعت کی تیرے واسطے وصیت کی اور مراد یہ کہ تیرے نکاح میں دی تو نکاح منع نہ ہوگا اگرچہ وصیت سے ملک حاصل ہو جاتی ہے لیکن ایجاب بالفصل ضرور ہے حتیٰ کہ اگر ایجاب کسی آئندہ وقت کی طرف ہو تو نکاح منع نہیں ہوتا اگر حالانکہ وصیت تو بعد موت کے ملک ہے مگر خراج نے کہا کہ اگر دیں گے کہ میں نے اپنی اس دختر کے بیعت کی تیرے واسطے وصیت لی بالفصل۔ تو بالفصل کہنے سے منع نہ ہو جائیگا۔ ابن النعمان کہتے ہیں کہ کسی کا خلاف نہونا چاہیے میں کہتا ہوں کہ میں زید یہ کہ وصیت بالفصل ہے معنی ہے تو لفظ وصیت ہی اس صورت میں مفید نہ رہا۔ م۔ واضح ہو کہ ان الفاظ وصیت و اجارہ وغیرہ سے نکاح بشبہ منع نہ ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر طے کرے تو حد نہ باق ہوگی اور جو مہر ٹھہرایا اگر ایسی عورتوں کے مہر سے نہ ہو تو اسقدر دلا یا جائیگا جو مہر مثل ہے اور اگر مہر مثل سے کم یا برابر ہو تو یہی دلا یا جائیگا المبسوط منع۔ (فروع) نکاح بلفظ سلم و بلفظ صرف اور بلفظ قرض اور بلفظ صلح و بلفظ عطیہ میں دو قول ہیں مفت اگر عورت اجارہ کا بدل یا سلم کا مال ٹھہرائی گئی مثلاً باب نے کہا کہ میں نے تیرا یہ دار بوض ایسی اس دختر کے اجارہ یا بدس من گہوں کے سلم میں تجھے دی تو بیعتی نے لکھا کہ انعقاد ہوگا اور ابن النعمان نے بڑھا یا کہ اس میں کسی کا خلاف نہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے فقہاء نے نزدیک تقاطعی سے عدم انعقاد بوجہ اہانت کے ہے اور وہ اس صورت میں ضرور موجود ہے۔ م۔ عورت زبان عربی نہیں جانتی لہذا کسی نے سکھلا دیا کہ بول کہے کہ زوجت نفسی شک۔ میں نے اپنے نفس کو تیری جو رو ہونے میں دیا یا زبان فارسی لایا پس مرد نے قبول کر لیا اور گواہ لوگ موجود ہیں خواہ وہ اسکو جانتے ہیں یا نہیں جانتے ہیں تو نکاح ہو جائیگا۔ م۔ طح اگر مرد کو سکھلا یا تو صحیح ہے جیسے مرد کو طلاق سکھلا یا تو اصح ہو جاتا ہے اور بعض نے کہا کہ نکاح صحیح نہ ہوگا جیسے بیعت صحیح ہوتی۔ اور طح میں صحیح یہ کہ واقع نہ ہوگا جیسے قرض خواہ کو بری کرنا سکھلا یا تو قرضدار بری نہ ہوگا۔ مفت۔ اگر ایجاب یہ جو شخص ہزار درم کے پس اسے قبول کیا مگر کہا کہ مہر نہیں یا مہر کم کیا تو شہنشاہ نے کہا کہ صحیح نہیں ہے۔ اگر عورت کو خط لکھا کہ تیرے ساتھ نکاح کرے پس جب عورت کو خط پہنچا اسنے گواہوں کو بلا کر کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنے نفس کو فلان کے عقد نکاح میں دیا تو نکاح منع نہ ہو جائیگا۔ بخلاف اسکے جب شوہر حاضر ہو اور اسنے تحریر کر دیا تو نہیں صحیح ہے۔ گو نگے کا ایجاب اشارہ جبکہ اسکا اشارہ معلوم ہو۔ ایلی نے اگر پیچھے والے کا پیغام اسی کی طرف سے ادا کیا اور عورت نے گواہوں کے روبرو قبول کر لیا تو صحیح ہے۔ ایجاب و قبول سے خارج جو شرطیں فاسد لگائی جاویں اسنے نکاح فاسد نہیں ہوتا مثلاً میں نے ہزار درم تجھے نکاح کیا۔ عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا بشرطیکہ تو اپنا یہ غلام مجھے دے یا یہ غلام آزاد کر دے یا اپنی اس باندی کو اپنے تحت میں کر یا فلان کو قرض دے تو نکاح منع نہ ہو بشرط باطل ہے۔ واضح ہو کہ تمام ایجاب کے بعد قبول چاہیے مثلاً عورت نے کہا کہ تیرے مجھے نکاح کیا ہزار درم پر۔ اور شوہر نے ہزار درم کہنے سے پہلے قبول کیا تو قبول محل ہے مگر اگر بعد تمام ایجاب کے پھر قبول کرے مفت۔ یہ سب شرط چارم کے متعلق ہے۔ شرط پنجم عورت کی رضا مندی جبکہ بالغ ہو خواہ بکرہ ہو یا شیبہ ہو۔ قاضی خان نے شرط ششم یہ کہ ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں واقع ہوں اور اگر مجلس بے مثلاً دونوں بیٹھے تھے پھر قبل قبول کے دوسرا کھڑا ہو گیا یا کسی کام میں مشغول ہوا جس سے مجلس بدلتی ہے تو ایجاب باطل ہو گیا اب قبول مفید نہیں ہونے سے ایجاب و قبول کوں۔

۱۰  
۱۱  
۱۲  
۱۳  
۱۴  
۱۵  
۱۶  
۱۷  
۱۸  
۱۹  
۲۰  
۲۱  
۲۲  
۲۳  
۲۴  
۲۵  
۲۶  
۲۷  
۲۸  
۲۹  
۳۰  
۳۱  
۳۲  
۳۳  
۳۴  
۳۵  
۳۶  
۳۷  
۳۸  
۳۹  
۴۰  
۴۱  
۴۲  
۴۳  
۴۴  
۴۵  
۴۶  
۴۷  
۴۸  
۴۹  
۵۰  
۵۱  
۵۲  
۵۳  
۵۴  
۵۵  
۵۶  
۵۷  
۵۸  
۵۹  
۶۰  
۶۱  
۶۲  
۶۳  
۶۴  
۶۵  
۶۶  
۶۷  
۶۸  
۶۹  
۷۰  
۷۱  
۷۲  
۷۳  
۷۴  
۷۵  
۷۶  
۷۷  
۷۸  
۷۹  
۸۰  
۸۱  
۸۲  
۸۳  
۸۴  
۸۵  
۸۶  
۸۷  
۸۸  
۸۹  
۹۰  
۹۱  
۹۲  
۹۳  
۹۴  
۹۵  
۹۶  
۹۷  
۹۸  
۹۹  
۱۰۰



دو دنوں ایک رات کشتی میں ہوں تو مجلس تبدیل نہوگی بخلاف دو جاؤروں کے۔ البتہ اور قبول فی الغرہ ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے۔ ع۔ شرط ہفتم یہ کہ نکاح کو اس عورت یا اسکے ایسے جزو بدن کی طرف نسبت دے جو محاورہ میں گل کی جگہ بولا جاتا ہے جیسے سرگردن وغیرہ بخلاف ہاتھ و ٹانگ۔ نصف کے۔ ح۔ شرط ہشتم یہ کہ عورت و مرد جنہیں باہم عقدہ ہو معلوم ہوں خواہ ظاہر ظاہر و غیرہ سے یا نام اور اسکے باپ اور دادا کا نام ذکر کرنے سے جبکہ عائب ہو اور دادا کا نام ذکر کرنا گواہوں کے لیے شرط ہے علیٰ الصبح لکھنا کہ وہ لوگ خالی نام سے جان جاویں۔ ح۔ واضح ہو کہ انعقاد نکاح کے لیے دلی یا مولیٰ کی رضامندی وغیرہ شرط نہیں بلکہ صحیح یا لازم ہونے کے شرائط میں سے ہے اور یہاں صرف انعقاد کے شرائط کا شمار ہے۔ شرط نہم گواہ ہیں۔ قال ولا یستفید نکاح المسلمین الا بحضور شاهدين۔ اور نہیں منعقد ہوتا نکاح مسلمان مرد و عورت کا مگر دو گواہوں کے حضور میں نہ اور کا فود کا نکاح ان کے دین پر ہوگا نہ اور دو ہونا کمتر تعداد ہے پھر گواہوں کے صفت یہ کہ۔ حرمین عاقلین بالنعین مسلمین و دون آزاد ہوں عاقل ہوں بالغ ہوں مسلمان ہوں نہ رہا یہ کہ مرد ہوں یا عورتین تو فرمایا۔ رجلین اور رجل واحدین خواہ دون مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتین ہوں نہ پس دو عورتیں بجائے ایک مرد کے قائم ہوئیں رہا یہ کہ ان گواہوں میں کیا عادل ہونا شرط ہے تو فرمایا کہ عدولا کا نوا او غیر عدول۔ خواہ عادل ہوں یا غیر عادل ہوں نہ لیکن اگر غیر عادل ہوں گے اور کسی وقت میں شوہر یا جوہر کو ناکش کرنے کا اتفاق پڑا تو قاضی حاکم کے حضور میں غیر عادل گواہوں سے کچھ ثبوت نہوگا۔ مگر نکاح ان سے منعقد ہو جائیگا۔ حتیٰ کہ فرمایا۔ او محمد و دین فی القذف۔ یا دونوں گواہ ایسے ہوں کہ جنگو بہتان لگانے پر جہادری گئی ہو۔ نہ قابل تعالیٰ ولا قبلوا الہم شہادۃ ابداء۔ اور ہمیشہ کے لیے انکی گواہی مست قبول کر دیں نکاح میں انکو گواہ بنانا جائز ہے مکن حاکم کے سامنے انکی گواہی کبھی قبول نہوگی پھر ہر ایک بات کی دلیل بیان فرمائی بقولہ قال اعلم ان الشہادۃ شرط فی باب النکاح۔ امام مصنف رحمہ نے کہا واضح ہو کہ باب نکاح میں گواہی شرط ہے نہ یعنی انعقاد نکاح کے واسطے شرط ہے یہی غائہ علیہ کا قول ہے البدائع۔ لقولہ علیہ السلام لا نکاح الا بشہود۔ بدلیل قول حضرت صلعم رحمہ نکاح مگر گواہوں کے ساتھ نہ رواہ الدارقطنی۔ اور ابن عباس رحمہ نے آنحضرت صلعم سے روایت کی کہ کسبایں حرامکار ہیں وہ عورتیں جو اپنا نکاح بغیر گواہوں کے کر لیتی ہیں۔ ترمذی نے بعد روایت کے ذکر کیا کہ باب طلاق میں عبدالاعلیٰ نے اسکو ابن عباس کا قول رکھا اور باب التفسیر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مرفوعہ اور کہا کہ موقوف اصح ہے اور ابن عباس سے صحیح ہوا کہ نہیں لیکن مگر گواہوں کے ساتھ۔ ترمذی رحمہ نے کہا کہ اس باب میں عمران بن حصین و انس والی ہریرہ سے روایت ہیں اور اسی پر عمل رہا اصحاب رسول اللہ صلعم و انک بعد تابعین وغیرہم اہل علم کا کہ سب کہتے تھے کہ نکاح نہیں مگر گواہوں کے ساتھ پس انہیں اس مسئلہ میں کچھ خلاف نہیں تھا پھر ایک قوم متاخرین علمائے اہل علم کا کہ سب کہتے تھے کہ نکاح نہیں مگر گواہوں کے ساتھ ہے کہ اگر ایک کو بھروسہ ہو کہ گواہ کیا تو علمائے کوفہ وغیرہم میں سے اکثر اہل علم نے کہا کہ نہیں جائز ہے تا وقتیکہ دونوں گواہ بروقت عقدہ نکاح کے موجود نہ ہوں اور بعض علمائے اہل علم نے جائز رکھا بشرطیکہ اسکا اعلان کر دیں اور یہی قول مالک بن انس ہے اور بعض علمائے کہہ کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے اور یہی مذہب احمد و اشعری کا ہے انتہی المختصا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ لا نکاح الا بولی و شہادی عدل و ما کان من نکاح علی غیر ذلک فهو باطل الحدیث۔ یعنی نکاح نہیں مگر ولی اور دو گواہ عادل کے ساتھ اور جو نکاح اس طریقہ کے سوائے ہو وہ باطل ہے پھر اگر چھکڑیں تو جسکا ولی نہیں اسکا ولی سلطان ہے۔ رواہ ابن جہان فی صحیحہ۔ و ہو حجۃ علی مالک فی اشتراط الاعلان دون الشہادۃ اور یہ حدیث ابام مالک پر حجت ہے اعلان شرط لیلے میں نہ شہادت نہ یعنی امام مالک رحمہ شہادت شرط نہیں کرتے بلکہ اعلان شرط کرتے ہیں تاہم یہ حدیث حجت ہے۔ شیخ عینی و ابن الہمام رحمہ وغیرہ نے اشارہ کیا کہ اعلان بالاتفاق شرط ہے مگر دو گواہوں

کے ذریعہ سے لازم چنانچہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ اس نکاح کو اعلان کرو اور اس پر غریب یعنی چھلنیان بجاؤ۔ بعض روایات میں دفت واقع ہے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ لیکن اعلان کی حد شرعی جمہور کے نزدیک کمتر دو گواہ ہیں اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک دفت وغیرہ سے اعلان کافی ہے۔ یہ انبیا سے نکاح میں ہے۔ اگر ایک مرد عورت میں شوہر و زوجہ کا برتاؤ باعلان ہر نہ لوگوں کو دیکھے جو روخواند ہونے کی گواہی دینا جائز ہے جیسا کتاب الشہادت میں مذکور ہے۔ ولابد من اعتبار الحریۃ فیہما لان العبد لا شہادۃ لہ لعدم الولایۃ۔ اور آزادی کا اعتبار اس گواہی میں ضروری کیونکہ غلام کے واسطے کچھ شہادت نہیں بوجہ ولایت نہ ہونے کے فتنہ یعنی ولایت ناقص بھی نہیں کیونکہ غلام کو کسی قسم کے تصرف کا بذات خود اختیار نہیں تو دوسرے کے اوپر شاہد بھی نہ ہوگا۔ کامل ولایت یہ کہ اس کا قتل دوسرے پر نافذ ہو۔ اور امام احمد کے نزدیک نکاح میں غلام کی گواہی قبول ہے اور اسی طرف محقق ابن الہمام نے میل کیا اور یہی بھیج ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولابد من اعتبار العقل والبلوغ لانہ لا ولایۃ بدوہما۔ اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضروری کیونکہ بغیر عقل و بلوغ کے کچھ ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ولابد من اعتبار الاسلام فی النکح المسلمین لانہ لا شہادۃ للکافر علی المسلم اور مسلمانوں کے نکاح میں گواہ کا اسلام معتبر ہونا ضروری ہے اس واسطے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ شہادت نہیں ہے۔ فتنہ جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے ولایۃ صفت الذکورۃ۔ اور مذکر ہونے کا وصف شرط نہیں لیا گیا حتیٰ نعقدہ بحضور رجل وامرأتین حتیٰ کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی حضوری سے منع ہوگا۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس میں شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہے فتنہ ان کے نزدیک نکاح میں عورتوں کی گواہی نہیں ہے واستعرف فی الشہادات انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور غریب کتاب الشہادات میں انشاء اللہ تعالیٰ تجھے معلوم ہو جائیگا فتنہ یعنی ہماری دلیل ورنہ شافعی کی دلیل وہاں مذکور نہیں ہے۔ ولا تشترط العدالۃ حتیٰ فی مقعدہ بحضرة الفاسقین عندنا خلافا للشافعی رحمہ اللہ اور عادل ہونا شرط نہیں حتیٰ کہ دو فاسقوں کی حضوری سے ہمارے نزدیک نکاح منع ہو جائیگا بخلاف قول شافعی رحمہ اللہ کے فتنہ کہ ان کے نزدیک عادل ہونا شرط ہے اور یہی قول احمد ہے۔ لہٰذا ان الشہادۃ من باب الکرامۃ والفاسق من اہل الایمان امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی از قسم کراست ہے اور فاسق لایق ایمان ہے فتنہ بلکہ اصل دلیل یہ ہے کہ حدیث ابن جان میں شاہدین عادیین شرط ہیں اور بعض روایات میں جو مطلق شاہدین آیا وہ بھی اسی مقعدہ پر محمول ہے۔ ولنا انہ من اہل الولایۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فاسق بھی ولایت والوں میں سے ہے فتنہ حتیٰ کہ بالاجماع وہ اپنے ذاتی تصرفات کا مختار ہے۔ فیکون من اہل الشہادۃ فتنہ شہادت والوں میں سے ہوگا۔ وہذا لانہ لما لم یحرم الولایۃ علی نفسه لا سلامہ لایحرم علی غیرہ لانہ من جنسہ اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ جب فاسق اپنی ذات پر ولی ہونے سے محروم نہیں کیا گیا بوجہ اللہ تعالیٰ کے توحید پر ایمان لانے کے فتنہ غیر پر ولی ہونے سے بھی محروم نہ ہوگا کیونکہ یہ غیر بھی اسکے جنس سے ہے فتنہ یعنی وہ بھی مسلمان آدمی ہے۔ ولانہ صلح مقسکہ اور اس دلیل سے کہ فاسق تقلید کرنے والا ہو سکتا ہے فتنہ یعنی دوسرے شخص کو قاضی بنا سکتا ہے چنانچہ سلاطین فاسقین کی طرف سے جو قاضی مقرر کیا جاوے وہ بالاتفاق شرعی قاضی ہے۔ فیصلح مقسکہ۔ تو خود اس کا قاضی ہو جانا جائز ہے فتنہ حتیٰ کہ جو حکم دے وہ نافذ ہوگا۔ فکذا شاہد۔ تو اسی طرح وہ شاہد ہو سکتا ہے فتنہ کیونکہ یہ بالاتفاق قرار پایا کہ قضاء و شہادت ایک ہی جنس سے ہیں کیونکہ دونوں میں برپا چنانچہ قول نافذ کرنا ہوتا ہے اگرچہ دوسرے لوگ عادل ہوں۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ حق یہی ہے کہ فاسق کی گواہی باب نکاح میں جائز ہے کیونکہ یہ گواہی ادا کرنے کی اصل غرض نہیں رکھتی ہے بلکہ امر نکاح کی تکریم ہے والمحدود فی القذف من اہل الولایۃ فیکون من اہل الشہادۃ تحملا اور جو شخص کہ قذف میں حد مار گیا ہو وہ بھی ولایت والوں میں سے ہے فتنہ گواہی والوں میں سے بھی ہوگا ازماہ محل

۱۰۰  
 حدیث صحیح میں ہے  
 ولایۃ صفت الذکورۃ  
 ولابد من اعتبار الاسلام  
 فی النکح المسلمین  
 ولا تشترط العدالۃ  
 حتیٰ فی مقعدہ  
 بحضرة الفاسقین  
 عندنا خلافا  
 للشافعی  
 رحمہ اللہ  
 ولنا انہ من اہل  
 الولایۃ  
 ولابد من اعتبار  
 العقل والبلوغ  
 لانہ لا ولایۃ  
 بدوہما  
 ولا بد من اعتبار  
 الاسلام فی النکح  
 المسلمین  
 لانہ لا شہادۃ  
 للکافر علی المسلم  
 اور مسلمانوں کے  
 نکاح میں گواہ کا  
 اسلام معتبر ہونا  
 ضروری ہے  
 اس واسطے کہ  
 مسلمان پر کافر کی  
 کچھ شہادت نہیں  
 ہے  
 فتنہ جیسا کہ  
 حدیث صحیح میں  
 ہے  
 ولایۃ صفت  
 الذکورۃ  
 اور مذکر ہونے  
 کا وصف شرط  
 نہیں لیا گیا  
 حتیٰ نعقدہ  
 بحضور رجل  
 وامرأتین  
 حتیٰ کہ ایک  
 مرد اور دو  
 عورتوں کی  
 حضوری سے  
 منع ہوگا  
 وفیہ خلاف  
 الشافعی  
 اور اس میں  
 شافعی رحمہ  
 اللہ کا خلاف  
 ہے  
 فتنہ ان کے  
 نزدیک  
 نکاح میں  
 عورتوں کی  
 گواہی نہیں  
 ہے  
 واستعرف فی  
 الشہادات  
 انشاء اللہ  
 تعالیٰ  
 اور غریب کتاب  
 الشہادات  
 میں انشاء اللہ  
 تعالیٰ تجھے  
 معلوم ہو جائیگا  
 فتنہ یعنی ہماری  
 دلیل ورنہ  
 شافعی کی دلیل  
 وہاں مذکور  
 نہیں ہے  
 ولا تشترط  
 العدالۃ  
 حتیٰ فی مقعدہ  
 بحضرة  
 الفاسقین  
 عندنا خلافا  
 للشافعی  
 رحمہ اللہ  
 اور عادل ہونا  
 شرط نہیں  
 حتیٰ کہ دو  
 فاسقوں کی  
 حضوری سے  
 ہمارے  
 نزدیک  
 نکاح منع  
 ہو جائیگا  
 بخلاف قول  
 شافعی رحمہ  
 اللہ کے  
 فتنہ کہ ان کے  
 نزدیک  
 عادل ہونا  
 شرط ہے  
 اور یہی قول  
 احمد ہے  
 لہٰذا ان  
 الشہادۃ  
 من باب  
 الکرامۃ  
 والفاسق  
 من اہل  
 الایمان  
 امام شافعی  
 رحمہ اللہ کی  
 دلیل یہ ہے  
 کہ گواہی  
 از قسم  
 کراست ہے  
 اور فاسق  
 لایق ایمان  
 ہے  
 فتنہ بلکہ  
 اصل دلیل  
 یہ ہے کہ  
 حدیث ابن  
 جان میں  
 شاہدین  
 عادیین  
 شرط ہیں  
 اور بعض  
 روایات میں  
 جو مطلق  
 شاہدین آیا  
 وہ بھی اسی  
 مقعدہ پر  
 محمول ہے  
 ولنا انہ  
 من اہل  
 الولایۃ  
 اور ہماری  
 دلیل یہ  
 کہ فاسق  
 بھی  
 ولایت  
 والوں میں  
 سے ہے  
 فتنہ  
 حتیٰ کہ  
 بالاجماع  
 وہ اپنے  
 ذاتی  
 تصرفات  
 کا مختار  
 ہے  
 فیکون  
 من اہل  
 الشہادۃ  
 فتنہ  
 شہادت  
 والوں میں  
 سے ہوگا  
 وہذا لانہ  
 لما لم  
 یحرم  
 الولایۃ  
 علی  
 نفسه  
 لا سلامہ  
 لایحرم  
 علی  
 غیرہ  
 لانہ من  
 جنسہ  
 اور یہ بات  
 اسوجہ سے  
 ہے کہ جب  
 فاسق اپنی  
 ذات پر ولی  
 ہونے سے  
 محروم  
 نہیں  
 کیا گیا  
 بوجہ اللہ  
 تعالیٰ کے  
 توحید پر  
 ایمان  
 لانے کے  
 فتنہ  
 غیر پر ولی  
 ہونے سے  
 بھی  
 محروم  
 نہ ہوگا  
 کیونکہ  
 یہ  
 غیر بھی  
 اسکے  
 جنس سے  
 ہے  
 فتنہ  
 یعنی وہ  
 بھی  
 مسلمان  
 آدمی ہے  
 ولانہ  
 صلح  
 مقسکہ  
 اور اس  
 دلیل سے  
 کہ فاسق  
 تقلید  
 کرنے  
 والا  
 ہو سکتا  
 ہے  
 فتنہ  
 یعنی  
 دوسرے  
 شخص کو  
 قاضی  
 بنا سکتا  
 ہے  
 چنانچہ  
 سلاطین  
 فاسقین  
 کی طرف  
 سے جو  
 قاضی  
 مقرر  
 کیا  
 جاوے  
 وہ  
 بالاتفاق  
 شرعی  
 قاضی  
 ہے  
 فیصلح  
 مقسکہ  
 تو خود  
 اس کا  
 قاضی  
 ہو جانا  
 جائز ہے  
 فتنہ  
 حتیٰ کہ  
 جو حکم  
 دے وہ  
 نافذ  
 ہوگا  
 فکذا  
 شاہد  
 تو اسی  
 طرح  
 وہ شاہد  
 ہو سکتا  
 ہے  
 فتنہ  
 کیونکہ  
 یہ  
 بالاتفاق  
 قرار  
 پایا کہ  
 قضاء و  
 شہادت  
 ایک ہی  
 جنس سے  
 ہیں  
 کیونکہ  
 دونوں  
 میں  
 برپا  
 چنانچہ  
 قول  
 نافذ  
 کرنا  
 ہوتا  
 ہے  
 اگرچہ  
 دوسرے  
 لوگ  
 عادل  
 ہوں  
 ابن الہمام  
 رحمہ اللہ  
 نے کہا  
 کہ حق  
 یہی ہے  
 کہ فاسق  
 کی گواہی  
 باب نکاح  
 میں جائز  
 ہے کیونکہ  
 یہ گواہی  
 ادا کرنے  
 کی  
 اصل  
 غرض  
 نہیں  
 رکھتی  
 ہے  
 بلکہ  
 امر نکاح  
 کی تکریم  
 ہے  
 والمحدود  
 فی القذف  
 من اہل  
 الولایۃ  
 فیکون  
 من اہل  
 الشہادۃ  
 تحملا  
 اور جو  
 شخص کہ  
 قذف میں  
 حد مار  
 گیا ہو  
 وہ بھی  
 ولایت  
 والوں میں  
 سے ہے  
 فتنہ  
 گواہی  
 والوں میں  
 سے بھی  
 ہوگا  
 ازماہ  
 محل



والاب حاضر اور باپ حاضر ہوتے معنی زید مثلاً اس مجلس عقد میں موجود ہو اس حالت میں وکیل نے تزویج کیا  
بشمارۃ رجل واحد سواہلہا ہی ایک مرد کے جواب وکیل کے سوائے ہو تو جاز النکاح نکاح جائز ہو۔  
فت اور در حقیقت دو گواہ موجود ہو گئے۔ لان الاب یجعل مباشر الاتحاد للمجلس کیونکہ باپ تو عقد کا کرنے والا  
متمم یا جائیگا کیونکہ مجلس متحد ہوتے تو ایجاب یا قبول گواہ باپ نے خود کیا۔ فیکون الوکیل سفیراً ومعبراً پس  
وکیل مذکور خالی سفیر و معبر ہوگا فت معنی وکیل نے بطور ایلمی کے باپ کا قبول یا ایجاب بیان کیا اور اسکے قول کو عبارت  
میں لایا اور یہ کام بطور وکیل کے نہیں کیا۔ فیقہی المزوج شہادۃ الوکیل تزویج کرنے والا ایک گواہ رہیگا جبکہ  
عقد کا کرنے والا غیر وہا باپ خود ہو پس وکیل بکر ایک گواہ اور خالد دوسرا گواہ ہو گئے یہ اسوقت ممکن ہے کہ باپ اس مجلس میں  
موجود ہو۔ وان کان الاب غائباً لم یجز۔ اور اگر باپ حاضر نہ ہو تو یہ نکاح جائز نہ ہوگا فت کیونکہ اب وکیل سفیر و معبر  
نہیں بلکہ وکیل بیگا جبکہ باپ دوسری جگہ ہے لان المجلس مختلف فلا یکن ان یجعل الاب مباشر کیونکہ مجلس تو  
مختلف ہے پس ممکن نہیں کہ باپ کو عقد کا فاعل قرار دیا جاوے فت بلکہ فاعل وکیل ہوا تو گواہ اکیلا خالد رہیگا۔ یہ ہوتا  
کہ ایسی صغیرہ ہو جو خود ایجاب یا قبول نہیں کر سکتی ہے۔ وعلی ہذا اذا زوج الاب ابنته البالغہ بمحض شہاد واحد ان  
کانت حاضرة جائز۔ اور اسی اصل پر جب باپ نے اپنی دختر بالغہ کا نکاح ایک گواہ کی حضور میں باندھا پس اگر دختر  
بالغہ خود حاضر ہو تو عقد جائز ہے فت کہ دختر بالغہ خود عقد اور باپ مع دوسرے کے دو گواہ ہو گئے۔ وان کانت غائبة  
لا یجوز۔ اور اگر بالغہ مذکورہ اس مجلس میں موجود نہ ہو تو جائز نہیں ہے فت کیونکہ باپ اس صورت میں وکیل ہے تو گواہ ایک  
رہیگا۔ (فروع) صرف چار عورتوں کی گواہی بدون مرد کے جائز نہیں القاضی خان اور ابن حزم الظاہری کے نزدیک  
جائز ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ شرط ہے کہ دونوں گواہ دونوں عاقدین کا کلام متساوین فت حتی کہ اگر ایک نے سا بھر دوسرے کو گواہ  
یا کسی نے چلا کر سنا یا تو جائز نہیں حتی کہ سننا متا واقع ہو۔ ق۔ پہلے اور گونگے کی گواہی جبکہ سنا ہو جائز ہے۔ ع۔ سوتے ہو  
اور بالکل بہرے کی نہیں جائز۔ ق۔ اور گواہوں کا سننے کے ساتھ میں سمجھنا بھی شرط ہے ہی ظاہر۔ ق۔ اور یہی صحیح ہے۔ الجوز  
ست نشہ کی گواہی جبکہ نکاح سمجھیں جائز ہے اگرچہ ہوش کے بعد یاد نہ ہو الخزانہ۔ ایک نے لوگوں کو عورت کے باپ کے پاس  
سگنی کو بھیجا۔ باپ نے کہا کہ میں نے اسکو تزویج کیا اور لوگوں میں سے ایک نے بھیجے والے کی طر سے قبول کیا تو نکاح  
منقذ ہو گیا یہی صحیح ہے محیط۔ اگر اللہ تعالیٰ و رسول اللہ صلعم کی گواہی پر نکاح کیا تو جائز نہیں ہے النجاشی غائبہ عت  
کی شناخت کے لیے گواہوں کو اسکا نام مع باپ و دادا کے نام کے بتلانا ضروری ہے یہی صحیح و اسی پر فتویٰ ہے۔ المغنمات۔  
عورت نے وکیل کیا بھر وکیل نے اس عورت و شوہر اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح کر دیا تو جائز ہے الذخیرہ۔ واضح  
ہو کہ عورت نے فلان مرد کے نکاح میں اپنے آپ کو دیا یا ولی یا فصولی نے نکاح کیا اور فلان مرد غائب ہو اسکی طرف سے  
کسی فصولی نے عقد قبول کیا اور گواہوں نے سنا اور گواہ کیے گئے پھر اس مرد کو خبر پہنچی اور اسنے اجازت دی حالانکہ  
اسوقت گواہ نہیں ہیں تو جائز ہے۔ الحاصل گواہوں کا حاضر ہونا ایجاب و قبول کے وقت شرط ہے۔ اور اگر اسوقت گواہ نہ تھے  
پھر جب مرد نے اجازت دی اسوقت گواہ حاضر ہیں تو عقد جائز نہ ہوگا کافی البدائع۔ (قاعدہ) اگر عورت کو کسی مرد سے یہ  
خوف ہو کہ شاید بعد نکاح کے یہ نان نفقہ سے غفلت کرے اور طلاق بھی نہ دے تو چاہیے کہ یوں کہے کہ میں نے اپنے نفس کو بھر  
نکاح میں اس شرط پر دیا کہ امر طلاق کا اختیار میرے قبضہ میں ہے جب چاہوں اپنے آپ کو تجھے طلاق دیدوں یا میرے قبضہ  
میں ہے جبکہ تو مجھے نان و نفقہ نہ دے یا مانند اسکے تو جب مرد اس ایجاب کو قبول کر گیا تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جائیگا  
لیکن چاہیے کہ عورت خود پہلے یہ کلام عقد کہے کافی فاضلان۔ نکاح میں شرط اختیار اور اختیار الراجعة اور اختیار العیب کسی کو

۱۱  
نہ ہونے کی  
عورت کا نام  
جائز ہے وغیرہ  
ع۔ یہ قول  
عقد از غفقت  
بیت بعید  
نفع ۱۰۰



کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا بلکہ نکاح جائز اور غلط باطل ہے۔ اسی طرح اگر فوری یا بکارت یا بائعہ یا تون کی تندرستی یا شہری یا روستا یا اپنے باپ کی پسندیدگی شرط کی و نکاح جائز اور کوئی شرط ثابت نہ ہوگی۔ ان کفر ہونا اور عین اور خصی کا اختیار حاصل ہونا بلا شرط حاصل ہوتا ہے۔ محمہ۔

**فصل فی بیان المحرمات**۔ یہ فصل ان عورتوں کے بیان میں جو حرام کی گئی ہیں فت النکاح کی شرط سے یہ کہ محل قابل نکاح ہو پس اس فصل میں ان عورتوں کو حیدر کر دیا جو قابل نکاح نہیں اور وہ دو قسم ہیں اول وہ کہ دائمی حرام ہیں کبھی قابل نکاح نہ ہوگی مانند ان بہن وغیرہ کے اور مانند زوجہ کے ساتھ اسکی بہن جمع کرنے کے اور دوم وہ کہ بفصل حرام ہیں اور کبھی حلال ہو سکتی ہیں جیسے غیر کی منکوحہ یا مستعدہ اور جیسے سوا کے کتابیہ عورت کے ہندو یا مجوسی عورت جو بعد اسلام کے جائز ہے۔ بھر محرم ہونے کے سات اسباب ہیں۔ قرابت خاصہ و نکاحی رشتہ و رضاعت یعنی دودھ پلائی اور جمع کرنا و مالک ہونا اور کفر۔ اور آزادہ عورت پر باندی کا نکاح میں لانا۔ اسی ترتیب سے کتاب میں مذکور ہیں اور اسی قسم سے مطلقہ مغلطہ یعنی تین طلاق دی ہوئی اور غیر کی نکاحی متعلقہ ہے۔ یہ سب عورتیں جو وہ ہیں سات سببی اور سات سببی ہیں۔ مع۔ قال لا یحل للرجل ان یتزوج یا مسفر یا ما کہ حلال نہیں مرد کو کہ نکاح باندی سے اپنی ان سے فت جس عورت کے پیش سے پیدا ہوا ہے۔ ولا حیداتہ اور نہ اپنی حیدات سے۔ من قبل الرجال والنساء جو کہ مردوں کی طرف سے ہوں اور عورتوں کی طرف سے ہوں فت مردوں کی طرف سے یہ کہ باپ کی مان اور پرداد کی مان اور پرداد کی مان علیٰ ہذا القیاس یہ وادیان دائمی محرمات ہیں اور عورتوں کی طرف سے یہ کہ مان کی مان اور نانی کی مان اور پر نانی کی مان علیٰ ہذا القیاس یہ تاہن دائمی محرمات ہیں۔ لقولہ تعالیٰ حرمت علیکم اہما تکم و ما تکم الا یہ بدیل اس قول الہی سبحانہ تعالیٰ کے کہ حرمت علیکم اہما تکم آخر تک فت یعنی نمبر حرام کی گئیں تمہاری ماہین اور تمہاری بیٹیاں آخر تک۔ رہا یہ وہم کہ آیت میں دادی نانی کا ذکر کہاں ہے تو فرمایا۔ والجدات اہما اور جدات بھی ماہین ہیں۔ اذ الام ہو الاصل لغتہ اس لیے کہ لغت میں ام وہ کہ جو چڑھو فت پس اہما تکم کے معنی یہ کہ وہ عورتیں جو تمہاری اصل و جڑ ہیں پس کل حیدات داخل ہیں و علیٰ ہذا آیت سے جدات کی حرمت منصوص ہے۔ او تثبت حرمتہن بالا جماع یا اجماع است کی دلیل سے جدات کی حرمت ثابت ہوئی فت تو قطعی حرمت بہر حال ثابت ہوئی۔ ولا ینتہ۔ اور نہ بیٹی کے ساتھ فت جو اسکے نطفہ سے اسکے جگر کا ٹکڑا ہے۔ لما تلو لہ بدیل اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کر دی فت اور بیٹوں کی بیٹیاں اور بیٹیوں کی بیٹیاں بھی قطعاً حرام ہیں لہذا فرمایا۔ ولا ینتہ ولده وان سفلت اور نہ اپنے فرزند کی بیٹیوں کے ساتھ اگر چہ نیچے درج پر ہوں فت فرزند بیٹا و بیٹی پس ان میں سے کسی کی بیٹی سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے اگرچہ بہنے کی بیٹی یا نواسے کی بیٹی یا انکے بیٹیوں کی بیٹیاں یا کسی اولاد کی بیٹیاں کتنی ہی نیچے درج پر ہوں۔ سب قطعاً حرام ہیں للاجماع بدیل اجماع امت کے فت اور متقدمین مشائخ کے نزدیک قولہ تاملے بنا تکم میں آخر درج تک اولاد داخل ہیں اور آیت کی دلیل نہیں تو اجماع میں کل کا اجماع ہے۔ ولا باختہ ولا ینتہ اختہ اور نہیں حلال ہے اپنی بہن کے ساتھ اور نہ بہن کی بیٹیوں کے ساتھ فت خواہ بہن مان و باپ دونوں کی طرف سے ہو جسکو سگی بہن بولتے ہیں خواہ مان کی طرف سے یعنی مان ایک اور باپ دو ہیں یا باپ کی طرف سے یعنی باپ ایک اور مان دو ہیں یہ سب شرعاً بہان مثل حقیقی کے ہیں ان میں سے کسی کی بیٹی سے بھی اگرچہ کتنے ہی نیچے درج پر ہو نہیں جائز ہے۔ ولا ینتہ اختہ اور نہیں حلال ہے بھائی کی بیٹیوں کے ساتھ فت خواہ بھائی حقیقی ہو یا باپ کی طرف یا مان کی طرف سے بیٹیاں چاہے کتنی ہی نیچے درج پر ہوں۔ ولا ینتہ اور حلال نہیں اپنی بھوپھی سے فت خواہ باپ کی بہن یا باپ یا مان کی بھوپھی خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا مان کی طرف سے چاہے کتنی اور بھوپھی۔ ولا ینتہ اور حلال نہیں اپنی خالہ کے ساتھ فت مان کی بہن یا مان یا باپ کی خالہ خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا مان کی طرف سے

کتنی ہی اونچی ہو۔ لان حرمین منصوص علیہا فی ہذہ الآیۃ کیونکہ انکا حرام ہوا اس آیت میں منصوص ہوتا ہے۔  
 علیکم امہانکم وبناتکم وبنات الاخ وبنات الاخت آخر تک چنانچہ نقل ہوگی۔ وتمدخل فیہا العمارات  
 المتفرقات۔ اور امین داخل میں سب بچہ بچیاں جو متفرقہ ہیں۔ ان باب سے حقیقی بچہ بچی اور فقط باب سے علانی  
 بچہ بچی اور فقط مان سے۔ خیانی بچہ بچی۔ و الخالات المتفرقات۔ اور خالاتین جو متفرقہ ہیں۔ ان کی حقیقی بہن اور  
 علانی اور خیانی۔ و بنات الاخ و بنات الاخت۔ اور متفرقہ بھائیوں کی بیٹیاں۔ حقیقی بھائی و علانی و خیانی سب کی  
 بیٹیاں حرام ہیں جبکہ توضیح گزری۔ لان جتہ الاسماء عاتہ کیونکہ اسم کی جت عام ہوتی۔ واضح ہو کہ ہمارے دیار میں  
 چچا زاد بہن اور ماموں زاد و خالہ زاد بھی بہن کہلاتی ہیں لیکن شرع میں یہ سب حلال ہیں کیونکہ بیٹ بدل گیا یوں ہی انکی  
 بیٹیاں بھی حلال ہیں۔ لیکن اگر چچا زاد بھائی کے تحت میں اس کے بھائی کی بیٹی ہو تو اس سے جو بیٹی ہو وہ بھی اسوجہ سے  
 حرام ہے کہ وہ اس کے بھائی کی دختر و دختر و فاضلہ۔ اب رشتہ والیان محرات بیان فرمائیں۔ و لا بام امراتہ التی دخل  
 بالہما اولم یدخل اور تزویج نہیں حلال ہے اپنی چورہ کی مان سے خواہ اسکی بیٹی سے دخول کیا ہو یا نکاح ہوتا ہے۔ یعنی  
 جس عورت سے نکاح کیا اسکی مان خالی نکاح ہی سے ابدی حرام ہو جاتی ہے اگرچہ اس جو رو کا منہ بھی نہ کھیا بلکہ طلاق دیدیا  
 بشرطیکہ نکاح صحیح ہو نہ فاسد محیط السخری۔ بقولہ تعالیٰ و اجماع نساکم کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و اجماع نساکم  
 یعنی تمہاری جو روؤں کی مائیں تمہارے حرام ہیں۔ من غیر قید الدخول بغیر دخول کے قید کے۔ یعنی یہ قید نہیں لگائی کہ جو رو  
 سے دخول بھی کیا ہو بخلاف اسکے اگر ان سے نکاح کیا تو بغیر دخول کے بھی حرام نہیں ہوتی حتیٰ کہ اگر بعد نکاح کے بغیر دخول کے  
 طلاق دیدے تو جائز ہو کہ اسکی بیٹی سے نکاح کرے اگر عورت سے فاسد نکاح کیا تو ایسے نکاح سے اسکی مان حرام نہیں حتیٰ کہ  
 عورت سے دخول واقع ہو تب حرام ہو جائیگی البھر۔ و لا بنات امراتہ التی دخل بہا۔ اور نہیں حلال ہے نکاح اپنی  
 جو رو کی بیٹیوں سے جس جو رو کے ساتھ دخول کر لیا ہو۔ لثبوت قید الدخول بالنص کیونکہ دخول کی قید بعض ثابت ہے  
 و قال تعالیٰ و لا یحلکم اللاتی فی جورکم من نساکم اللاتی دخلتمہن یعنی اور تمہارے حرام کی گئیں تمہاری ربیبہ لڑکیاں جو تمہارے  
 گودوں میں پرورش میں ہیں تمہاری ایسی جو روؤں سے جنکے ساتھ تنہ دخول کر لیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو رو جس لڑکی کے ساتھ  
 خاوند سے ساتھ لاوے وہ حرام ہے بشرطیکہ جو رو سے بعد نکاح کے دخول کر لیا ہو خانہ لم تکنوا دخلتمہن فلا جناح علیکم۔  
 پھر اگر تنہ ان جو روؤں سے دخول کیا ہو تو تمہارے گناہ نہیں یعنی چاہو اس عورت کی لڑکی سے جو ساتھ لائی ہے نکاح کر لو پس  
 حاصل یہ کہ ربیبہ حرام ہے بشرطیکہ اسکی مان سے دخول کر لیا ہو اور دخول سے حقیقی و طبعی یا داعی مثل سانس نظر بشہوت مراد ہو  
 اور یہاں خلوت صحیحہ بجائے طبعی نہیں کہانی الذخرۃ ۵۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بھی تو قید ہے کہ ربیبہ وہ حرام کی گئیں جو تمہاری بہن  
 میں ہوں حتیٰ کہ اگر جو رو اپنی لڑکی کو کہیں اپنے گنہ میں رکھے اور خاوند دوم کی پرورش میں نہ لاوے تو وہ اس خاوند پر حرام  
 نہ ہو۔ جواب یہ کہ گود کی پرورش کا ذکر فقط شفقت کے لیے اور عادت کے طور پر ہے اور مان مدخل ہونے کے بعد ربیبہ مطلقاً  
 حرام ہو جاتی ہے۔ سوا رکانت فی حجرہ او فی حجر غیرہ۔ خواہ وہ اسکی مان کے خاوند کے گود میں پرورش پاتی ہو یا کسی  
 دوسرے کی پرورش میں ہو۔ لان فکر الحرج خیر منخرج العادة لا يخرج الشرط۔ کیونکہ گود میں پرورش کا ذکر بطور  
 عادت بیان ہوا نہ بطور شرط۔ ولہذا استغنی فی موضع الاحلال بنفی الدخول اہر اسی واسطے حلال کرنے کی جگہ میں  
 فقط دخول نہولے پر اکتفا کیا۔ یعنی آگے جو فرمایا کہ خانہ لم تکنوا دخلتمہن فلا جناح علیکم۔ اس میں ربیبہ کا حلال ہونا  
 اس شرط پر رکھا کہ اسکی مان سے دخول کیا ہو اور یہ قید نہیں لگائی کہ تمہارے حجر میں بھی نہ کیونکہ حجر میں ہونا کچھ شرط نہیں تھا  
 قال و لا بامرأة ابیہ و اجدادہ۔ اور حال نہیں تزویج کرنا اپنے باپ کی جو رو اور اجداد کی جو روؤں سے۔ یعنی اسکی مان

چونکہ اس میں  
 قید نہیں ہے  
 کہ وہ اسکی  
 مان سے دخول  
 کرے

وجہ کے سواے جو عورتیں کہ باپ یا اجداد کی جو رو ہوں وہ سب بھی اس پر دائمی حرام ہیں۔ بقولہ تعالیٰ ولا تنکحوا ما نکح اباؤکم بدیل قولہ تعالیٰ ولا تنکحوا الخ یعنی اور ست نکاح میں لاؤ ایسی عورتوں کو جنکے ساتھ تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہے۔ فہم جبرئیل جبرئیل ہر پس دادا و نانا کی جو روین حرام ہوئیں۔ ولا بامراۃ ابنہ و بنی اولادہ اور نہین حلال تزویج کرنا اپنے پسری جو رو اور اولاد کے بیٹوں کی جو روؤں سے۔ فہم چنانچہ دختر کا بیٹا جس سے نکاح کرے وہ ناجائز حرام ہے اسی طرح چاہے کتنے نیچے درجہ کے ہوں۔ بقولہ تعالیٰ وحلائل ابناؤکم الذین سن اصلا بکم۔ بدیل قولہ تعالیٰ وحلائل الخ یعنی اور تم پر حرام کی گئیں جو روین تمہارے بیٹوں کی جو تمہاری پشت سے ہوں۔ فہم خواہ پسر نے وطی کی ہو یا نہین محیط الشری اگر وہ ہم کہ جب پشت سے ہونے کی قید ہے تو چاہیے کہ رضاعی پسر کی جو رو حلال ہو جواب دیا کہ ذکر الاصلاب لا سقط اعتبار التبنی۔ پشت کا ذکر واسطے تبنی کا اعتبار گرانی کے ہے۔ فہم یعنی اگر کسی اجنبی کو بیٹا بنایا تو پھر صرف منہ کا بول ہے حقیقت میں وہ بیٹا نہین ہے۔ حتیٰ کہ وہ منہ بولا اس شخص کی جو رو سے جو مطلق ہو چکی ہے چاہے نکاح کر لے یوں ہی اسکی جو رو وہ خیر جو اسکے نکاح میں نہواں اس سے یہ تبنی چاہے نکاح کر لے کیونکہ وہ بیٹا کچھ پشت سے نہین اور نہ دودھ سے مثل نسب کے ہے تو صلب کی قید اسکی گرانی کو ہے۔ لا لا حلال حلیۃ الابن من الرضاۃ رضاعی بیٹے کی جو رو حلال کرنے کے لیے نہین ہے۔ فہم خلاصہ یہ کہ اصلا بکم سے بیٹوں کی قید لگائی کہ تمہارے پشت سے ہوں تو بغیر پشت کے صرف دوطع کے بیٹے رہے ایک رضاعی اور دوسرے وہ کہ جنکو تبنی کیا ہو لیکن حدیث سے معلوم ہوا کہ رضاعی بیٹا بمنزہ نسب کے ہے تو معلوم ہوا کہ منہ بولا بیٹا خارج کیا کہ اسکی جو رو حلال ہے۔ (فرع) وطی سے حرمت مصاہرت مطلقاً ثبوت ہو جاتی ہے خواہ وطی بطور حلال ہو یا حرام ہو بشرطیکہ بالیقین فرج میں ہو اور یہی نظر بشہوت وغیرہ کا حال ہے۔ فہم۔ ولا بامہ من الرضاۃ اور نہین جائز ایسی ماں سے جو دودھ کی وجہ سے ہو۔ پس جبکہ دودھ پیا وہ ماں اور اسکی ماں علیٰ ہذا اور پر تک کسی سے نکاح جائز نہین۔ ولا باختہ من الرضاۃ۔ اور نہ ایسی بہن سے جو دودھ کی وجہ سے ہو۔ فہم خواہ رضاعی ماں کی نہی نہی یا اسکی رضاعی بیٹی ہو دونوں اسکی بہن ہیں۔ بقولہ تعالیٰ واماؤکم اللاتی ارضعکم واماؤکم من الرضاۃ بدیل قولہ اؤی عزوجل واماؤکم الخ یعنی تمہارے گائیں تمہاری مائیں جنہوں نے تمکو دودھ پلایا اور تمہاری بہنیں جو رضاعت کی وجہ سے ہیں۔ ولقولہ علیہ السلام یحرم من الرضاۃ ما یحرم من النسب۔ اور بدیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہ حرام ہوتی ہے جو بہ رضاعت کے جو حرام ہوتی ہے نسب سے۔ فہم تو رضاعت مثل نسب کے حرام کرنے والی ہے سواے بعض مستثنیٰ کے جو کتاب الرضاۃ میں آئیگی اور نسبی ماں و بہن و نسبی پسر کی جو رو وغیرہ حرام ہیں یہی سب جو بہ رضاعت کے حرام ہیں اور یہ حدیث صحیحین میں ابن عباس و عائشہ رض سے مروی ہے۔ واضح ہو کہ رضاعت کی حد دوبرس چھ مہینہ کے اندر ہے اگرچہ ایک چھانچہ ہو خواہ عمدہ ہو یا سہو سے کسی طرح دودھ بیٹ میں جاوے۔ اور تمام کلام کتاب الرضاۃ میں ہے۔ م۔ ولا یکم جمع بین اختین نکاحاً ولا بملک یملک و طیبہ اور حلال نہین جمع کرنا دو بہنوں کا بطریق نکاح کے اور نہ ملک رقبہ کے ساتھ ازراہ وطی کے۔ فہم یعنی دو بہنوں کا جمع کرنا دو طریق سے ہوتا ہے اول یہ کہ دو بہنوں سے ایک ساتھ یا آگے پیچھے نکاح کرے پس یہ نکاح ہی جائز نہین ہے حتیٰ کہ دونوں کا ایک ساتھ عقد مطلق ہے اور اگر آگے پیچھے ہو تو اول کا نکاح صحیح اور دوم کا باطل ہے دوسری صورت یہ کہ ملک میں دو لونڈیاں جو دونوں نہین ہیں جمع کرے پس دونوں کو جمع کرنا ملک میں جائز ہے مگر دونوں سے طیبہ کرنا نہین جائز ہے پس حاصل یہ ہوا کہ دو بہنوں کا جمع کرنا ازراہ نکاح کے نہین جائز ہے تو وطی کہان۔ اور دو بہنوں کا ملک میں جمع کرنا ازراہ وطی نہین جائز ہے اور مالک ہونا جائز ہے۔ بقولہ تعالیٰ وان جمعوا بین الاختین بدیل قولہ تعالیٰ وان جمعوا یعنی اور تم پر حرام کیا گیا یہ کہ تم جمع کرو دو بہنوں میں۔ فہم یعنی نکاح۔ ولقولہ علیہ السلام من کان یومن بالله والیوم الآخر

فلا یحییٰ ماہ فی رحمہم اختین۔ اور بدیل قول حضرت مسلم کہ جو شخص ایمان لایا ہو اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور روز آخرت پر توم  
اینا پانی دو بہنوں کے رحم میں ہرگز جمع نہ کرے۔ یہ حدیث تو ثبوت نہیں ہوئی لیکن حدیث فیروز الدیلمی میں اپنے پاس  
روایت کی کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آیا اور عرض کیا کہ میں اسلام لایا اور میرے تحت میں دو بہنیں ہیں  
فرمایا کہ تو دونوں میں سے ایک کو پسند کر لے الحدیث رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ وابن حبان فی الصحیح اور حدیث ام حبیبہ  
رضی اللہ عنہا جو صحیحین میں ہے صریح ہے۔ پھر واضح ہو کہ نکاح میں جو عورت موجود ہے اسکی بہن سے نکاح باندھا تو باطل ہے منعقد  
نہوگا۔ فان تزوج اخت امہ لہ قدر طہما صح النکاح۔ اور اگر نکاح باندھا اپنی ایسی باندی کی بہن سے جس باندی سے  
وطی کر چکا ہے۔ (بلکہ بہن) تو نکاح صحیح ہو جائیگا۔ صورت یہ کہ اس باندی کی بہن کسی شخص کی ملوکہ ہو اسکی اجازت سے  
اسکے ساتھ نکاح کیا تو صحیح ہوگا۔ بحدورہ من اہلہ مضائقہ الی محلہ کیونکہ یہ نکاح صادر ہوا ایسے عائد سے جو اسکی بیات کثرت  
در حالیکہ وہ محل نکاح کی طرف مضات ہے۔ یعنی یہ مرد نکاح کرنے کی بیات رکھتا اور وہ باندی جو غیر کی ملوکہ ہو محل نکاح ہے تو  
نکاح منعقد ہوا۔ اور اس باندی کی بہن جو نکاح کی ملوکہ ہو اس نکاح کو روک نہیں سکتی بخلات اسکے اگر منکوحہ ہوتی تو روکتی  
چنانچہ فرق معلوم ہوگا۔ واذاجاز لا یطأ الا مہتر۔ اور جب نکاح جائز ہو گیا تو وہ اس باندی کو وطی نہ کرے۔ بشرطیکہ نکاح  
فاسد نہ ہو۔ وان لم یطأ المنکوحۃ اگرچہ اسنے ہنوز منکوحہ سے وطی نہ کی ہو غرض کہ یہ نکاح ہی مانع ہو گیا کہ اب ملوکہ باندی  
سے وطی نہ کرے۔ لان المنکوحۃ موطوءۃ حکما کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا گیا ہو وہ حکم میں وطی کی ہوئی کی ہو جاتی ہے۔ حتیٰ  
وطی کے لئے اپنا استحقاق رکھتی ہے اسی سے کئی منکوحات میں باری واجب ہے اور ملوکہ کو یہ استحقاق نہیں ہوتا۔ بحاصل جب  
نکاح ہو چکا تو مرد نکاح کو اپنی ملوکہ سے وطی نہ کرے۔ ولا یطأ المنکوحۃ۔ اور اس منکوحہ سے بھی وطی نہ کرے۔ بلجمع۔ بوجہ جمع کے  
الا اذا حرم الموطوءۃ علی نفسه بسبب من الاسباب۔ مگر جبکہ موطوءۃ کو اپنے اوپر کسی سبب سے حرام کر لے۔ ف شلایع یا سبب  
کے ساتھ یہیہ وحدۃ کرے یا اسکو سکا تہ کرے۔ رہا یہ کہ خالی عدم اس امر کا کہ وطی نہ کرنا کچھ نہیں ہے کما فی السروجی ۵۔ م۔ ب۔ ب۔  
جب باندی موطوءہ کو حرام کر لیا تو۔ فحکم لھا المنکوحۃ اب منکوحہ باندی سے وطی کرے۔ لعدم الجمع وطی کیونکہ وطی کی راہ سے دو  
بہنوں کا جمع کرنا نہیں رہا۔ بلکہ ایک طرف ملک میں ہے مع حرمت وطی اور دوسری وطی میں ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ اپنی  
ملوکہ سے وطی کرنے کے بعد اسکی بہن سے جو غیر کی ملوکہ ہے نکاح کیا۔ ویطأ المنکوحۃ ان لم یکن وطی الملوکۃ لعدم الجمع وطی۔ اور  
اگر ملوکہ سے وطی نہیں کی ہو تو منکوحہ سے وطی کرے کیونکہ وطی کی راہ سے جمع نہیں ہے۔ اذالمروطوءۃ لیست موطوءۃ حکما۔ ہوا  
کہ ملوکہ باندی حکما موطوءہ نہیں ہے۔ تو نہ حکما موطوءہ ہوئی اور نہ وہ حقیقہ وطی کی گئی پس صرف منکوحہ سے وطی کرے۔ فان  
تزوج اختین فی عقدین۔ پس اگر کسی مرد نے تزویج کیا دو بہنوں کو دو عقد میں۔ اگر ایک عقد میں دونوں کو اپنے نکاح میں  
لیا تو نکاح باطل اور دونوں کو چھوڑ دے اور کوئی حکم مہر وغیرہ کا نہیں اور اگر بعد دخل کے چھوڑا تو ہر ایک کے لیے مہر سمی و مہر المثل سے  
جو کم ہو لیگا۔ الخیرات ۵۔ اور اگر دو عقد میں لیا تو جو پہلی ہوا اسکا نکاح باطل ہے اگر معلوم ہو تو ابھی چھوڑا۔ واجب ہے اور کوئی حکم لازم نہ ہوگا  
اور اگر بعد دخل کے چھوڑے تو سبھی بغل سے کم لیگا اور اگر یہ صورت ہو کہ دو عقد میں لیا۔ ولا یدری ایہما اولی۔ اور یہ دریافت نہیں ہوتا  
کو پہلی کون ہے۔ تو شوہر کے بیان پر رکھا جائیگا شرح المطاویٰ ۵۔ اگر اسنے کہا کہ مجھے بھی نہیں معلوم تو۔ فرق بینہ و بینہما توقاضی اس  
مرد اور دونوں عورتوں میں جدائی کرے۔ یہ جدائی طلاق بائن ہے۔ لان نکاح احد لھا باطل یقین۔ کیونکہ دونوں میں سے  
ایک نکاح بالیقین باطل ہے۔ صرف یقین نہیں معلوم کہ کون پہلی ہے۔ ولا وجہ الی التخصیص اور معین کرنے کی کوئی راہ  
نہیں۔ لعدم الاولویۃ۔ کیونکہ اولویت نہیں۔ ولا الی التفضیل مع التجمیل۔ اور نہ جہالت رکھنے کے ساتھ نکاح نافذ کرنے کی  
کوئی راہ ہے۔ لعدم الفائدہ۔ یہیہ سوجہ سے کہ فائدہ نہیں۔ اول لضرر۔ یا سوجہ سے کہ ضرر ہے۔ حتیٰ کہ مرد پر دونوں کے لیے ایک نفقہ



لازم ہوگا اور کسی سے وطن نہیں کر سکتا اور دونوں میں ایک نفقہ پر بسر کر لگی اور یہ مرد و عورتوں سب پر ضروری تعیین التفريق پس جدائی کرنا متعین ہو گیا۔ ولہذا نصف المهر اور دونوں کے لیے آدھا مهر لیا گیا جبکہ نکاح میں مہربان ہوا ہو اور دونوں کا مهر مساوی ہو۔ اور اگر مہربان نہ ہو تو ایک متعہ و دونوں کو لیا گیا اور اگر مہر مختلف ہو مثلاً چھ سو ایک کا اور آٹھ سو دوسرے کا تو دونوں ملا کر نصف سات سو دونوں کو لیا گیا۔ لائنہ وجب للاولیٰ منہما والاعدست الاولیٰ لہ لہجہ بالاولیۃ فیہ صرف الیہما۔ کیونکہ یہ نصف فقط پہلے کے واسطے دونوں میں سے واجب آیا اور پہلی معلوم نہونے سے اسکے استحقاق میں ایک بڑھ کر نہیں تو وہ دونوں کی طرف بھجے گا۔ وقیل لا بد من دشوی کل واحدۃ منہما انہما الاولیٰ۔ کہا گیا کہ ضرور ہے کہ دونوں میں ہر ایک کی طرف سے دعویٰ ہو کہ وہ پہلی ہے۔ فہذا کہ غلیہ کو اسے دعویٰ بردیا جاوے۔ والا اصطلاح بھلائیہ المستحقہ۔ یا دونوں باہم صلح کریں کیونکہ استحقاق والی معنوں میں ہر طرف سے چونکہ ہر ایک جمعہ میں شہبہ ہے کہ وہ دوسری کا ہو اور مرد کو بھی روا نہیں کہ مستحقہ کا حق دوسری کو دیے لہذا یا تو ہر ایک مدعی ہو یا دونوں صلح کر لیں اور اگر ہر ایک نے گواہ دیے کہ یہی پہلی ہے تو بلا تردید میں بالاتفاق نصف میں دونوں مساوی ہیں الیٰ کافی ہے۔ پھر اگر بعد دخول دونوں کے تفریق کی گئی تو ایک کے لیے نہر کمال اگر کسی ہو یا مہر المثل کمال ہے اور دوسری کے لیے مہر مثل اور عقرب میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا پھر مہر کمال اور یہ فقر دونوں ملا کر ہر ایک کو نصف نصف دلا یا جاوے سادہ یہی حکم عام میں جنکا باہم جمع کرنا حرام ہے۔ پھر بعد تفریق کے جس سے چاہے نکاح کرے اور مدخل ہو تو بعد انفکائے حدت کے الرطبی مات۔ ولہ جمع بین المرأة وعتما او خالتہا وابتہا اخیہا وابتہا اختہا۔ اور نہیں جمع کیا جاوے در میان عورت اور اسکی بھوپھی یا خالہ یا بھئی یا بہن کی بیٹی کے۔ کیونکہ یہ عورت اپنے بھائی کی بیٹی کی بھوپھی ہے اور بہن کی دختر کی خالہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا تنکح المرأة علی عمتہا ولا علی خالتہا ولا علی ابنتہ اخیہا ولا علی لہنتہ اختہا۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نکاح میں نہ لائی جاوے عورت اپنی بھوپھی پر اور نہ خالہ پر اور نہ بھائی کی دختر اور نہ بہن کی دختر پر۔ رواہ البخاری و مسلم والنسائی و ابو داؤد و الترمذی و ابن حبان من حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ و الطبرانی و ابن جلی من حدیث ابن عباس و اسلمہ ابو داؤد اور ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اور بوجہ کثرت طرق کے یہ حدیث مشہور ہے۔ لہذا باہم ہوا کہ قرآن میں یہ حرام نہیں تھے قرآن سے بڑھ کر جس دلیل سے پایا ہو وہ قطعی چاہیے خواہ متواتر یا مشہور حدیث ہو یا جامع ہو تو امام مہنف نے جواب دیا۔ و ہذا حدیث مشہور بخیر الزیادۃ علی الکتاب مشکۃ۔ اور یہ حدیث مشہور ہے کہ ایسی دلیل سے قرآن حکم بڑھانا جائز ہوتا ہے۔ بلکہ بعض روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صریح ہے کہ ایسا کرنے میں قطعیۃ الرحم ہے۔ جبکہ قطعیۃ الرحم قطعاً حرام تو ایسا کرنا حرام ہوا۔ الحاصل حدیث شریف میں چند عورتوں کا جمع کرنا ذکر فرما کر عام علت فرمائی کہ قطعیۃ الرحم کی صورت حرام ہے تو کلیہ حکم کل آیا یا نچھ فرمایا۔ ولا یجمع بین امرأتین لو کانت احدہما رجلاً لم یحرمہ ان یتزوج بالآخری۔ اور نہیں جمع کرے گا ایسی دو عورتوں میں کہ اگر ان میں ایک مرد ہو تو اسکو دوسرے سے نکاح کرنا جائز نہ ہوتا ہے یعنی دونوں طرف سے یہ بات ہو کہ ایک مرد فرض کرنے سے دوسری اسکو دائمی حرام ہو۔ لان الجمع منہما یفرض الی القطعیۃ کیونکہ ایسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا قطعیۃ الرحم کی جانب ہو چکا ہوگا۔ حالانکہ نانا کا نانا قطعی حرام ہے۔ والقرابۃ المحرمۃ للنکاح محرمہ للقطع۔ اور جو قرابت کہ باہمی نکاح کو حرام کرنے والی ہو وہ قطع رحم کو حرام کرنے والی ہے۔ فوجیب یہ دونوں سو میں باہم دشمن ہوئیں تو قطع ہوا۔ یہ بیان ان عورتوں کا جن میں محرمیت بوجہ قرابت ہو۔ ولو کانت المحرمۃ منہما بسبب الرضاع محرم لما رویتا من قبل۔ اور اگر دونوں عورتوں میں ایسی محرمیت بوجہ رضاعت کے ہو تو بھی جمع کرنا حرام ہے بدلیل اسکے جو ہم پہلے روایت کر چکے ہیں۔ یعنی حدیث کہ رضاعت سے وہ حرام ہوتی ہے جو نسب سے حرام ہوتی ہے۔ ولا باس بان یجمع بین امرأۃ و بنت زوج کان لہما من قبل اور رضائفہ نہیں کہ جمع کرے ایک عورت کو اور اسکے سابق شوہر کی دوسری عورت سے بیٹی کو۔ مثلاً ہندہ نے زید سے نکاح کیا اور زید کی

ایک دختر سکینہ اسکی عمر جو دس سے بڑھ کر نہ ہو ہندہ کو طلاق بائس دی پس بکرنے زید کی دختر سکینہ سے اور ہندہ سے نکاح کر کے جمع کیا تو کچھ منافقہ نہیں۔ لانه لاقرانہ بینہما ولا رضاع۔ کیونکہ ان دونوں میں نہ کچھ قرابت ہے اور نہ رضاعت ہوتی صرف سکینہ کے باپ کی جو کسی وقت ہندہ تھی اور داؤد غطفی نے روایت کی کہ عبد اللہ بن جعفر نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی دختر اور آپ کی ایک زوجہ سے نکاح کر لیا۔ علقہ البخاری اور کسی صحابی وغیرہم نے انکار نہیں کیا پس گویا جملہ اسی لیے اس مسئلہ میں فقہاء ائمہ شافعیین فتاویٰ کرتے ہیں کہ اگر مرد کا لڑکا ایک جوڑے سے ہو اور دوسری جوڑے سے ایک لڑکی دوسرے خاوند سے ہو تو عامہ علماء کے نزدیک لڑکا و لڑکی میں باہم نکاح جائز ہے۔ وقال زفر لایجوز۔ اور زفر نے کہا کہ یہ جمع نہیں جائز ہے۔ لان ابتداء الزوج لو قدر جما ذکر الاکل لہ التزوج بامرأة ایہ۔ کیونکہ عورت (ہندہ) کے شوہر (زید) کی دختر (سکینہ) کو اگر تو مرد فرض کرے تو اسکو اپنے باپ کی جوڑے (ہندہ) سے نکاح کرنا بھی حلال نہیں ہوتا۔ قلنا ہم کہتے ہیں فتاویٰ جواب میں کہ یہ بات صرف ایک طرف سے ہے اس لیے کہ۔ امرأة الاب لو صور تھا ذکر ا جائز لہ التزوج بہندہ۔ باپ کی جوڑے (ہندہ) کو اگر تو مذکر فرض کرے تو اس مرد کے لیے نکاح میں لانا اس دختر (سکینہ) کو جائز ہے فتاویٰ میں بیان یہ صورت ایک طرف سے حرم اور دوسری طرف سے نہیں ہے والشروط ان یصور ذلک من کل جانب۔ اور شرط (جمع حرام ہونے کی) یہ ہے کہ ایسی بات ہر طرف سے ہائی جاوے فتاویٰ لہذا کنز میں لکھا کہ جمع ایسی دو عورتوں میں حرام ہے کہ جس ایک کو مرد فرض کرے اور دوسری دائمی حرام ہو۔ پھر واضح ہو ہمارے نزدیک حرام وطی اور مطلقاً ایسی حلال چیزیں جو وطی تک پہنچانے والی ہیں مثل حلال و حقیقی وطی کے حرمت مصاہرہ ثابت کرتی ہیں چنانچہ دونوں مسئلہ بیان فرمائے۔ اقل بقولہ من زنی بامرأة حرمت علیہا و بنتھا۔ اور جس مرد کسی عورت سے زنا کیا تو عورت کی ماں و بیٹی اس مرد پر حرام ہو گئیں فتاویٰ میں مشہور قول مالک و اسحق ہے اور امام احمد سے دونوں پر ہیں اور یہی قول حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس و جابر و عمران و ابی بن کعب و عائشہ رضی اللہ عنہم و جمہور تابعین کا ہے۔ مفت۔ مان سے مراد اوپر کے اصول سے نالی دادی وغیرہ۔ اور بیٹی سے بیٹے کے فروغ جنکا ذکر نسب میں گزرا۔ وقال الشافعی الزنا لایوجب حرمة المصاہرہ۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ زنا کچھ حرمت مصاہرہ کا موجب نہیں ہے۔ لانهما نعمة۔ کیونکہ حرمت مصاہرہ ایک نعمت عظیمہ ہوتی۔ قال قتال فجعلہ نسبا و صہرا۔ یعنی آدمی کو قرابت کے تاتے والا اور دامادی کے شہرہ والا کر دیا۔ یہ احسانات کے شمار میں نعمت ہے۔ فلا تنال بالخطور تو یہ نعمت بذریعہ حرام ممنوع کے حاصل نہوگی فتاویٰ اور ابن عباس نے کہا کہ اگر اپنی جوڑکی مان سے زنا کیا تو اس پر حرام نہوگی کیونکہ حرام کچھ حلال کو حرام نہیں کر سکتا کہانی البخاری۔ اسی طرح نالی اس عورت کی بیٹی حلال ہے جس سے زنا کیا ہو۔ اگرچہ یہ بیٹی اسی زانی کے لطف سے ہو کیونکہ لطفہ زنا کی کوئی حرمت نہیں تو بشرطاً یہ لڑکی اس زانی سے اجنبیہ ہو کیونکہ نسب کا کوئی حکم ثبوت نہیں کیا گیا۔ مگر زانیہ عورت سے جو لڑکا بوجہ زنا کے پیدا ہوا وہ اگرچہ نسا سے ہو مگر اسکا بیٹا قرار پادیا جیسا کہ عورت اس لڑکے سے نکاح نہیں کر سکتی اور تمام نسب محرمات کا اس سے ثابت ہوگا۔ اور فرق زانی و زانیہ میں یہ ہے کہ زانی سے تو دختر کا لطفہ جدا ہوا تھا اور زانیہ سے لڑکا پیدا ہوا۔ تلخیص القضا فی۔ ولس ان الوطی سبب البحر میتہ بواسطۃ الولد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ وطی کرنا جوڑے ہوجانے کا سبب بذریعہ فرزند کے ہوجاتا ہے فتاویٰ یعنی داہلی و موطوہ بمنزلہ ایک شخص کے ہوجانے ہیں اگرچہ انکے وطی سے بچہ پیدا نہو کیونکہ وہ بچہ کا سبب ہے۔ حتی یفشا الی کل واحد منہما کلا۔ حتی کہ وہ بچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہوتا ہے۔ فتاویٰ کہتے ہیں کہ فلان مرد کا بچہ ہو اور کہتے ہیں کہ فلان عورت کا بچہ ہے۔ اگر دونوں بمنزلہ واحد نہو جاتے تو کچھ بچہ ایک کا اور کچھ بچہ دوسرے کا کہلائے۔ پس جب بمنزلہ واحد ہو گئے۔ فتصیر اصولہما و فروعہما کا اصول و فروعہ تو عورت موطوہ کے اصول و فروغ مانند مرد کے اصول و فروغ کے ہو گئے۔ وکذا لک علی العکس۔ اور یوں ہی اسکا اٹا فتاویٰ کہ مرد داہلی کے اصول و فروغ مانند عورت موطوہ کے

اصول و فروع کے ہو گئے۔ و الاستمتاع بالآخر حرام الا فی موضع الضرورة و ہی الموطورة۔ اور تمتع لینا اپنی جڑ کے ساتھ حرام ہے سو اسے اتنی جگہ کے جہاں ضرورت ہے اور وہ موطورہ عورت ہے فت توحس عورت سے وطی کرنے سے یہ بات حاصل ہوئی اُس سے وطی جائز نہیں باقی سب اصول یعنی مان یا پ نانی دادی نانا دادا وغیرہ اور سب فروع یعنی لڑکا لڑکی و پوتی و نواسی وغیرہ سب سے حرام ہوئی۔ اور واضح رہے کہ وطی میں دو لحاظ ہوتے ہیں ایک لحاظ اسطرح کہ حرام طور پر یہ فعل ہو یا حلال طور پر ہوا۔ دوسرا لحاظ اس فعل کا کیا نتیجہ ہے یعنی وطی کرنے سے کیا ثمرہ ہوتا ہے اور وہ بچہ پیدا ہونا۔ والوطی محرم من حیث انه سبب الولد لا من حیث انه زنا۔ اور وطی حرام کرنے والی اس راہ سے ہے کہ وہ بچہ کا سبب ہے نہ اس راہ سے کہ وہ زنا کے فت و حرمت مصاہرہ کی نعمت بلحاظ زنا کے نہ ہوئی جیسا کہ امام شافعی نے خیال فرمایا ہے۔ اور ما قول ابن عباس رضی اللہ عنہ تو اسکے معارضہ میں اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال موجود ہیں حتیٰ کہ انھوں نے فقط شہوت سے نظر کرنے میں حرمت مصاہرہ کا حکم دیا اور یہاں تو حقیقہ زنا کرنے کا مسئلہ ہے چنانچہ آئندہ آتا ہے اور قسطلانی رحم کی تقریر میں یہ امر عجیب ہے کہ اگر زنا سے لڑکی پیدا ہوئی تو زانی پر حلال ہے اور اگر لڑکا ہوا تو زانیہ پر حرام ہے اور فرق محض بیہوشی سو اسطرح کہ اللہ تعالیٰ نے خلقت کے نطفہ سے رکھی قال تسلی خلق من ماء افق۔ و دیگر آیات ہیں۔ تحقیق المقام یہ ہے کہ جو بچہ کسی مرد کے نطفہ سے ہو وہ اسکا بیٹا یا بیٹی ہے بدلیل حدیث راہب جسکا حاصل یہ کہ ایک عورت نے اسکو مبتلا سے غور کرنے کا بیڑا اٹھایا تھا آخر قابو نہ پایا تو چرواہے سے زنا کر کے پٹ رکھا یا اور لگوں کو دکھلایا جنھوں نے راہب کو مارا اور اسکا صومعہ کھود ڈالا۔ مرد نیک نے اس دودھ پیتے بچے سے خطاب کیا کہ اوجہ تیرا باپ کون ہے اللہ تعالیٰ نے بندہ صلح کی کراست پر اس شیرخوارہ کو گویا کیا اپنے جواب دیا کہ میرا باپ فلان چرواہا ہے۔ دیکھ لوگ خوشنک و نداشت سے اسکے پاؤں پر گرے۔ غرض کہ یہ حدیث صحیح بخاری میں موجود ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جو کسی نطفہ سے مخلوق ہو اسی کا فرزند بیٹا و بیٹی ہوتا ہے اور زبان عرب میں یہی معروف ہے نفث موافق بحديث صحيح ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے حرمت علیکم اہما تکم و بنا تکم الا یہ میں مطہون کو حرام کیا پس بیٹی موافق نفث و حدیث کے وہ بچہ مادہ جو مرد آدمی کے نطفہ سے مخلوق ہوئی خواہ نطفہ بطریق شرعی ڈالا ہو یا نہیں کیونکہ حدیث راہب میں چرواہے نے زنا سے نطفہ ڈالا تھا پھر وہ باپ اور یہ بیٹا ٹھہرا۔ مان فرق دونوں صورتوں میں بروجہ دیگر ہے وہ اسطرح کہ فرزند سے دو قسم کے احکام متعلق ہیں ایک بنظر ذات و خلقت اور دوم بنظر میراث و منفعت پس خارج ذات کے احکام و منافع بطریق نثر کے زانی کو نہیں لینے چنانچہ حدیث میں ہے کہ الولد للفراش و للعاهر الحجر یعنی فرزند تو فراش والے کا ہے اگر مرد زنا کار کو پتھر ہیں۔ معنی یہ کہ جس فرزند کے حق میں یہ احکام مشرب ہوں وہ فرزند ہوتا ہے جو صحیح فراش سے یعنی حلال شرعی سے پیدا ہوا خواہ بطور نکاح یا بطور ملک کے۔ اس سے یہ لازم نہیں کہ احکام ذاتی میں وہ فرزند نہ ہو حالانکہ حدیث راہب میں ہے کیا اور حرمت قرابت بوجہ ذات کے ہے اور بالاجماع جب وطی دختر سے واقع ہو تو مان حرام ہو جاتی ہے جبکہ نکاح ہو تو اسی جہت سے کہ وہ فرزند کا سبب ہے حتیٰ کہ جو فرزند پیدا ہو وہ باپ کا بچہ ہے اور جب بننے ثابت کر دیا کہ نکاح کو کچھ دخل نہیں بلکہ زنا سے پیدا ہو وہ بھی باپ کا بچہ ہے تو ثابت ہوا کہ بروطی موجب حرمت ہے کیونکہ اسکا کوئی فاعل نہیں کہ بچہ ہو تو وطی موجب حرمت مصاہرہ ہے نہ نہیں پس ثبوت ہو گیا کہ وطی سے حرمت مصاہرہ لازم ہو جاتی ہے اور جو بچہ پیدا ہو وہ بیٹا یا بیٹی ہوتا ہے اور اس سے قرابت محرمہ مستحق ہوتی ہے کیونکہ وہ بھی بیٹی ہے پھر اگر حلال طور پر ہو تو احکام میراث وغیرہ بھی ثبوت میں ورنہ نہیں اور اسکا کوئی فاعل نہیں کہ اگر بچہ پیدا ہو تو وطی کا اثر نہیں ہے پس وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت کیونکہ وہ قرابت محرمہ کا سبب ہے اور اسکا زنا یا حلال ہونا یہ فعل کی صفت ہے نہ اثر ذاتی حالانکہ جہت حرمت اسکا اثر ذاتی ہے۔ پس اگر زنا سے بیٹی پیدا ہوئی تو وہ زانی پر حرام ہے اور اسکی نانی اسکے باپ نانی پر حرام ہے اور اسطرح کل قرابت اور جمیع حرمت مصاہرات لازم ہیں۔ یہ تو مسئلہ اول کلیات

تھا۔ رہا مسئلہ دوم کہ وطی کے مانند جو چیزیں وطی کی جانب داعی و متباد کرنے والی ہوں وہ بھی منسل وطی کی حرمت معاہرت میں  
 کرتی ہیں تو فرمایا۔ ومن مستمہ امرأۃ اور جس مرد کو عورت نے مساس کیا ف خواہ حلال عورت تے یا حرام طور پر اور وہ  
 عمدہ یا خطا سے اور خواہ شرمگاہ میں یا دوسرے عضو کو بشرطیکہ عورت کا مساس کرنا۔ بشہوۃ۔ بشہوت پایا جاوے ف من  
 اقرار یا ظاہر ثمار کے خلاف اسکا یہ دعویٰ کہ شہوت سے نہ تھا سموع نہوگا کیونکہ ظاہر میں مساس بشہوت ہی اسی واسطے  
 عورت کی طرف سے فرض کیا یعنی عورت نے مرد کو شہوت کے ساتھ کہیں مساس کر لیا۔ حرمت علیہ اجماعاً و انتہاء۔ تو مرد پر  
 عورت کی مان و مٹی حرام ہوگئی ف یعنی حرمت معاہرہ پوری ثابت ہوگئی۔ وقال الشافعی لا تحرم۔ اور امام شافعی نے کہا  
 کہ نہیں حرام ہوگی ف واضح ہو کہ امام شافعی کا خلاف وطی حرام میں گزرا تو مساس حرام انکے نزدیک بدرجہ اولیٰ موجب حرمت  
 نہیں پس انکا خلاف صرف مساس حلال میں ہی اور اسکا ثمرہ یہ کہ زید نے ہندہ سے بعد نکاح کے جب تک وطی نہیں کیا تو اسکا  
 دیکر اسکی مان حلال ہی اور اگر زید و ہندہ میں سے کسی نے دوسرے کو شہوت سے مساس کیا یا فرج و ذکر پر نظر کیا تو ہمارے نزدیک  
 حرمت معاہرت ثابت ہوگئی اور امام شافعی نے کہا کہ نہیں ثابت ہوگی۔ م۔ و علیٰ ہذا الخلاف مستمہ امرأۃ لبشہوۃ۔ اور  
 اسی اختلاف پر حکم ہو مرد کا عورت کو شہوت سے مساس کرنا۔ و نظرہ الیٰ فرجہا۔ اور مرد کا نظر کرنا عورت کی فرج کی طرف  
 داخلی فرج میں۔ و نظرہا الیٰ ذکرہ عن شہوۃ۔ اور عورت کا نظر کرنا مرد کے ذکر کی طرف بشرطیکہ ہر ایک کی نظر شہوت کے ساتھ  
 ف میں خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک مساس شہوت سے اور نظر مذکور بشہوت سے حرمت معاہرہ منسل وطی کے ثابت ہوتی ہے اور  
 امام شافعی رحمہ کے نزدیک نہیں۔ لہٰذا ان المس والنظر لیسافی معنی الدخول۔ امام شافعی رحمہ کی دلیل یہ کہ مساس کرنا اور نظر  
 کرنا کچھ دخول کے معنی میں نہیں ہیں۔ ولہذا لا یتعلق بہما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال اور اسی وجہ سے  
 مساس و نظر سے روزہ فاسد ہونا اور احرام ٹوٹ جانا اور غسل واجب ہونا کچھ متعلق نہیں ہوتا ف یعنی اگر صوم میں بوسہ یا  
 شہوت کیا تو روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح نظر میں اور باقی احکام۔ فلا یلیحقان بہ تو مساس و نظر نہیں لاحق کیے جاویں گے وطی  
 کے ساتھ ف۔ حالانکہ وطی سے احرام و روزہ فاسد ہونا لازم آتا ہے۔ جواب یہ کہ اگر یہ احکام ثابت ہوتے تو مساس و نظر بھی حقیقی  
 وطی ہو جاتی اور ہم انکو حقیقہ وطی نہیں کہتے۔ ولنا ان المس والنظر سبب داع الیٰ الوطی۔ اور ہماری دلیل اسطرح کہ یہ مساس  
 کرنا و نظر کرنا ایک ایسا سبب ہے جو وطی کی جانب بلانے والا ہے۔ اور نفس کو رغبت دیتا ہے کہ متبادے وطی ہو جاوے حتیٰ کہ حدیث میں  
 فعل آنکھ وغیرہ کی وطی قرار دی اور شرمگاہ کو صرف تعقیق کرنے والی ٹھہرایا۔ تو معلوم ہوا کہ مساس و نظر کا فعل موافق حدیث کے  
 وطی حکمی ہے اور موافق ظاہر کے ایسا قوی سبب کہ وطی حقیقی کی جانب داعی ہے۔ فقیہان مقامہ فی موضع الاحتیاط۔ تو ہر ایک کے احتیاط  
 کے موقع میں بجائے وطی کے قائم کیا جائیگا۔ چونکہ یہ موقع بڑی احتیاط کا ہے لہذا مترجم توضیح کرتا ہے جس سے ہر ایک کو نگاہ رہنا چاہیے  
 کہ حرمت معاہرہ ثابت ہو جاتی ہے وطی سے مطلقاً خواہ حلال ہو یا شہوت سے یا زنا ہو۔ ف۔ اور مساس و نظر سے بشرطیکہ پس  
 بلا خلاف مس و نظر میں شہوت شرط ہے البدائع اور مرد و عورت میں سے ایک کی طرف سے شہوت ہونا کافی ہے الزلیلی۔ لیکن لایق  
 شہوت ہو اگرچہ بالغ نہو پس لڑکی نو برس کی ہونہ کم اور اسی پر فتویٰ ہے اور جولد کا ایسا کہ خواہش کرے و جماع کرے منسل بلانے کے ہے  
 ف۔ اور جو عورت بہت بوڑھی ہو کہ حد شہوت سے خارج ہوگئی اسکی وطی سے بھی حرمت معاہرہ ثابت ہو جائیگی بخلاف نو برس سے کم  
 لڑکی کے۔ الزلیلی۔ پھر مساس بشہوت اپنے محل میں کسی جگہ مساس کرے محرم ہے اگرچہ ناخن ہوں انخلاصہ اور اگرچہ بال جو بہت  
 سے شغل ہوں اور کہا گیا کہ مطلقاً اگرچہ نیچے لٹکے ہوں۔ اور یوں ہی بوسہ لینا و معانقہ کرنا اور سوائے فرج کے کہیں عضو تناسل پر گزرا  
 رہی نظر مذکورہ شہوت کے ساتھ فرج یا ذکر پر ہو۔ پھر یہ شہوت سے مساس یا نظر مذکور مطلقاً موجب ہے خواہ حلال ہو یا حرام خواہ عمدہ  
 اگرچہ نشہ میں ہو۔ خطا سے باین طور کہ شہوت سے جو رد پر ہاتھ ڈالنا چاہتا تھا ہاتھ جا کر اسکی بیٹی پر بیہوشی کی چھائی وغیرہ پر پڑا





کہ مجھے تیرے باپ نے وطی کی یا تیرے بیٹے نے شہوت سے ساس کیا اگر شوہر داسکا بیٹا نقدین کرے تو بامیہ نہ ملے۔ طس۔ ونح  
ہو کہ حرمت مصاہرہ طاری ہونے میں نکاح مرتفع نہیں ہوتا حتیٰ کہ اسکے بعد وطی سے حد نہ لازم نہیں اگرچہ جانتا ہو۔ م۔ ہ۔ واذ  
طلاق امر آتہ طلاقاً بائنہ۔ اور اگر اپنی جورو کو طلاق دیدے خواہ بائن و ایک دو بصفت بائن یا تین طلاق دین یا خلع وغیرہ  
اور جعیا۔ یا طلاق رجعی و تین سے کم بغیر صفت بائن ہو۔ بہر حال وہ عورت عدت طلاق میں ہے۔ م۔ اسی طرح جبکہ نکاح فاسد  
یا وطی شہدہ کی عدت میں ہے۔ لم یجزلہ ان یتزوج باختہا حتی تنقضی عدتہا۔ تو مرد کو رد انہیں کہ اس عورت کی بہن سے نکاح  
کرے یہاں تک کہ معتدہ کی عدت گزر جاوے و بعد اسکے اسکی بہن سے نکاح کر سکتا ہے اور یہی حکم بھوپھی و خالہ وغیرہ حکما جمع کرنا  
حرام ہے اور اگر یہ معتدہ اسکی چار جوروں سے ایک ہو تو اسکے بجائے جو تھی عورت سے نکاح کا یہی حکم ہے الگائی ہو کیونکہ جب تک  
عدت باقی ہے بالکل نکل منقطع نہیں ہوتا اگرچہ نکاح کا بعض افرصہ۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی رحمہ لے کہا کہ اس میں تفصیل ہے  
ان کانت العدة عن طلاق بائن او ثلث۔ اگر وہ عورت طلاق بائن یا تین طلاق کی عدت میں ہو تو یعنی جہین حیت  
نہیں ہو سکتی ہے۔ یجوز۔ تو جائز ہے نہ کہ معتدہ کی بہن سے نکاح کرے۔ لانقطاع النکاح بالکلیۃ اعمالاً للقاطع کیونکہ  
نکاح بالکلیۃ منقطع ہوا (پس جائز ہے) تاکہ قاطع یعنی طلاق کو عمل دلا یا جاوے و نہ کہ جب قاطع نکاح موجود ہوا تو اسکا  
عمل وافر ہونا چاہیے۔ ولہذا لو وطیہا مع العلم بالحرمة یجب الحد۔ اور اسی بالکلیۃ انقطاع کی وجہ سے اگر اسے بائنہ کے  
ساتھ وطی کی باوجود حرام ہونا جاننے کے تو اس پر حد نہ آوایا جب ہوگی۔ ولنا ان نکاح الاولی قائم بقاء حکامہ کا تنقہ  
والمنع والمفراش۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پہلی عورت کا نکاح قائم ہے کیونکہ نکاح کے بعض احکام باقی ہیں جیسے نفقہ واجب  
ہوتا اور عورت کو نکلنے سے منع ہوتا اور مسیح فرانس ہونا و حتیٰ کہ اگر طلاق سے دو برس کے اندر بچہ جنے تو اسی مرد کے فرانس  
سے اسکا بچہ ہے۔ اگر کہو کہ بچہ قاطع یعنی طلاق کا عمل نہوا جواب یہ کہ فی الفور ضرور نہیں۔ والقاطع تاخر علم ولہذا بقی العقیدہ  
اور قاطع کا عمل کرنا بچہ گیا اور اسی وجہ سے قبل نکاحی باقی ہے نہ کہ عورت اپنے مقام عدت سے باہر نہیں جاسکتی ہے۔ اگر وہ  
ہو کہ بچہ حد نہ کیوں واجب ہوتی ہے جواب یہ کہ حلت نہیں۔ والحد لا یجب علی اشارۃ کتاب الطلاق و علی عبارت کتاب  
الحد و یجب۔ اور حال یہ کہ کتاب الطلاق سے اشارہ نکلتا ہے کہ حد نہیں واجب ہوگی اور کتاب الحد کی صریح عبارت سے  
حد واجب ہے نہ کہ عدت اور ہتے مانتا کہ حد واجب ہے لیکن اس لیے نہیں کہ نکاح بالکلیۃ منقطع ہے بلکہ۔ لان الماک قنزال فی  
حق المحل فتحقق الزنا۔ ایسے کہ وطی حلال ہونے کے حق میں ملکیت زائل ہو گئی تو نہ تحقق ہو جائیگا نہ بشرطیکہ جانتا ہو  
و لم یرفع فی حق ما ذکرنا۔ اور ہمارے ہور نہ کردہ کے حق میں نکاح زائل نہوا یعنی نفقہ و منع و فرانش کے حق میں نکاح  
موجود ہے۔ فیصیر جامعاً۔ تو وہ جمع کرنے والا ہو جائیگا یعنی اگر اسکی بہن سے نکاح کرے تو نکاح میں دو بہنوں کا جمع کرنے والا  
ہو جائیگا۔ اور یہ حرام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جب ایک جہت سے نکاح باقی ہے تو حد نہ لازم نہونی چاہیے اگرچہ حرام ہونے کا علم ہو کیونکہ  
حد کو شبہہ ساقط کرنا ہے۔ م۔ اگر ایک عقد نکاح دین دو عورتیں تین کہیں جنہن سے ایک اسکو حلال ہے اور دوسری حرام مثلاً اسکی جورو  
زوجہ کی بہن یا بھوپھی وغیرہ جسکا جمع ہونا جائز نہیں ہے یا مرد کی بھوپھی وغیرہ محرمات ابدی سے بوجہ قرابت یا صہرت کے ہے یا وہ  
شوہر والی یا بت برست ہے غرض کہ دوسری اس پر کسی وجہ سے حرام ہے حالانکہ ایجاب و قبول واحد و توجہ حلال ہے اسکا نکاح صحیح  
ہو گیا اور دوسرے کا باطل ہے اور جو ہر بھڑا سب حلال کا ہے۔ التبیین اور اگر اسنے محرمہ سے بھی دخول کر لیا تو مسموٹا میں ہے کہ  
اسکے لیے مہر النثل چاہے جقدر ہو لیگا یہی صحیح ہے۔ و۔ ولا یتزوج المولی امتہ۔ اور مرد مولی کو صحیح نہیں ہے کہ بھینی باندی  
سے اپنا نکاح کرے۔ ولا المراءۃ عبرا۔ ورنہ عورت مولاہ کو روا ہے کہ اپنے غلام سے اپنا نکاح کرے خواہ ملک کل ہو یا بعض ہو  
و یعنی باوجود مالک و مملوک رہنے کے نکاح باطل ہے نہ حرام و گناہ بلکہ منی یہ کہ اگر تزوج کیا تو یہ نکاح نہیں ہوگا۔ کمائی فاضل خانہ

ہاں آزاد کر دے تو جائز ہے۔ لان النکاح ما شرع الا لثمر اشترات مشترکہ بین المتناکحین۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ نکاح تو شرع نہیں ہوا مگر اس صفت کے ساتھ کہ وہ ایسے ثمرات کا مندر ہو جو باہم دونوں نکاح کرنے والوں میں مشترک ہیں و پس وجہ دوسری یہ کہ ایک دوسرے سے اپنے اپنے اختیار سے فوائد حاصل کریں۔ اور یہ بات آزاد مرد اور عورت کے سوا مالک و مملوک میں ممکن نہیں و المملوکیۃ تنافی المملکیۃ۔ حالانکہ مملوک ہونے اور مالک ہونے میں باہم منافات ہوتی تھی کہ مالک کو سب اختیار اور مملوک کو کچھ بھی نہیں۔ فیمتنع وقوع الثمرۃ علی الشریکۃ۔ تو شرکت پر ثمرہ حاصل ہونا ممتنع ہے و پس نکاح باطل ٹھہرا اور یہی قول ائمہ اربعہ بلکہ اس پر اجماع ہے ذکرہ ابن المنذرج۔ ع۔ واضح ہو کہ جسے باندی کو دین اسلام کی اچھی تعلیم و تربیت دیکر آزاد کر کے اس سے نکاح کر لیا تو اسکو دو چندان ثواب ہو گا کافی حدیث الصبیح۔ م۔ فقہائے مشائخ نے فرمایا کہ اس زمانہ میں بہتر یہ کہ مرد اپنی باندی سے نکاح کرے تب اس سے وطی کرے تاکہ اگر وہ حرہ ہو تو نکاح سے حلال ہوگی۔ اگرچہ یہ۔ بنصر سے انکار کیا کہ لازم نہیں ہے۔ و جب اسکا یہ ہو کہ حلال نوڈیان وہ ہیں کہ جو جہاد میں مملوک ہوئیں پھر اگر مالک کے انسی اولاد ہوئی تو وہ دخل مالک کے آزاد ہے اور اگر غیر کے نکاح سے اولاد ہوئی تو وہ اپنی ماں کے مثل اسکے مالک کی مملوک ہے پھر اکثر ذمی کا فرد کی اولاد نوڈیان کی طرح فروخت ہوئی حالانکہ یہ باطل ہے تو اصلی نوڈیان میں جو حلال ہیں شبہ پڑا لیکن بغیر دلیل کے کچھ حکم نہیں لندا تسکین خاطر کے لیے بہتر یہ کہ نوڈی اس سے نکاح کرے اگرچہ نکاح کے حقوق ثابت نہ ہوں گے۔ اور بعض نے اعتراض کیا کہ چار منکوحات کے ساتھ اس باندی سے نکاح کر کے پانچویں ٹھہرانے میں کچھ احتیاط نہیں ہے فافہم۔ م۔ و یجوز تزویج الکتابیات۔ اور جائز ہے اپنے نکاح میں لینا کتبیہ عورت کو باجماع ائمہ اربعہ و لیکن مسلمہ عورت کو کتابی مرد کے نکاح میں دینا بالاجماع نہیں جائز ہے۔ پھر کتابیہ عورت عام ہے خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو۔ لقولہ تعالیٰ و المحصنات من الذین اوتوا الکتاب۔ بدلیل قولہ تعالیٰ و المحصنات الخ یعنی حلال کی گئیں تھیں واسطے اہل کتاب میں سے محضہ عورتیں۔ اسی العفاف۔ یعنی عقیقہ عورتیں و جو بدکارہ اور درپردہ آشنائی کرنے والیاں نہ ہوں۔ و لا فرق بین الکتابیۃ الحرۃ و الامتہ علی ما بین انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور کتابیہ عورت میں خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو کچھ فرق نہیں چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے و اور اس میں اختلاف ہے۔ و لا یجوز تزویج المجوسیات۔ اور نہیں جائز ہے نکاح میں لینا جو سیدہ عورتوں کو جسے جو دین زد وشت آتش پرست پر ہیں۔ لقولہ علیہ السلام سنوا بہم سنتہ اہل الکتاب غیر ناجی تسائیم و لا اکل ذبا تحم۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو مسیون کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرے سواے انکی عورتوں سے نکاح کرنے میں اور سواے انکا ذبح کھانے میں و رواہ ابوداؤد و الدارقطنی چنانچہ زکوۃ میں گہری۔ اور ابن الہمام نے ذکر کیا کہ عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ نے اسکے معنی روایت کیے۔ اور اس پر ائمہ اربعہ و جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب تک جو سیدہ مسلمان نہ ہو اس سے نکاح جائز نہیں باقی جز یہ باندھنے میں انکا و اہل کتاب کا ایک حال ہے اور بعض سلف سے آیا کہ جو سیدہ باندی کا مالک ہو تو اس سے وطی جائز ہے۔ مع۔ و لا الوثقیات۔ اور بت پرست عورتوں کو بھی نکاح میں لینا نہیں جائز ہے۔ لقولہ تعالیٰ و لا تنکحوا المشرکات حتی یومن۔ بدلیل قول انہی و لا نکحوا الخ یعنی اور تم مشرک کرنے والی عورتوں کو مت نکاح میں لاؤ یہاں تک کہ وہ ایمان لاویں۔ و کہنا گیا کہ یہودیہ و نصرانیہ بھی مشرک ہے جواب دیا گیا کہ اصح یہ کہ پوری مشرک نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ انکے و بن کفر صریح اور مشرک بدیہی ہے اور صواب یہ کہ بلاشبہ مشرک ہے لیکن جواز نکاح اہل کتاب سے نہیں خاص ہے اور وہ عرب کے بت پرستوں میں نہیں تو سواے انکے کسی سے جائز نہیں ہوا۔ و یجوز تزویج الصابیات ان کا نوا یومنون بدین ولیقرون بکتاب۔ اور صابیہ عورتوں سے نکاح کر لینا جائز ہے بشرطیکہ یہ قوم کسی دین کو مانگی اور کسی کتاب کا اترا کر لیتی ہوں۔ کہہ کہ آیت شک ہے پس اگر کسی دین اور کتاب آسمانی کی تقریر ہوتی تو اسے منکوحات جائز ہے۔ لانہم من اہل الکتاب۔ کیونکہ وہ اہل کتاب میں سے نہیں

وان کا تو ایعدون الکواکب ولا کتاب لہم اور اگر یہ قوم سترے پوجتی ہوں اور ان کے لئے کوئی کتاب یعنی آسمانی کتاب نہ ہو جیسا کہ انکا حال بیان کیا گیا ہے۔ لم یجز منا مکتم لانہم مشرکون۔ تو ان سے یا ہم نکاح کرنا نہیں جائز کیونکہ یہ مشرک ٹھہرے۔ یا ہم نکاح سے یہ مراد کہ انکی عورتیں لینا اور یہ مسئلہ عورت کو دنیا بلا خلاف حرام و باطل ہے۔ والخلاف المنقول فیہ محمود علی اشتباہ مذہبہم۔ اور اختلاف جو ان کے بارہ میں نقل کیا گیا ہے ان کے مذہب مشتبہ ہونے پر محمول ہے۔ پس ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک انکا کتابی ہونا ظاہر ہوا تو انھوں نے کہا کہ مناکحت جائز اور صاحبین کے نزدیک اسکے خلاف تو انھوں نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ فکل اجاب علی ما وقع عندہ و علی ہذا حال ذہبتہم۔ پس ہر امام نے اس بنا پر جواب دیا جو اسکے نزدیک حق معلوم ہوا اور اسی اختلاف پر صابیون کے ذہب کا حکم ہے۔ و مترجم کو قول ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ظاہر ہوئی جو میں نے کسی کتاب میں نہیں پائی ہے کہ قال قلنا ان الذین آمنوا والذین ہادوا و النصارى و الصابئین الا یہ۔ انہیں سے ہر ایک کو فرمایا کہ جو اللہ تعالیٰ و روز قیامت پر ایمان لایا اور نیک کام کیے اسکو اپنا ثواب ہے۔ پس اس سے اگر یہ مراد ہو کہ بالفعل ایمان لایا تو بجز کوئی یہودی وغیرہ نہیں بلکہ الذین آمنوا میں داخل ہے علاوہ برین کچھ انکی خصوصیت نہیں بلکہ محسوس و ہنود و بودھ وغیرہ سب کا یہی حکم ہو گا کہ ایمان لاوے جتنی ہے تو معلوم ہو گا کہ مراد یہ ہے کہ ان اتوں میں سے جو دست اپنے اپنے وقت میں ٹھیک ایمان لائی وہ جتنی ہے اور اس سے رد ہوا قول یہود کا کہ جنت خاصہ یہودیوں کے لیے ہے۔ اب معلوم ہوا کہ ایمان و عمل صالح وہ معتبر ہے جو کتاب الہی و پیغمبر پر ہو تو لا محالہ صابئین ایک امت اہل کتاب سے ہے پس یہ دلیل نفیس ہے تو اس مسئلہ میں اصح قول ابی حنیفہ رحمہ یعنی صابیہ کے ساتھ نکاح جائز اور کر دہ ہے کہ کافی الکافی واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فروع) جس عورت کا باپ یا ماں کتابی ہو تو اسکا حکم اہل کتاب کا ہے۔ البانی ہ۔ کتابیہ اگر مجوسیہ ہو گئی تو نکاح مع ہر کے باطل اور اگر یہودیہ لغرائیہ ہو گئی تو نہیں الجوہر ہ۔ س۔ اگر مسلمہ مرتد ہو کر کتابیہ ہو گئی تو اسکا نکاح کسی مرتد وغیرہ سے نہیں جائز جیسے مرد مرتد کا نکاح کسی مرتدہ یا کافرو سے بھی نہیں جائز ہے۔ المبسوط۔ مترجم کے نزدیک اس زمانہ کے لغرائیہ سے نکاح باطل ہے کیونکہ یہ کسی چیز پر نہیں ہیں واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم اور تمام تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ م۔ مجوسیہ و بت پرست میں اذنا ب و سارے وغیرہ پوجنے والے اور دہریہ و زندق و باطنیہ و ملحد و ارجیہ و ہر مذہب جسکی تکفیر کجاوے داخل ہیں۔ منع۔ میں کہتا ہوں کہ بخریہ و بودھ اور روافض میں سے جو لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی الوہیت یا شرکت رسالت یا جبرئیل کی وحی میں غلطی کے قائل ہیں انہیں سے کسی کے ساتھ مناکحت نہیں جائز ہے۔ اور معتزلہ و شیعہ و امامیہ وغیرہ سے بکراہت بیٹی لینا جائز ہے اور جو از کو شامی نے مصرح لکھا ہے۔ م۔ جو عورت کہ غیر کی منکوحہ یا حاملہ یا اسکی عدت و فوات باطلاق یا نکاح فاسد یا وطی شہہ میں ہو اس سے نکاح نہیں جائز اگر بعد وضع حمل یا انقضائے عدت کے۔ ہ۔ ب۔ م۔ اور جس جو رو کو تین طلاق دیچکا اس سے نکاح نہیں جائز ہے بیان تک کہ حلالہ ہو جاوے اور باندہی میں دو طلاق سے حلالہ لازم ہے حتیٰ کہ اگر اسکو خریدے تو بھی نہیں اور اگر آزاد کر دے تو بھی نکاح نہیں کر سکتا۔ س۔ ہ۔ قال و یجوز للمحرم و المحرمۃ ان یتزوجا فی حالۃ الاحرام۔ اور جو مرد احرام باندھے اور جو عورت احرام باندھے ہو دونوں حالت احرام میں عقد نکاح کر سکتے ہیں۔ لیکن ابھی دلی نہیں کر سکتے۔ وقال الشافعی لایجوز۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ عقد نہیں جائز ہے۔ حتیٰ کہ محرم کسی دوسرے کا نکاح بھی نہیں کر سکتا چنانچہ فرمایا۔ و تزویج الولی المحرم ولیۃ علی ہذا الخلاف۔ اور ولی محرم کا اپنی ولیہ کو بیاہ دینا اسی اختلاف پر ہے کہ شافعی کے نزدیک نہیں جائز اور ہارے نزدیک جائز ہے۔ کہ قولہ علیہ السلام لایمنع المحرم و لایمنع۔ دلیل شافعی رحمہ کی یہ حدیث کہ جو آدمی محرم ہو نکاح نہ کرے اور نہ نکاح کیا جائے۔ و رواہ مسلم عن عثمان رضی اللہ عنہ۔ جواب یہ کہ احرام کی ممنوعات میں سے عقد خرید و فروخت و عقد نکاح نہیں بلکہ نکاح یعنی وطی ہے کیونکہ نکاح لغت میں اور قرآن میں یعنی وطی آیا اور یہی اس حدیث میں مراد ہے یعنی جو مرد محرم ہو وطی نہ کرے اور جو

منہ  
نہی ہے  
بہ



عورت محرمہ ہو اس سے جماع کیا جاوے۔ ولنا ماروی انہ علیہ السلام تزوج بیہوشہ و ہو محرم۔ اور ہماری محبت یہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد نکاح کیا بیہوشہ رضی اللہ عنہا سے درحالیکہ آپ محرم تھے و یہ حدیث صحاح اسنہ وغیرہ میں از قسم مشہور ہے۔ و ماہر و اوجہ و علی الوطی۔ اور جو شافعی نے روایت کی وہ و طی پر محمول ہے و نہ یزنی نکاح بمعنی و طی ہر یک میں وارد ہوتا ہے کہ مسلم و ابوداؤد کی روایت میں زائد ہے کہ اور محرم سنگنی نہ کرے۔ اور احمد نے زیادہ کیا کہ محرم سنگنی نہ کرے مکہ میں۔ اور جو یہ کہ معارضہ بیان نہیں ہو سکتا اسلئے کہ حدیث بیہوشہ متفق علیہ اللہ مستہ و غیر ہم کی نہایت اصح قریب مشہور ہے اور حدیث عثمان بن عفان کہ حماد نے مطر الوراق سے روایت کیا اور یحییٰ بن سعید و احمد نے مطر رحمہ کو ضعیف کیا اور امام بخاری نے اس حدیث کو ضعیف کیا طحاوی نے کہا کہ اللہ حدیث کے نزدیک مطر رحمہ کی حدیث قابل حجت نہیں ہے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ رفع کرنا مطر رحمہ کی غلطی ہے۔ خطابی رحمہ نے کہا کہ اوجہ یہ ہے کہ حدیث عثمان رحمہ نہیں تفریہ ہے کہ احرام میں ایسے کاموں میں مشغول نہ ہوں پس اگر محرم نے عقد کیا تو ابو حنیفہ و شافعی و احمد کے نزدیک صحیح ہے البتہ مالک رحمہ نے فاسد کہا اور انہ حدیث حجت ہے مع۔ اس سے نکلا کہ وہ جو بعض نے روایت کیا کہ بیہوشہ رضی اللہ عنہا سے آپ نے نکاح کیا درحالیکہ حلال تھے۔ تو نکاح بمعنی جماع ہے چنانچہ بخاری رحمہ نے حدیث مذکور سے روایت کی کہ آپ نے تزوج کیا بیہوشہ رحمہ سے درحالیکہ محرم تھے اور زفاف کیا درحالیکہ حلال تھی الخ۔ م۔ و یجوز تزوج الامتہ۔ اور باندی سے نکاح کرنا جائز ہے و نہ یعنی غیر کی باندی کو اپنے نکاح میں لانا جائز ہے۔ مسئلہ کانت اوکتا بیہوشہ خواہ وہ باندی ہو یا کتا بیہوشہ اور یہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا فمن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فما ملکت ایمانکم الا لکم الا تہ۔ یعنی جو کوئی تم میں سے مومنات محصنات کو عقد میں لانے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ تزوج کرے ایسی عورتوں میں سے جسکا شمار دائین ہاتھ مالک ہوئے ہیں الخ۔ اس سے مقصود ارشاد مہتری ہے نہ حکم جو اذ کیونکہ دوسری آیات میں مطلقا جواز کا حکم دیدیا۔ جیسے فانکحوا المطالبکم۔ یعنی نکاح میں لاؤ جو عورت تمکو اچھی معلوم ہو۔ اور قولہ و اصل لکم ما وراہ ذلکم۔ اور ما اندا کے لغوی میں جو مطلقا اجازت دیتے ہیں لیکن جبکہ غیر کی باندی سے اولاد بھی غیر کی ملو کہ ہوتی ہو لہذا ارشاد کیا اور آخرین فرمایا۔ وان تعبروا خیر لکم۔ یعنی اگر تم اپنے آپ کو محتار ہو تو تمہارے لیے بہتر ہے پس معلوم ہوا کہ بہتر نہیں مگر جائز ہے خواہ مسئلہ پاکت ہے ہو۔ وقال الشافعی لا یجوز للحر ان یتزوج بامتہ کتا بیتہ۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ مرد آزاد کو روانہ نہیں کہ کتا بیتہ باندی سے نکاح کرے۔ لان جواز نکاح الاماء ضروری عندہ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک باندیوں سے نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہے و جبکہ شدت احتیاج پڑے۔ لہذا فیہ من تعریف الحزب علی الرق۔ کیونکہ باندی سے نکاح میں اپنے جزو یعنی فرزند کو ملو کہ ہونے پر پیش کرنا ہوتا ہے و نہ اسلئے کہ غیر کی باندی سے جو اولاد ہوگی وہ بھی شرع میں غیر کی ملو کہ ہوگی سوائے اسکے جو مالک سے پیدا ہو۔ اور جب فرزند کو ملو کہ بنانے پر پیش کرنا منع ہے تو نکاح جائز نہیں مگر جبکہ شدت حاجت سے لا جاری ہو۔ و قد اندفعت الضرورة بالمسلمة۔ اور حال یہ کہ مسلمہ باندی سے عقد کرنے میں شدت حاجت اور ہو گئی۔ و نہ کتا بیتہ باندی سے جو انہیں رہا۔ و لہذا جعل طول الحرة بالغامہ۔ اور اسی وجہ سے آزاد کے نکاح کی قدمت اس سے مانع کر دی گئی یعنی چونکہ باندی سے نکاح اولاد کی خرابی کو مستلزم ہے اسی جہت سے شرط کی گئی کہ جب آزاد کی قدرت نہ ہو تو باندی سے نکاح کر و اور اس سے سمجھا گیا کہ جب قدرت ہو تو مست کرد۔ پھر جب ضرورت بڑی تو باندی مسلمہ سے پوری ہو گئی لہذا فرمایا۔ من فیتا تکلم المومنات یعنی انہوں میں سے مومنہ باندیوں میں سے تزوج کر۔ تو کیا یہ جائز نہیں ہے۔ جواب یہ کہ اس آیت میں بہر صورت کا بیان ہے اور اسکے سوائے منع نہیں اور منع جو مفہوم نکلا وہ اپنی رائے ہے۔ و عندنا الحجاز مطلق لا طلاق المقضی۔ اور ہمارے نزدیک جواز تو مطلق ہے کیونکہ مقتضی مطلق ہے و نہ یعنی فانکحوا المطالبکم۔ اور۔ اصل لکم ما وراہ ذلکم۔ آیات مقتضی ہیں کہ کوئی حد نہ ہو مطلقا جائز نہ تو باندی بھی اگرچہ کتا بیتہ ہو اور اگرچہ کافرون کی ملک ہو جائز ہے۔ م۔ حرہ کی قدرت ہو تو ملو کہ سے نکاح کر و یہ اللہ علیہ

رہا اولاد کو ملوک بنانا لازم نہیں بلکہ فیہ امتناع عن تحصیل الجوز الحلالہ راقہ۔ ایسا کرنے میں آزاد اولاد حاصل کرنے سے  
 بادرہنا لازم آتا ہے نہ اولاد کو ملوک بنانا۔ ولہ ان لا یحصل الاصل۔ حالانکہ آدمی کو اختیار دیا گیا ہے کہ اس یعنی اولاد ہی حاصل  
 کرے۔ فیکنون لہ ان لا یحصل الوصف۔ تو اسکو یہ بھی اختیار ہوا کہ اولاد ایسی صفت کی جو آزاد ہو حاصل کرے و  
 پھر جواب مذکور تو مجب اہل نظریہ اور ربایہ جواب بنظر احوال عوارض دیگر تو واضح ہو کہ کتاب یہ مخصوص کافروں کی ملوکہ سے  
 نکاح کرنا مکروہ ہے۔ کاکہ رح نے فرمایا کہ خدیفہ بن ایمان و کعب و طلحہ نے ایسا کیا تھا اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سخت غضبناک  
 ہوئے تو انھوں نے کہا کہ اے امیر المؤمنین آپ غصہ نہوں ہم چھوڑ سکتے ہیں۔ منع۔ ولاتیزوج امۃ علی حرۃ۔  
 اور نہیں جائز ہے حرہ پر باندی کو نکاح میں لانا۔ لقولہ علیہ السلام لا تنکح الامۃ علی الحرۃ۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم کہ حرہ پر باندی نہیں نکاح میں لائی جاوے گی۔ فت۔ رواد الدارقطنی اور اسناد میں مطاہرین اسلم ضعیف ہے اور  
 اچھی اسناد سے اسکو ابن جریر الطبری نے و عبد الزراق و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری اس سے مسل روایت کیا اور وہ ہمارے  
 جہوز کے نزدیک حجت ہے اور بر تقدیر تسلیم ہمارے نزدیک قیاس سے حدیث ضعیف اولی ہے حالانکہ ہی قول ایک جماعت صحابہ  
 سے مروی ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت علی و ابن مسعود سے اور عبد الزراق نے جابر رحم سے روایت کیا اور یہ قول کمال  
 وسعید بن اسیب و طاؤس کا ہے پس قیاس شافعی مالک ضعیف ہو گیا۔ منع۔ وہو باطلہ حجت علی اشافعی فی تجویز  
 ذلک للجد۔ اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے اسکو غلام کے لیے تجویز کرنے میں۔ یعنی شافعی رحم  
 بالقیاس حرہ پر باندی کی تزویج کو غلام کے لیے جائز کہتے ہیں حالانکہ حدیث میں مطلقاً مانعت ہے۔ و علی مالک فی تجویز  
 برضا الحرۃ۔ اور امام مالک پر حجت ہے ان کے تجویز کرنے میں برضا مندی حرہ و یعنی الکر بقیاس کہتے ہیں کہ حرہ راضی ہو تو اس پر  
 باندی نکاح کر لی جاوے حالانکہ حدیث میں مطلقاً منع ہے پس ہم بدیل حدیث اسکو مطلقاً جائز نہیں کہتے۔ ولان للرق اثرانی  
 تنصیف النعمۃ علی مانقرہ فی الطلاق ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور باین دلیل کہ رقبہ کا اثر ہوتا ہے نعمت کو ادا  
 کرنے میں چنانچہ ہم کتاب الطلاق میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ فت۔ چنانچہ مزائے عقوبت آدمی کوڑے میں اور رحم  
 نثار و کیونکہ آدھا نہیں ہو سکتا تو عطائے نعمت بھی نصف ہے۔ اور حالت دوم میں ایک تنہا باندی کو نکاح میں لانا اور دوم  
 اسطرح کہ حرہ کے ساتھ جمع ہو۔ یہ بھی آدمی ہوگی۔ فیثبت بہ حل الحلیۃ فی حالۃ الانفراد و دون حالۃ الانضمام  
 ملکیت کے ساتھ میں جو محل ہو یعنی عورت ہو وہ تنہائی کی حالت میں حلال ثابت ہوگی نہ جمع کی حالت میں۔ فت۔ تو یہ موجود  
 ہو یا حرہ کے ساتھ ملا کر باندی کا نکاح جائز نہیں ہوگا۔ و یجوز تزویج الحرۃ علیہا۔ اور باندی کے اوپر حرہ کا نکاح  
 جائز ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام و تنکح الحرۃ علی الامۃ۔ کیونکہ حدیث میں ہے اور باندی کے اوپر حرہ نکاح میں لائی جاوے  
 فت۔ یہ ملکہ روایت ابن جریر الطبری کا ہے جو اوپر گزری۔ ولانہما من المحلات فی جمیع الحالات۔ اور اسلئے کہ حرہ تمام  
 حالات میں حلال کی گئی ہے۔ فت۔ چاہو اس سے تنہا نکاح کرو اور چاہو باندی کے ساتھ ملا کر۔ اذلا نصف فی حقہا۔ کیونکہ  
 حرہ کے حق میں کوئی چیز آدمی کرنے والی نہیں ہے۔ فت۔ تو باندی پر حرہ جائز ہے اور سابق پر مقرر ہوا یہ مسئلہ۔ فان تزویج  
 امۃ علی حرۃ فی عدۃ من طلاق بائن۔ پس اگر نکاح میں یا باندی کو حرہ پر اس کے طلاق بائن کی عدت میں۔ یعنی حرہ  
 کو طلاق بائن دی وہ عدت میں ہے اس حالت میں باندی سے نکاح کیا۔ لم یجزم عند الی حلیفہ و یجوز عندہما لان ہذا  
 تزویج علیہا و ہو المحرم۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک روا ہے اسلئے کہ یہ کچھ حرہ کے اوپر  
 باندی کا تزویج نہیں حالانکہ حرام تو یہی ہے۔ ولہذا لو حلفت لا تیزوج علیہا لم یحکمک یہذا۔ اور اسی واسطے اگر قسم کھائی ہو  
 کہ حرہ پر باندی کو نکاح میں نہیں لاؤں گا تو حرہ کی عدت طلاق بائن میں باندی کی تزویج سے قسم میں حلیفہ نہ گات۔ کیونکہ

حرہ پر تیز و جنین تو جائز ہے۔ ولابی حنیفۃ ان نکاح الحرة باقی من وجہ لبقا بعض الاحکام فیہی المنع حبلیا  
 برابو حنیفۃ کی دلیل یہ کہ ابھی حرہ کا نکاح ایک وجہ سے باقی ہے وجہ یعنی احکام (نفقہ عدت وغیرہ) باقی ہونے کے قاضیا  
 ح باقی۔ میگا ف یعنی منع رہیگا کہ باندی اسپر نہ لاوے۔ بخلاف الیمین لان المقصود ان لا یدخل غیرہا فی قسمہا  
 بخلاف قسم کے کیونکہ مقصود قسم یہ تھا کہ حرہ کے باری پر دوسری کو داخل نہ کرے گا۔ ف اور طلاق بائن میں حرہ کی باری  
 ی نہ رہی تو جائز نہ ہوگا اگرچہ منع ہی خلاصہ آگے منع باحتیاط ہے۔ م۔ باندی کو طلاق رجعی دیکر حرہ سے نکاح کر کے پھر رجعت کرے  
 نہ روا ہے۔ الذخیرہ آزادہ کتا بیہ کو سلمہ حرہ پر نکاح میں لانا جائز اور وہ باری میں بھی برابر ہوگی قاضیخان م۔ وللمحران تیز و ج  
 ربعا من الحرائر والامام۔ اور مرد آزاد کو جائز ہے کہ نکاح میں لاوے چار کو آزاد یون و باندیون سے ف۔ یعنی خواہ  
 آزاد یون خواہ باندیان یا مجبور۔ و لیس لہ ان تیز و ج اکثر من ذلک۔ اور اسکو یہ روا نہیں کہ النسہ زیادہ کو نکاح  
 بن لاوے ف۔ اسپر اللہ اربعہ و فقہائے امت کا اجماع ہے اور اس زمانہ میں جو بعض شیعہ بے ہمارا اسکے خلاف کہتے ہیں انکے  
 قول پر التفات کیا جائیگا۔ ہاں نو مذہبان اگر ہزار اپنے ملک سے اپنے تحت میں لاوے تو مفاتحہ نہیں۔ و فی الفتح اگر تہا بانیہ  
 ہوں پھر اسے کوئی چاہی اور کسی نے ملامت کی تو اسپر خوف کفر ہے اور اگر کسی نے اس واسطے تیز و ج چھوڑا کہ موجودہ جو رو کو غم نہ  
 ڈاسکو ثواب ہوگا اور اگر نکاح کرے تو چار سے زائد جائز نہیں بالاجماع۔ البتہ رد و رفض نے ٹونک اور خواجه نے اٹھارہ تک  
 جائز کہا اور ان دونوں فرقہ کے اقوال مردود ہیں۔ بقولہ تعالیٰ فانکما اطاب لکم من النساء منی و ثلث و رباع۔  
 بیہل اس قول الہی کے یعنی تم نکاح میں لاؤ دو دو اور تین تین اور چار چار۔ و انقصص علی العد و منع الزیادۃ علیہ۔  
 اور کسی شمار پر نفس کرنا اسپر زیادتی سے مانع ہے ف۔ تو چار چار سے زائد نہیں جائز۔ قال الشیخ الحق اس آیت کا مساق  
 واسطے عد و حلال کے ہے نہ واسطے بیان حلال کے کیونکہ عورت سے نکاح ہونا تو خود معلوم تھا تو ایک شمار پر مقصور نہ کرنا صریح  
 اسی واسطے کہ حلال ہونا اسی حد پر ٹھہر گیا اور اسی واسطے دو دو سے شروع کیا کیونکہ ایک کا حلال ہونا پہلے معلوم تھا تو بیان کیا  
 کہ چھنے حلال کر دیا پس تم نکاح میں لاؤ اس سے زائد در حالیکہ دو دو یا تین تین یا چار چار ہوں تو حلال کرنا اسی عدد تک  
 معلوم ہوا پس زائد نہیں بھجیو افادہ فرمایا کہ خواہ ایک بارگی یا متفرق حبط منظور ہو اور تہا ہی نے غیلان بن سلمہ کا قصہ روایت  
 کیا کہ جب اسلام لایا تو اسکے پاس دس عورتیں تھیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چار انہیں سے چھانٹے اور باقی  
 چھوڑے مٹ۔ پس حاصل یہ کہ جہاں عدد کی تنصیع اسطرح ہو کہ جیسے بیان احلال کی قید واقع ہو اور مطالب اسبب ہو  
 تو وہاں عدد مخصوص سے زیادہ نہیں جائز ہوتا۔ اور یہی حال قولہ و المطلقات تیرہ بن بالنفس ثلثہ قرو۔ میں ہے بخلاف  
 قولہ تعالیٰ جا عل الملائکہ رسلا اولیٰ اجنبہ منی و ثلث و رباع۔ کیونکہ وہاں یہ دلائل انحصار کے موجود نہیں اور اسی طرح جن ہوں  
 نے گوار د میں کلام کیا تین ہیں بلطف حدیث حالانکہ جلال سیوطی رحم نے دس یا زیادہ شمار کیے اور سب سے زیادہ اقوال  
 اجماع امت کی دلیل کافی ہے۔ م۔ وقال الشافعی لا تیز و ج الا امۃ و اجدۃ لانه ضروری عندہ۔ اور شافعی رحم نے کہا  
 کہ باندی سوائے ایک کے تیز و ج نہیں کر سکتا کیونکہ شافعی کے نزدیک باندی کا نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہے ف۔ جیسے  
 مردار کی اجازت بقدر ضرورت ہے۔ و الحجۃ علیہ ما تلونا۔ اور شافعی پر محبت یہ آیت ہے جو چھنے تلاوت کی ف۔ کیونکہ اطاب  
 عام مطلق ہے آزادی و باندی دونوں کو شامل ہے۔ اذ الامۃ المنکو حدیث عظیمہا اسم النساء۔ کیونکہ منکوہ باندی کو نساء  
 کا لفظ شامل ہے ف۔ جیسے حرہ کو شامل ہے۔ کما فی الظہار۔ جیسے ظہار میں شامل ہے ف۔ ظہار یہ کہ مثلاً اپنی جورو کی بیٹھ  
 کو اپنی مان کی بیٹھ سے مشابہ کہے تو شرع نے سزاے قول دی۔ پس الذہن یظاہرون من نساءہم۔ جو لوگ اپنی عورتوں  
 سے مخاطبات کریں۔ اس میں صرف عورتوں کا لفظ ہے تو اگر عورت کا لفظ منکوہ باندی کو شامل نہ ہو تو لازم آوے کہ جو اپنی

باندی جو دوست سے مطاہرہ کرے اس پر کچھ لازم نہو حالانکہ بالاتفاق ہمارا کفارہ لازم ہے تو یہاں آیت میں بھی نکاح میں جو عورت چاہے خواہ حرہ یا باندی جائز تک نکاح میں لاوے۔ ہاں خطاب نکاح کرنے والے آزادوں کو ہے۔ ولایکوز للبعثہ ان تیزوج اکثر من اثمنین۔ اور غلام کو جائز نہیں کہ دو عورتوں سے زائد نکاح میں لاوے۔ فت عطار رحمہ نے کہا کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا اعلیٰ لابن خزم۔ ع۔ وقال مالک یجوز لانه فی حق النکاح بمنزلہ الحر عندہ حتی ملکہ بغیر اذن المولی۔ اور مالک نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ غلام ان کے نزدیک نکاح کے باب میں بمنزلہ آزاد کے ہے حتی کہ بغیر اجازت مولی کے غلام کو نکاح کا اختیار ہے کیونکہ یہ تو آدمی کا خاصہ ہے اور وہ آدمی ہونے میں مولی کے برابر ہے۔ ولنا ان الرق منصف فیتزوج البعۃ من و الحر اربعاً اتمھار الشرف الحرۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ملوک ہونا ادھیاد کرنے والا ہے تو غلام دو عورتوں کو نکاح میں لاوے اور آزاد مرد چار کو لاوے لہذا بغیر اس آزادی کا شرف ظاہر کرنے کے فت کیونکہ غلام بھی اس درجہ کو پہنچا کہ اسے اللہ تعالیٰ عرسل کے خالق ہونے اور وحدانیت سے کفر و شرک کیا۔ اور آزاد ایمان لایا اور اقرار کیا کہ میں اللہ تعالیٰ کا بندہ ہوں تو اللہ تعالیٰ نے اسکو مخلوقات میں آقا بنایا اور کافر و مشرک نے اللہ تعالیٰ کی بندگی چھوڑ کر مخلوق کی پرستش کی تو اسکو مومن کا بندہ بنادیا فان طلق الحر احدی الاربع طلاقاً بائناً لم یجز لہ ان تیزوج رابعۃ حتی ینقضی عدتہا۔ بھر اگر آزاد نے چاروں سے ایک کو (یا غلام نے دو سے ایک کو) طلاق بائن دی تو اسکو دو اثمنین کہ کسی جو بھی سے نکاح کرے یہاں تک کہ مطلقہ کی عدت گند جاوے۔ فت اسی پر اکابر صحابہ و جمہور تابعین ہیں مع۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے و ہو نظیر نکاح الاخت فی عدۃ الاخت۔ اور یہ نظیر ہے ایک بن کی عدت میں اسکی دوسری بن سے نکاح کرنے کی۔ فت شافعی کے نزدیک جائز اور چار سے نزدیک نہیں۔ قال وان تزوج حیلۃ من زنا جاز النکاح۔ امام محمد نے صغیر بن کہا کہ اگر دوسرا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو جائز ہے فت سی قول شافعی ہے۔ وللمطاہرۃ حتی تضع حملہا۔ اور اس عورت سے وطی نہ کرے گا حتی کہ وضع حمل کرے فت اور بوسہ مساس وغیرہ دعوی بھی کرے فت سو ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور حکم ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے فت اسی پر فتویٰ ہے محیط۔ وقال ابو یوسف النکاح فاسد۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ نکاح فاسد ہے فت یہی قول زفر و مالک و احمد ہے۔ وان کان یحل ثابت النکاح باطل بالاجماع۔ اور اگر حل ایسا ہو جسکا نسب ثابت ہے تو بالاجماع نکاح باطل ہے فت یعنی حل زنا نہو اگرچہ وطی شہبہ یا وطی نکاح فاسد سے یا شتر کہ فتویٰ سے مع دعوی ہو۔ م۔ اسی طرح اگر حل اسی مرد کے زنا سے ہو تو نازل میں ہے کہ بالاتفاق نکاح مع وطی جائز اور استحقاق نفقہ ہے۔ ع۔ پس اختلاف ایسے حل زنا میں جو نکاح سے نہو۔ لابی یوسف ان الامتناع فی الاصل لحرمة المحل۔ اور ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اصل میں ممانعت بوجہ حل کے احترام کے ہے فت تو ہر حل محترم میں نکاح باطل۔ و ہذا المحل محترم لانه لاجلہ منہ۔ اور یہ حل زنا خود محترم کیونکہ اسکی طرف سے کوئی جثایت نہیں ہے۔ ولہذا لم یجز اسقاطہ۔ اور اسی وجہ سے اسکا گناہ جائز نہیں ہے فت پذیریدہ دوا وغیرہ کے۔ یہ اسوقت کہ خلعت اعفاء ظاہر ہو چکی ہو ورنہ نہیں اور اس زمانہ میں ہر صورت میں گناہ جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ دھ۔ ولہما انہما من المحکلات بالنقض۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ یہ عورت بوجہ حل عورتوں کے حکم نفس ہے فت یعنی قرلہ تعالیٰ اصل مکم ماوراء ذلکم۔ و حرمتہ وطی کیلا یسقی ماوہ زرع غیرہ۔ اور وطی حرام ہونا اس لیے ہے کہ اپنا پانی غیر کی گھٹی میں نہینے فت جو کہ حدیث سے منع ہے۔ پس ہننے نکاح جائز رکھا اور وطی حرام نکالی۔ اور جو حل ثابت النسب ہوا اس میں نکاح بھی منع ہے۔ والامتناع فی ثبوت النسب لحق صاحب المائۃ۔ اور منع جو محل ثابت النسب میں بوجہ نطفہ والے کے حق کے ہے فت کیونکہ وہ شرعاً حرام ہے۔ ولا حرمتہ للزانی۔ اور زانی کی کچھ حرمت نہیں ہے فت تاکہ اسکا حق بماند ہے۔ فان تزوج حاملۃ من ابسی فاما النکاح فاسد پس اگر ایسی حاملہ سے



نکاح کیا جسکو کوئی حرمیون میں سے گرفتار کر لایا ہو تو نکاح فاسد ہو نہ کسی صبی یا زانیہ سے۔ لہذا ثابت النسب کیلئے اسکے حل کا نسب ثابت ہو نہ کسی شوہر حرمی کا فرکا ہو حتیٰ کہ اگر وہ ان زمانہ سے ہو تو عقد جائز ہونا چاہیئے۔ وان زوج ام ولد اور اگر اپنے ام ولد کو نکاح کر دیا ہو یعنی اپنی ایسی باندی کو جس سے اسکے کوئی اولاد ہو چکی ہو کسی غیر کے نکاح میں دے۔ وہی حاملہ منہ۔ حالانکہ ام ولد اس سے حاملہ ہو۔ فالنکاح باطل۔ تو نکاح باطل ہو۔ لہذا نہ فراش لمولوا حتیٰ ثبت نسب ولد ہائے من غیر دعوة۔ کیونکہ ام ولد اپنے مولیٰ کی فراش ہوتی ہے حتیٰ کہ ام ولد کے بچہ کا نسب مولیٰ سے بدوون دعوت کے ثابت ہو جاتا ہے نہ جیسے حرمہ منکوحہ میں ہے صرف اتنا فرق کہ ام ولد کے بچہ کی نفی کرنا شوہر کی نفی ہو جاتا ہے اور حرمہ کا نفی ہونا لعان پر ہے۔ فالصحیح النکاح یحصل بالجمع بین الفرائشین۔ پس اگر نکاح صحیح ہو تو دو فراش جمع ہو جاوین نہ یعنی مولیٰ کی فراش بوجہ ام ولد ہونے کے اور شوہر کی فراش بوجہ نکاح کے اور یہ جائز نہیں کیونکہ بچہ صاحب فراش کا ہوتا ہے تو ام ولد حاملہ کا بچہ دونوں کا ہو حالانکہ یہ باطل ہے اگر کہو کہ جب وہ فراش ہی ٹھہری تو غیر حاملہ ہو تو بھی نکاح جائز نہیں ہونا چاہیئے۔ جواب یہ کہ فراش تو وہ مرد ہے۔ الا انہ غیر شاکہ حتیٰ یتغی الولد بالنفی من غیر لعان۔ لیکن اتنی بات ہے کہ وہ مستحکم نہیں حتیٰ کہ نفی کرنے سے اسکے بچہ کا نسب بغیر لعان کے منتفی ہو جاتا ہے نہ بخلاف حرمہ منکوحہ کے۔ فلا معتبر ما لم یتصل بہ الحمل۔ تو ام ولد کا فراش ہونا مستحکم نہیں ہو گا جب تک کہ اسکے ساتھ حمل متصل نہ ہو۔ اور جب حمل ہو تو فراش ہونا مستحکم ہو گیا اور مسئلہ یہی ہے۔ قال وسنوطی جاریہ۔ کہا اور سنو اپنی لڑکی سے وطی کی نہ وہ ام ولد نہیں ہے۔ ثم زوجها۔ پھر لڑکی کو کسی مرد سے بیاہ دیا۔ جاز النکاح۔ تو نکاح جائز ہے نہ خواہ حیض سے دیکھ لیا ہو کہ حمل نہیں ہے یا بدین اعتبار کے بہر حال جائز ہے۔ لہذا نہ لیست لفراش لمولوا۔ کیونکہ باندی بچہ مولیٰ کی فراش نہیں ہے۔ فانہا لو جازت بولد لای ثبت نسبہ من غیر دعوة۔ چنانچہ اگر وہ بچہ جنی تو بدوون دعوت کے اسکا نسب ثابت نہ ہو گا نہ بلکہ جب مولیٰ کہے کہ یہ میرا بچہ ہے تو مولیٰ سے نسب ثابت ہو گا پس جب فراش نہ ہوئی تو اسکو غیر کا فراش ٹھامی کر دینا جائز ٹھہرا۔ الا ان علیہ ان یستبرأ صیانتہ لمانہ۔ لیکن مولیٰ کو پنا پانی محفوظ رکھنے کی غرض سے لازم ہے کہ باندی کا نکاح کرے۔ نہ یعنی بعد وطی کے ایک حیض آجانے کے بعد نکاح کرے تاکہ حاملہ نہ ہونا معلوم ہو جاوے۔ واذاجازہ النکاح۔ اور جب کہ نکاح جائز ٹھہرا تو اگرچہ مولیٰ نے استبراء نہیں کیا۔ فللزواج ان یطأ ما قبل الاستبراء۔ تو شوہر کو روا ہے کہ استبراء سے پہلے باندی زوجہ سے وطی کرے۔ نہ اور حیض ہوجانے کا انتظار نہ کرے۔ عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لا احب لہ ان یطأ ما قبل ان یستبرأ۔ اور امام محمد نے کہا کہ میں اس مرد کے واسطے پسند نہیں کرتا کہ باندی سے وطی کرے قبل اسکے کہ اسکا استبراء کرے۔ نہ یعنی اسکے رحم کا مولیٰ کے نطفہ سے بری ہونا بدیر یعنی حیض کے دریافت کرے۔ لہذا نہ احتل الشغل بامر المولیٰ فوجب التفرغ۔ کیونکہ احتمال ہے کہ اسکا رحم مولیٰ کے پانی سے مشغول ہو تو شغل لازم ہو نہ اگرچہ کمالی جائز ہے۔ کما فی الشراء۔ جیسا کہ باندی خریدنے کی صورت میں نہ موجب استبراء ہی احتمال ہے کہ شاید بانی کے نطفہ سے مشغول ہو الغنا یشیع ابواللیث نے کہا یہی قول احوط اور ہم اسی کہتے ہیں النہایۃ۔ اور یہ مفید ہے کہ امام محمد کے نزدیک استبراء واجب ہے اور احتمال سے بای فرج میں وجوب ہوتا ہے کہ حقیقہ شیعہ اور یہی حق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ لہذا ان الحكم بجواز النکاح امارۃ الفراغ۔ شیعین کی دلیل یہ کہ جواز نکاح کا حکم ہونا نشان اسکے فراغت کا ہے نہ کہ مولیٰ کے نطفہ سے مشغول نہیں۔ محلا بومر بالا استبراء لا استبراء ولا وجوبا۔ تو یہاں استبراء کا حکم ہو گا نہ بطور استبراء کے اور نہ بطور وجوب کے۔ بخلاف الشراء لہذا نہ يجوز مع الشغل۔ برخلاف خرید کے کیونکہ بیع کرنا تو باوجود شغل رحم کے جائز ہے نہ تو شاید رحم میں نطفہ باقی ہو اور نکاح ایسی صورت میں جائز نہیں تھا تو معلوم ہوا کہ شغل ہی نہیں ورنہ جواز کا حکم نہ ہوتا۔ تحقیق نہیں کہ اس سے صرف ایک نشان نکاح کہ رحم فارغ ہو اور اس نشان کے ساتھ میں صریح مولیٰ کا وطی کرنا موجود ہے۔ فافہم۔ م۔ عہد۔ ولکن اذا رای امرأۃ تفرغ۔



اسی طرح جب جان لیا ایک عورت کو کہ وہ دنا کرتی ہے۔ جیسے اس دبا میں کبیاں ہیں۔ فتر و جہا۔ پھر اس زانیہ سے عقد کر لیا۔ حل لہ ان یطأ با قبل ان یستبرأ۔ تو اسکو حلال ہو کہ اس عورت سے قبل استبراء کے وظی کرے۔ عندہما۔ یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لا حب لہ ان یطأ ہا ما لم یستبرأ۔ اور امام محمد نے کہا کہ میں اسکو پسند نہیں کرتا کہ اس عورت کو وظی کرے تا وقتیکہ اسکا استبراء نہ کرے۔ یہی احوط ہے۔ و المعنی ما ذکرنا۔ اور معنی وہی ہیں جو ہم نے ذکر کیے۔ ف یعنی طرفین کے دلائل۔ اور اگر بعد استبراء کے مولیٰ نے بیاہ دی تو بلا خلاف شوہر پر استبراء لازم نہیں ہے۔ جیسے زانیہ کو بعد حیض کے نکاح میں لیا ہو۔ م۔ وعقد المتعہ باطل۔ اور عقد متعہ باطل ہے۔ ف اس پر چاروں ائمہ و فقہاء و مصاصب کا اجماع ہے۔ ف۔ و ہوان یقول لامرأۃ انتعہ یک کذا مدۃ بکذا من المال اور عقد متعہ یہ ہے کہ کسی عورت سے کہے کہ میں تجھے اتنی مدت تک بمرض اسقدر مال کے مزہ اٹھاؤں گا۔ ف یعنی بغیر کوہون کے مثلاً دس روز یا پنج روز یا ایام ذکر کیے بلکہ بوقت متعہ یا استماع لاوے۔ مع۔ یعنی جو اتفاق صرف قضاے شہوت کے لیے ہیں۔ اور نکاح سے متعہ مخالف ہے بلکہ کچھ مناسبت نہیں جبکہ نکاح فرد صلح و دیگر صلح و منافع کے واسطے ہے اور مزہ اس میں مایع ہے۔ اور بعض تو اس میں کہتے ہیں کہ ہندوستان کے اکبر بادشاہ کو بعض مدعیان مذہب مالکیہ نے جو عالم کے لباس میں تھا یہ فتویٰ دیا کہ بقول امام مالک کے متعہ مباح ہے۔ اسی قسم کی نقل شاید کہ امام معصف رحم کو ملی حتی کہ بغیر پرکتے کے ہتھوڑا کر لیا اور لکھا کہ۔ وقال مالک ہو جائز لانہ کان مباحا فی حق الی ان یطهرنا سنہ۔ مالک نے فرمایا کہ متعہ جائز ہے کیونکہ وہ مباح ہوا تھا تو مباح باقی رہیگا بیان تک کہ اسکا نسخ کرنے والا حکم ظاہر ہو۔ ف شیخ ابن الہمام وغیرہ محققین نے کہا کہ یہ ہرگز امام مالک کا قول نہیں ہے امام مالک کی طرف اس قول کی نسبت کرنا محض غلط ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید اسکا باعث یہ ہو کہ جس شخص نے نکاح متعہ سے وظی کی اس پر حداری جائیگی یا نہیں تو امام مالک کے اکثر اصحاب نے کہا کہ شبہہ عقد کی وجہ سے حد نہیں ہے۔ حالانکہ مراد یہ کہ حد و دوجہ شبہہ کے ساقط ہوتی ہیں اور اس میں مشابہت عقد کی مسقط ہے۔ بالجلہ متعہ باطل ہونے میں کوئی مخالف نہیں سوائے ایک فرقہ رافضیہ کے جو یہی دلیل لاتے ہیں کہ نسخ ظاہر نہیں ہوا۔ قلنا فثبت ان نسخ باجماع الصحابہ۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ اسکا نسخ ہونا صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے ثابت ہوا۔ ف اگر کہو کہ ابن عباس نے خلاف کیا تو جواب یہ کہ۔ ابن عباس صحیح رجوع الی قولہم فقہرہم الا جماع۔ ابن عباس سے رجوع کرنا صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول کی طرف صحیح ہوا پس سب کا اجماع متقرر ہے۔ ف بلکہ حق یہ کہ اسکا ثبوت صرف قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا تھا اور نسخ اسکا مشہور حدیث و اجماع صحابہ و قرآن سے ہوا اسکا بیان یہ ہے کہ قال اللہ تعالیٰ والذین ہم لقروہم حافظون الاعلیٰ ازواجہم و مالک الیہا انہم فانہم غیر ملو من فہن یعنی و زوار ذلک فادسک ہم العادون۔ اس میں صرف نکاحی زوجات اور ملوکہ عورتوں کے سوائے جو کوئی خواہش کرے اسکو عادی اور دین سے خارج قرار دیا تو صحیح ہے کہ متعہ وغیرہ سب کچھ جو اسکے سوائے ہیں ان کے خلاف اباحت غزوہ خیبر کے قبل ہو کر بعد غزوہ مذکور کے حرام ہوا پھر سال فتح مکہ یعنی او طاس میں کہ گئے اندر تین روز کو مباح ہو کر چوتھے روز قیامت تک کے لیے حرام کر دیا گیا چنانچہ امام مالک و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ وغیرہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ خیبر میں عورتوں سے متعہ کرنے اور با لولہ حوں کے گوشت سے انہی فرمائی۔ ہذا حدیث حسن صحیح اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یہی حکم زمانہ خلافت میں دیا چنانچہ آتا ہے۔ حازی رحم نے کہا کہ اگرگز متعہ کی اجازت انکو و من میں نہیں دینی سوائے اسکے جب سفر و دوری و درنگی و مشقت ہوئی ہو۔ ف۔ پھر عام او طاس میں متعہ کی اجازت دی۔ چنانچہ سلمہ بن الاکوع نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عام او طاس میں متعہ کی اجازت دی پھر اس سے بھی فرمائی۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ اور یہی نے مانند اسکے ابوہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔

سبرہ بن سعد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کی اجازت دی تو میں اور ایک مرد ساتھی  
دو دن ایک عورت کے پاس جو جو عام سے گویا بکرہ عطا تھی گئے اور اپنے آپ کو اسپر پیش کیا اسنے کہا کہ تو مجھے کیا دیکھا میں نے  
کہا کہ انبی یہ چادر اور یہی میرے ساتھی نے کہا لیکن میری چادر سے میرے ساتھی کی چادر اچھی تھی اور میں اس سے بڑھ کر جوان کم سن  
تھا تو وہ جب چادر دیکھتی تو ساتھی کی چادر پسند کرتی اور جب ہم کو دیکھتی تو مجھے پسند کرتی پھر اسنے کہا کہ تجھے منظور اور یہی چادر  
مجھے کافی ہے پھر میں تین روز اس کے پاس رہا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جس کسی کے پاس ایسی عورتوں سے  
کوئی ہو وہ اسکی راہ چھوڑے۔ رواہ مسلم۔ ربیع بن سبرہ نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع  
سے نہی فرمائی اور فرمایا کہ وہ تمہارے اس روز سے قیامت تک حرام ہے۔ رواہ مسلم والبوداؤد والترندی والنسائی وغیرہم  
اور ابوداؤد نے اسکو حدیث الزہری سے روایت کیا۔ اوصحیح مسلم میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے  
تم لوگوں کو عورتوں سے استمتاع میں اجازت دی تھی اور اب اللہ تعالیٰ نے اسکو قیامت تک بالکل حرام کر دیا۔ پھر صحابہ  
رضی اللہ عنہم میں جو متعہ کے جواز کے موقعوں پر خود حاضر تھے اور مخالفت دیکھ چکے کسی نے بھی خلاف نہیں کیا سوائے ابن  
عباس کے کہ جو اسوقت طفل تھے انھوں نے بعد زائد حضرت صلعم و خلافت شیخین کے اس متعہ کو آیت کریمہ فما استمتعتم بہ منہن  
آویہ سے تاویل کر کے اسطرح جائز نکالا کہ آدمی کو جب پردیس میں ضرورت پڑے جس سے خوف نہ ہو تو اسکو متعہ جائز ہے۔  
جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو ابن عباس کو فرمایا کہ تمہارے ابن عباس کہ میں نے خود سنا کہ حضرت صلی اللہ علیہ  
وسلم نے زائد فیہ میں عورتوں کے متعہ اور بالوگہ حون کے گوشت سے منع فرمایا۔ کما رواہ مسلم۔ ابن عباس نے اسوقت جواب  
نہیں دیا پھر یہی فتویٰ دیا پس جب پھر آنحضرت کرم اللہ وجہہ نے سنا تو ہلکا کر چھڑکا اور فرمایا کہ تو مرد حق پر آنحضرت صلی اللہ علیہ  
وسلم نے اسکو حرام کیا اور تہدید کی کہ اگر تو نے فتویٰ دیا تو میں تیری بیٹھ کو دکھ ہو چکا دیکھا۔ کہانی روا ہے مسلم فی صحیحہ۔ اسکے بعد ابن  
عباس نے فتویٰ دینا چھوڑ دیا۔ خطابی نے جو ذکر کیا کہ ابن عباس نے پہلے تاویل کرتے پھر فتویٰ چھوڑا میں کہتا ہوں کہ وہ  
چھوڑنا اسی خوف پر تھا ورنہ ابن عباس نے اب بھی نہیں مانا چنانچہ بعد وفات حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خلافت عباسیہ  
بن الزبیر رضی اللہ عنہ میں خود ابن الزبیر نے مکہ میں خطبہ پڑھا اور اسوقت ابن عباس آنکھوں سے اندھے ہو گئے تھے پس  
جبہ اللہ بن الزبیر نے خطبہ میں کہا کہ بھئی آدمی جسکی اللہ تعالیٰ نے ظاہری آنکھوں کی طرح دل کی آنکھیں اندھی کر دیں وہ متعہ کا  
فتویٰ دیتا ہے۔ ابن الزبیر نے یہ تقریریں کی ہے۔ عروہ نے کہا کہ جس شخص کو تقریریں کی وہ بول اٹھا کہ آپ اسطرح کہتے ہو حالانکہ  
یہ متعہ تو امام المتقین یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمد میں کیا جاتا تھا۔ اس میں ابن الزبیر نے آخرین کہا کہ واللہ اگر  
تو نے فتویٰ دیا تو میں تجھے پتھروں سے سنگسار کروں گا۔ یہ روایت صحیح مسلم و نسائی میں ہے۔ واضح ہو کہ اسوقت میں ابن عباس صرف  
بہ فتویٰ دیتے کہ پردیس میں دو زمانہ دراز تک بغیر ضرورت جائز ہو چنانچہ قولہ تعالیٰ فمن اتبعی وراءک فاولک ہم العادون  
کی تفسیر میں ابن عباس نے کہا کہ سوائے منکوحہ و مملوکہ کے ہر فرج حرام ہے اور کہا کہ متعہ ابتداء سے اسلام میں اسطرح تھا کہ آدمی کسی  
پردیس میں جاتا جہاں کچھ شہنشاہی نہیں تو اپنی حفاظت و آرام کے لیے بقدر ایام قیام کے کسی عورت سے تسع کر لیتا یا تانک  
کہ یہ آیت آخری تو ہر فرج سوائے ان دو دن کے حرام ہو گئی۔ رواہ الترمذی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ابن عباس نے آخر تو بہر  
کی اور رجوع کر لیا اور یہی ابو الشفاء جابر بن زید نے بیان کیا ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ بنو ک کو جلتے تھے جب اس عقیقہ پہنچے جو متصل شام ہے تو عربین آئین اور ہکو متعہ ما دابا پھر حضرت صلعم  
نے آکر انکو دیکھا اور پوچھا تو ہم لوگوں نے عرض کیا کہ وہ عربین ہیں جسنے ہم شام لے چکے ہیں۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غضبناک ہو گئے یا تانک کہ جسارہ مبارک سرخ اور چہرہ بیضناک ہو گیا اور کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا اور

استنعالے کی حمد و ثناء کے منہ سے سمانت بیان کی اور ایک روایت میں ہے کہ فرما با کہ نکاح اور طلاق اور عدت و میراث نے منع  
جسے کہو ڈالا۔ جابر نے کہا کہ اس روز عورتوں و مردوں نے باہم دواغ کر لیا اور اب ہم قیامت تک کبھی عذر کریں گے۔ وہ اللہ کی  
اور اس حدیث کو ابن جہان نے صحیح میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مختصر روایت کیا ہے۔ اس باب میں حدیث بہت اور مشہورات  
ہیں اور اس پر صحابہ و تابعین و فقہائے مجتہدین کا اجماع ہے بلکہ امت میں سے کسی نے خلاف نہیں کیا سو سے ایک فرقہ روا افسر کے  
اور اسکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ م ق ع۔ و النکاح الموقت باطل۔ اور وقت معین محدود کر کے بے نکاح باطل ہے۔ ق ع۔ متعہ  
فرق یہ کہ متعہ بغیر گواہ کے و بدون ہر شرعی کے اور بدون ذکر مدت کے اور بغیر احکام نکاح کے ہے اور نکاح موقت میں گواہ و ہر  
و نان و نفقہ وغیرہ مثل نکاح جائز کے لیکن صرف وقت محدود ہے۔ م۔ مثل ان تیزوج امرأۃ لشہادۃ شہادین عشرۃ ایام۔  
مثال یہ کہ کسی عورت سے دو گواہوں کی شہادت کے ساتھ دس روز کے لیے نکاح کرے۔ ق ع۔ نکاح جائز سے خلاف اس میں دس  
کی حد ہے۔ و قال رفر فرح ہو صحیح لازم۔ اور رفر فرح نے کہا کہ نکاح موقت صحیح لازم ہے۔ ق۔ یعنی ہمیشہ کے لیے لازم ہے  
بدون طلاق کے منع ہو گا کیونکہ اس میں صرف ایک وقت محدود کی شرط ہے اور وہ سفر نہیں۔ لان النکاح لایمطل بالشروط  
الفاسدۃ۔ کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہے۔ ق۔ بلکہ خود شرط خارج ہو جاتی ہے۔ جواب یہ کہ وقت محدود شرط  
نہیں بلکہ گواہ یا ايجاب وقبول اسی وقت تک کے لیے ہے اور ایسا ايجاب وقبول صحیح نہیں ہے۔ م۔ ولنا انہ اتی بمعنی المتعہ۔ اور  
ہماری محبت یہ کہ وہ شخص متعہ کے معنی لایا۔ کیونکہ یہی مراد متعہ کی ہوتی ہے کہ چیز سے منع لیا جاوے نہ انکہ مصالح نکاح شرعی ہوں  
والعبرۃ فی العقود للمعانی۔ اور عقود میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔ ق۔ چنانچہ اگر کہے کہ تریسری موت کے بعد میل وکیل ہے  
تو وہ صبی ہو جائیگا اور اگر کہے کہ تریسری زندگی میں میرا صبی ہے تو وکیل ہو جائیگا۔ حسن رح نے الوصیفہ سے روایت کی کہ اگر ہزار ہا  
یا سیاق وقت کہ قطعاً اتنی زندگی نہ کی تو نکاح ہو جائیگا اور اسکو بہت سے مستخرج نے اختیار کیا محیط۔ اور اصح یہ کہ عقد فاسد  
ہو المہر الفانی۔ و لافرق بین ما اذا طالت مدة التاقیت او قصرت۔ اور بچہ فرق نہیں اس میں کہ وقت محدود کی مدت  
دراز ہو یا کم ہو۔ لان التاقیت ہو لمعین بچہ المتعہ وقد وجد۔ کیونکہ وقت محدود کرنا یہی متعہ کی جانب کا معین ہے اور  
پایگانہ۔ یعنی دونوں صورتوں میں پایگانہ۔ و من تزوج امرأتین فی عقدۃ واحدة واحد لہما لایحل لہ نکاحا۔ اور  
جس مرد نے دو عورتوں کو ایک ہی عقد میں اپنے نکاح میں لیا حالانکہ ان میں سے ایک عورت اسکو حلال نہیں ہے۔ ق۔ خواہ وہ  
قرابت محرمہ یا رضاع یا مہریت کے۔ صحیح نکاح النہی حل نکاحا۔ نو اس عورت کا نکاح صحیح جس سے نکاح حلال ہے۔ و یطل نکاح  
الاخری۔ اور دوسری کا نکاح باطل ہو گیا۔ گویا اسنے ایک ایسی عورت سے جو حلال ہے اس شرط سے عقد باندھا کہ جو اس پر  
حرام ہے وہ بھی قبول کرے تو شرط باطل اور عقد نکاح صحیح ہوا۔ لان البطل فی احد ستم۔ کیونکہ باطل کرنے والی حرمت تو دونوں  
میں سے ایک میں ہے۔ ق۔ تو اسی کا عقد باطل ہوا کیونکہ نکاح باطل شرط سے باطل نہیں ہوتا۔ بخلاف ما اذا جمع بین حر  
وعبد فی البیع۔ بخلاف نکاح کے بیع میں اگر ایک آزاد و ایک غلام کو عقد بیع میں جمع کیا۔ ق۔ تو غلام کی بیع بھی باطل ہے۔  
لانہ یطل بالشروط الفاسدۃ۔ کیونکہ فاسد شرطوں سے عقد بیع باطل ہو جاتا ہے۔ و قبول العقد فی الحر شرط فیہ۔ حالانکہ  
اس عقد میں آزاد کے حق میں عقد قبول کرنا شرط ہے۔ ق۔ اور یہ شرط فاسد ہے۔ ثم جمیع المسمی لاتی حل نکاحا عند البی حنیفہ  
بجہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تمام مہر مسمی صرف اسی عورت کے واسطے ہے نکاح صحیح ہو گیا۔ و عندہما یقسم علی مہر شایہا۔ اور صاحبین  
کے نزدیک مسمی دونوں کی مہر مثل ہر قسم کیا جاوے۔ ق۔ مثلاً دونوں کا مہر چار ہزار ہٹھرا اور محرمہ کا مثل آٹین ہزار اور محکمہ کا بھی  
تین ہزار ہے تو چار ہزار مسمی سے نصف دو ہزار پر نکاح ٹھہرا۔ وہی مسالۃ الاصل۔ اور یہ مسئلہ کتاب مبسوط کا ہے۔ و من  
ادعت علیہ امرأۃ انہ تزوجہا و اقامت مینہ۔ اور جس مرد پر ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ اس مرد نے اس سے نکاح کیا ہے

من  
یعنی نکاح کی  
شہادت کی  
معاذہ کر کے  
اس میں جو نکاح  
اور بیعت نہیں  
کیا اور بیعت  
نہیں کی ہے  
نکاح کا بیعت  
کیونکہ نکاح  
میں شہادت  
کی وجہ سے  
آپ نے بیان  
نکاح سے پہلے  
نہی ہے

اور دعوی پر گواہ قائم کیے۔ نجسہا انشا نفسی اسرا کتہ۔ پس زعمی نہ اس عورت کو اسکی جو رو کر دیا۔ یعنی موافق اس اعتبار عام کے جو شیعہ کی طرف سے قاضی کے جعلی ہونے کا ہے۔ حالہ میں اسکی زانیہ بی طایر ہو اور اسے عورت کو ان کو بھون پر اگر یہ عادل بنون اس مرد کی جو رو کر دیا۔ ولم یکن تزوجہا۔ حالانکہ مرد مذکور نے اس عورت سے نکاح نہیں کیا تھا۔ وسہما المقام سمعہ وان تدریجہما تو عورت کو گنجائش ہے کہ اس مرد کے ساتھ رہے اور یہ کہ مرد کو چھوڑے کہ عورت کے ساتھ جماع کرے۔ یعنی گنجائش ہے کہ اپنے ساتھ جماع کرے۔ ہذا عند ابی حنیفہ وہو قول ابی یوسف اولاً۔ اور یہ ابو حنیفہ کے نزدیک اور یہی پہلا قول ابو یوسف کا تھا۔ وفی قولہ الآخر وہو قول محمد لا یسعه ان یطاردہا۔ اور ابو یوسف کے دوسرے قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے کہ مرد کو گنجائش نہیں کہ اس عورت سے جماع کرے۔ وہو قول الشافعی۔ اور یہی شافعی کا قول ہے۔ مالک و احمد کا یہی الریاء نے مشتری پر خرید باندی کے گواہ قائم کیے اور قاضی نے حکم دیدیا اور ان کے واسطے تو حسین بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ لان القاضی اخطأ المحجة اذ اشہوہ وکذبہ۔ کیونکہ قاضی نے جھٹ کو بخار کر لیا اسلئے کہ گواہ جھوٹے ہیں۔ فقہا مالک و اظہر انہم علیہ او کفار۔ قیاساً ہو کہ جیسے اس وقت کہ ظاہر ہو کہ یہ گواہ غلام یا کفار ہیں۔ فقہا اگر اسی پر نکاح جائز نہیں ہوتا تو بلا خلاف یہ گنجائش نہیں ہے اسی طرح اس صورت میں ہے۔ ولابی حنیفہ ان اشہوہ وصدیقہ عندہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ گواہ قاضی کے نزدیک صادق ہیں۔ وہو المحجة۔ اور یہی محبت ہے۔ لتتذر الموثوق علی حقیقة الصدق۔ کیونکہ حقیقت صدق پر وقت ہونا مستعذر ہے۔ اور جو بات مستعذر ہو اسکی تکلیف نہیں تو جب قاضی کے نزدیک محبت قائم ہوئی تو اس پر لازم ہے کہ حکم دے۔ حتی کہ اگر ایسی صورت میں یہ سمجھے کہ مجھے حکم دینا لازم نہیں تو کافر ہو گا اور اگر لازم سمجھے مگر تاخیر کرے تو قاضی ہو جائیگا پس اسنے شرعاً حکم قضاء واجب دیا۔ بخلاف الکفر والرق لان الوقت علیہما مستکسر بخلاف کفر و رق کے کہ ان دونوں پر واقع ہونا باسائی میسر ہے۔ واذ اقلنی القضاء علی المحجة وامن تنقیدہ باطناً بتقدیم النکاح لغزبا طناً قطعاً لئلا یتردد اور جبکہ محبت پر قضاء و منی شہرے اور میان اسکو بدطن کی راہ سے نافذ کرنا ممکن ہے بذریعہ نکاح کو مقدم کرنے کے تو قضاء باطن میں نافذ کی گئی تاکہ سزا عت قطع ہو جاوے۔ فقہا یہ قضاء نکاح کا بید کرنا ہوا اسی واسطے شرط ہے کہ یہ ایسی عورت ہو جس سے اس مرد کا نکاح جائز ہے اور گواہوں کے رو برو حکم ہو یہی عامہ شائع کا قول ہے۔ ہ۔ بخلاف الاطلاق المرسلہ۔ بخلاف اطلاق مرسلہ کے فقہا یعنی جملہ ملک کا سبب بیان نہیں کیا مطلقاً دعوی کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور گواہ قائم کیے اور قاضی نے حکم دیا تو بالافتقار اس سے دلی نہیں جائز ہے جبکہ واقعی ملک نہیں پس سبب ملک کا تو کوئی ضرور ہو گا بشرطیکہ ملک ہو پھر اسباب مختلف ہیں اور ہر سبب کے احکام مختلف ہیں تو حکم قضاء باطناً نافذ ہو گا۔ لان فی الاسباب تراحم۔ اسلئے کہ بیہون میں باہم مزارعت ہوتی حریہ نہیں ہو سکتا کہ حکم قاضی کی جہت سے کوئی ایک سبب قائم کیا جاوے مثلاً بوجہ خرید کے مالک ہوا ہے کیونکہ جائز ہے کہ بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مالک ہوا ہو اور کوئی وجہ ترجیح کی نہیں کہ خرید ہی سے مالک ہوا ہے اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ علل اسباب سے مالک ہو کیونکہ بعض سبب کے بعض سے مزارعت و مخالفت ہے پس ممکن نہیں کہ اس باندی میں خرید و وارث و ہبہ و صدقہ وغیرہ مثلاً سبب ہی جمع ہو جاوے۔ نفع۔ فلا اسکان۔ تو قصاے قاضی کے باطناً نافذ ہونے کا بھی اسکان نہیں ہے۔ واضح ہو کہ فقہاء میں اختلاف ہے کہ قصاے قاضی باطناً نافذ ہو سکتی ہے یا نہیں تو صاحبین وائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں نافذ ہوتی اور حدیث صحیح بعلمک الحق بحجۃ الخ سے استدلال لاتے ہیں یعنی حضرت مسلم نے آگاہ فرمایا کہ شاید بعض قوم میں سے بعض پر محبت میں زیادہ ہو یا ہوتی کہ اسی کے واسطے میں حکم قضاء دیدیون لیکن اگر درحقیقت اسکی ملک ہو تو وہ چیز اسکے لیے آگ کا ٹکڑا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قضاء باطن میں نافذ نہیں ہے۔ اور ان علماء نے کہا کہ قضاء تو اتنا راس چیز کا جو واقع ہوئی پس اگر واقع کے موافق ہو تو صحیح ورنہ غلط ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک اطلاق دسلہ میں نہیں نافذ ہے ورنہ نکاح میں نافذ ہونے کی جب باندی خریدنے کا دعوی ہو اور نظر تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ وقت باہمی تنازع کے استدلالی نے شرعی حاکم بظرف مرجع رکھا تاکہ قطع سزا عت ہو سکی وہاں پہنچے۔



قضاء صرف اہلار واقع نہیں بلکہ حکم لازم جو موافق شرع کے ظاہر ہو پھر قطع منازعت پوری یہ ہے کہ دنیا میں بھی نزاع ہوا اور آخرت کا نزاع بھی جاتا رہے اسی واسطے قاضی حاکم کو ولایت علمہ ہو حتیٰ کہ جمعہ میں امام اور عورت کا ولی ہوگا اور دراصل وہی عام سلطان ہے پھر اسکی طرف سے حاکم جا بجا ہوتے ہیں پس اگر طبیب بے علم مفید ہو تو اسکو مجبور کرے گا اور مانند اسکے اور اگر مقروض مالدار قرضہ نہ دے تو اسکو حکم کرے کہ قرضہ کرے اور اگر اسنے نہ مانا تو خود فردخت کر کے ادا کرے غرض کہ عوام اپنے واسطے خود دل کریں جب حد شرع سے خارج ہوں تو قاضی مداخلت کرے اور جب منازعت کریں تو قاضی حکم کرے وہ حکم لازم ملزم ہوگا پس اسوقت خود عوام کا تصرف روک دیا جاوے اور قاضی کا تصرف انہیں نافذ ہوگا اور اس میں دو صورتیں ہیں کیونکہ قاضی کو علم واقع کی راہ صرف گواہوں سے ہے پس اہلار ملزم از قسم انشاء ہے پس اگر گواہوں سے اسکے نزدیک ثابت ہو کہ اس مرد نے اس عورت اسے نکاح کیا حالانکہ دونوں میں نزاع سے مرجع انکا قاضی کا حکم لازم ہے اور خود اپنے تصرف سے کوتاہ کر کے انکا تصرف قاضی کے تصرف میں ہے پس قاضی کے نزدیک جب نکل ثابت ہو تو اسنے حکم لازم دیا گواہوں کے سامنے تو اسنے یہی معنی کہ میں نے اس عورت کو اس مرد کی جو رو کر دیا اور گواہ موجود ہیں تو یہ بمنزلہ خود عورت و مرد کے کرنے کے ہے اور مسئلہ گزرا کہ جب مرد و عورت باہم ایسا کریں تو نکاح ہو جائے پھر یہ نکاح ہو گیا پھر اگر گواہ کافر یا غلام ظاہر ہوئے تو باطل اسوجہ سے نہیں کہ قاضی کا تصرف انہیں باطل ہے بلکہ گواہ باطل ہیں۔ حتیٰ کہ اگر خود دونوں ان گواہوں کے روبرو نکاح کرتے تو باطل تھا۔ یہ مست کہو کہ پھر قاضی میں مرد و عورت کو چاہے پکڑ کر نکاح کر دے حالانکہ باطل ہے جو اب یہ کہ قاضی کا تصرف ملزم ہونا اسوقت شرع نے کہا کہ باہم مدعی و مدعا علیہ نزاع کریں بقولہ فان تنازعتم فی شئی آلا تہ سک وقت نزاع کے دونوں اپنی اختیاری مار پیٹ و ظلم و تعدی وغیرہ سے ممنوع ہو کر دونوں کے ہاتھ باندھ کر قاضی کے حکم پر مقصور کیے جلتے ہیں حتیٰ کہ اگر قاضی نے خلاف واقع حکم بھی دیا تو بھی ملزم ہوتا ہے اسی واسطے حدیث انھن بحجۃ الخ میں حکم نہیں دیا کہ خلاف واقع ہو تو دوسرا اسکو نہ دے بلکہ کہا کہ جو اسنے لیا وہ قطعاً النار ہے۔ یوں ہی جب باندی کے خرید میں جھگڑے تو قاضی نے جب گواہوں پر بیع کا حکم دیا تو اسنے بیع کو بجائے انکے اسوقت پورا کیا اور اگر بیع توڑ دی تو گویا باہمی رضامندی سے اقالہ ہو گیا۔ اور جب مدعی نے مطلقاً ملک کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے گواہی دی تو قاضی حکم دیدیگا لیکن جو بات واقع میں ہے وہی رہیگی گویا مدعی و مدعا علیہ اس معاملہ میں خود واقعی بات نہیں جانتے ہیں دونوں اپنے محلہ میں مدت دراد کے بعد آئے اور گواہوں نے ایک کی نسبت کہا کہ یہ چیز اس شخص کی ہے اور دوسرے نے مانا پھر اگر مدعی کو گواہوں نے بتلایا کہ ہمنے تیرے واسطے چھوٹ کہا ہے تو اسکو حلال نہیں کہ اس چیز میں تصرف کرے پس ایسے ہی یہ تصرف قاضی کا حلال نہیں ہے چھوٹ اسکے جب بیع میں ایک کو چیز اور دوسرے کو معاوضہ دلایا۔ حاصل یہ ہوا کہ قضاے قاضی درحقیقت انشاء ہے یعنی حکم کا لازم پس اگر محکوم بہ بھی انشاء ہو جاوے تو باطن میں نافذ ہو گیا گویا مدعی و مدعا علیہ نے خود انشاء عقد کر لیا اور اگر محکوم بہ غیر خبر ہو تو قطع خصوصت میں حکم قاضی انشاء ہے اور باقی آخرت میں حضرت حق عالم الغیب جل شانہ کے حضور میں ہوگا۔ مثلاً مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری ہے اور گواہوں نے گواہی دی اور مدعا علیہ کے پاس کچھ گواہ نہیں ہیں تو قاضی نے حکم دیدیا پھر اگر واقع میں یہ چیز اسکی نہیں ہے تو قیامت میں ماخوذ ہوگا پس ماری نفاذ قضاء کا باطن میں اس بنا پر کہ دونوں کے تصرف مقصور کہ قاضی کے حکم پر مروج ہیں تو قاضی نے انشاء عقد نکاح دونوں کی طرف سے کر دیا اور نافذ ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب (فروع) اگر نکاح میں وقت محدود کیا اور نیت کی کہ ماہ و ماہ کے بعد طلاق دوں گا تو نکاح صحیح ہے۔ ت۔ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ بعد ماہ کے طلاق دوں گا تو جائز اور شرط باطل ہے۔ البحر مضائقہ نہیں کہ شرط کرے کہ فقط دن میں ساتھ رہیگا۔ ت۔ عورت کو سودم دیے کہ قاضی کے سامنے اقرار کر دے کہ میں نے اس مرد سے نکاح قبول کیا ہے تو صحیح یہ کہ اگر گواہوں کے سامنے ہو تو نکاح جائز ورنہ نہیں۔ محیط ۷۔ اہل السنۃ والمعزلہ کے درمیان نہایت میں امام ستغفنی نے کہا کہ نہیں جائز اور فتاویٰ المعفری



میں ہو کر بعض نے کہا کہ اپنی رٹ کی بھی مرد شافعی کو دے جیسے لے اور شیخ محمد بن الفضل کے نزدیک نہیں۔ مع۔ شامی نے توضیح کر دی کہ معتزلہ و شیعہ وغیرہ کی علی الاصح تکفیر نہیں تو نکاح جائز ہو لیکن انکو رٹ کی نہ دینا یہی مختار الفتوے رہیگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

## باب فی الاولیاء والاہل

اولیاء جمع دلی اور اکفار جمع کفو بمعنی ہمسر۔ م۔ ولایت چار باتوں سے ثابت ہوتی ہے۔ قرابت وراثت سے اور ولایت سے اور امامت سے۔ البحر۔ جو لوگ دلی ہیں بوجہ فسق کے خارج نہیں ہو سکتے فاضلان بشرطیکہ تنگ حرمت نہ کرے بلکہ بمنون اگر برابر ایک مہینہ تک جنون میں رہے تو ولایت سے خارج ہو اور اسی پر فتویٰ رہیگا الوجیز۔ ملوک و مرتد و صغیر کی ولایت نہیں ہو اور کافر کی ولایت کافر پر ہے۔ م۔ م۔ منعقد نکاح الحرة العاقلة البالغة برضا باوان لم یعقد علیہا ولی بکرا کانت او ثیبا۔ منعقد ہو جاتا ہے نکاح آزادہ عاقلہ بالغہ کا اسکی رضامندی کے ساتھ اگرچہ اسپر دلی منعقد نہ کرے خواہ یہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف فی ظاہر الروایۃ۔ یہ ظاہر الروایۃ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وعن ابی یوسف انه لا ینعقد الا بولی۔ اور ابو یوسف سے (نوادریں) روایت ہے کہ نہیں منعقد ہوگا مگر ولی کے ساتھ یعنی دلی کے اہل بیت یا قبول سے خواہ دلی مرد ہو یا عورت ہو۔ وعند محمد ینعقد موقوفاً۔ اور امام محمد کے نزدیک موقوف منعقد ہوگا منت اگر ولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ نہیں۔ خواہ شوہر کفو ہو یا نہ ہو۔ ع۔ وقال مالک و الشافعی لا ینعقد بعبارۃ النساء اصلاً۔ اور مالک و شافعی نے کہا کہ عورتوں کی عبارت سے بالکل منعقد نہیں ہوگا۔ منت۔ اور نہ عورتوں کے وکیل کرنے سے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کہا۔ فلا تفسدوا بین ان ینکحن ازواجہن۔ یعنی تم لوگ مست روکو عورتوں کو اس سے کہ اپنے شوہروں سے نکاح کریں۔ یہ خطاب اولیاء کو ہے پس جب وہ مختار ہیں تو منع کر سکتے ہیں۔ کیونکہ مسقل بن یسار رضی اللہ عنہ کے روئے پر آیت کا نزول ہو کما رواہ البخاری وغیرہ۔ اور بدیل حدیث کہ جس عورت نے اپنا نکاح کر لیا بدون اجازت اپنے ولی کے تو اسکا نکاح باطل ہے۔ رواہ الترمذی و ابو داؤد و الدارقطنی و الحاکم و البیہقی و ابن عدی و الطبرانی وغیرہم۔ لان النکاح یراد المقاصد و التقویض الیہن تخیل ہوا۔ کیونکہ نکاح سے جو مقاصد نکاح میں مقصود ہوتے ہیں اور عورتوں کے سیر کرنا ان مقاصد میں خلل ڈالتا ہے۔ منت۔ تو عورتوں کا اختیار نہیں ہے۔ الا ان یقول یرتفع النخل باجازۃ الولی۔ مگر بات یہ کہ امام محمد کہتے ہیں کہ ولی کی اجازت دینے پر خالص دور ہو جائیگا۔ منت۔ لہذا نکاح موقوف کا انعقاد ہوگا۔ جواب یہ کہ آیت میں خود دلیل ہے کہ عورتوں کو اپنے نکاح کا خود اختیار ہے کیونکہ نکاح کرنا اسی کا فعل بیان کیا اور فخر الدین رازی نے کہا کہ مختار یہ کہ خطاب شوہروں کو ہے اور معنی یہ کہ مطلقہ کی عدت جب گزرنے کو آوے تو انکو مست روکو کہ اپنا نکاح کسی شوہر سے کر لیں۔ کیونکہ نکاح کے لایح سے رجعت کر لیا کرتے تھے اور کہا کہ اس سے شافعی کا استدلالی ممنوع ہے۔ حدیث کے تمام طرق بوجہ کثرت ضعف کے قابل حجت نہیں۔ اور اگر صحیح مانی جاوے تو خود حدیث میں اجازت ہے کہ عورت کا فعل نکاح کرنا بذات خود ہی اور ولی کی صرف اجازت ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ایسی عورت کا خود نکاح کرنا جائز ہے۔ و وجہ الجواز انہا تصرف فی خالص حقہا۔ اور وجہ جواز یہ کہ عورت نے اپنے خالص حق میں تصرف کیا۔ وہی من اہلہ لکنہا عاقلہ ممیزۃ۔ اور یہ عورت لایق تصرف ہے کیونکہ وہ خود عقل والی تیز دار ہے۔ منت۔ اپنا نیک و بد سمجھتی ہے تو اسکا تصرف جائز ہے۔ ولہذا کان لہا التصرف فی المال۔ اور اسی بیافت کی وجہ سے اسکو اپنے مال میں تصرف کا اختیار ہے۔ ولہذا اختیار الازواج۔ اور عورت کو شوہروں میں پسند کا حق ہے۔ منت۔ یعنی کہ میں یہ شوہر نہیں چاہتی بلکہ وہ شوہر منظور کرتی ہوں۔ وانما یطالب الولی بالتزویج کیلئے نسب الی الوقاحۃ

وزنکاح باندہ دینے کا مطالبہ اسکے ولی سے صرف اس واسطے کیا جاتا ہے تاکہ عورت کو دیدہ دلیری کی نسبت نہ خوف لگے یہ کہیں کہ یہ عورت بڑی شیخ چشم دیدہ کی دلہن ہو کہ خود عقد باندھتی ہو اور حدیث میں ہے کہ ایک بغیر شوہر والی عورت اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے اور بکرہ سے اسکی ذات میں اجازت لیا دے اور اسکی خاموشی اسکی اجازت ہے۔ رواد الترمذی و مسلم وغیرہ۔ اور سعید بن منصور نے روایت کی کہ ایک مرد نے اپنی دختر کا نکاح کر دیا حالانکہ وہ ناخوش تھی اسنے آنحضرت صلی علیہ وسلم سے عرض کیا تو فرمایا کہ نیز اختیار اسپر نہیں ہے اور عورت سے کہا کہ تو جا کر جس سے چاہے نکاح کر لے۔ رواد ابن ابی شیبہ اور حدیث حکیم بن ابی عیسیٰ روایت کی کہ ایک بکرہ نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اسکے باپ نے اسکا نکاح کیا حالانکہ میں رافضی نہیں ہوں تو آنحضرت صلی علیہ وسلم نے اسکو اختیار دیا۔ اسکے اسناد ثقات ہے لیکن وار قطنی نے کہا کہ مرسل ہے پھر مر اسیل حمید ہمارے و محبوب کے نزدیک محبت ہیں۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قصہ ہے کہ جب آنحضرت صلی علیہ وسلم کا آدمی گیا اور ام سلمہ کے امور منظور کرے تو ام سلمہ نے اپنے بستر صغیر عمر بن ابی سلمہ سے کہا کہ کھڑا ہوا اور نکاح کر دے۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ صغیر بچہ خود ولی نہ تھا چنانچہ ام سلمہ نے خود فرمایا تھا کہ یا رسول اللہ میرے اولیا غائب ہیں پس مراد یہ کہ میرے ایجاب یا قبول کو اپنی عبارت میں بیان کر دے پس تزویج میں عورت کو خود اختیار ہے صرف ولی کی اجازت بغرض کفو وغیرہ کے ہے چنانچہ اسی حدیث میں حضرت صلی علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر اولیا میں کوئی شاہد یا غائب ایسا نہیں جو اسکو منظور کرے فاحفظہ۔ م۔ ع۔ تم فی ظاہر الروایۃ لا فرق بین الکفو و غیر الکفو۔ بھج ظاہر الروایۃ میں کچھ فرق کفو اور غیر کفو میں نہیں ہے یعنی عورت نے خواہ کفو سے نکاح کر لیا یا غیر کفو سے و منع ہو جائیگا۔ لیکن للولی الا اعتراض فی غیر الکفو۔ لیکن غیر کفو کی صورت میں ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہے عورت حتی کہ نکاح فسخ کر دے۔ لیکن یہ ولادت سے پہلے ہے اور بعد ولادت کے نہیں قابضان۔ وعن ابی حنیفہ و ابی یوسف انہ لا یجوز فی غیر الکفو۔ اور نو اور حسن رحمہما ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت ہے کہ غیر کفو میں نہیں جائز ہے یعنی عورت نے بدولت ولی کے اگر غیر کفو سے نکاح کر لیا تو منع نہ ہوگا۔ لانه کم من واقع لایرفع۔ کیونکہ بہت سے واقعات مرافعہ ہو جاتے ہیں یعنی ہر شخص کو مرافعہ کی لیاقت نہیں اور نہ ہر قاضی عادل ہے۔ تو کفو ہی میں جائز ہونا چاہیے۔ م۔ یہی تہ حسن واسطے فتویٰ کے مختار واضح ہے القاضی والفقہاء پس اگر غیر کفو سے حلالہ کر دے تو صحیح نہیں ہے الحقائق مع۔ ویروہ رجوع محمد الی قولہما۔ اور امام محمد کا رجوع کرنا شیعین کے قول کی طرف مروی ہے پس نبیون امامون کا اتفاق ہوگا پھر صغیرہ بکرہ و ثیمہ دونوں کو ولی نکاح پر مجبور کر سکتا ہے اور بالغہ ثیمہ کو بالاجل نہیں۔ ولایجوز للولی اجبار البکرۃ علی النکاح خلافا للشافعی۔ اور جائز نہیں ولی کو بالغہ بکرہ کا نکاح پر مجبور کرنا برخلاف قول شافعی کے ہے کہ بکرہ کو مجبور کر سکتا ہے اگرچہ بالغہ ہو۔ لہ الا اعتبار بالصغیرۃ۔ دلیل شافعی کی صغیرہ بکرہ پر قیاس ہے و وجہ قیاس وہ روزہ کی نادانی ہے۔ و ہذا لانہا جاہلۃ بامر النکاح لعدم التجربۃ و لہذا یقبض الالب صدقاً بقابلہا لغير امرہا۔ اور یہ بات اسوجہ سے کہ بکرہ بالغہ بھی امر نکاح سے نادان ہے بوجہ تجربہ نہ ہونے کے اور اسی نادانی کی وجہ سے اسکا مرد بون اسکا حکم اسکا باپ وصول کرتا ہے۔ جواب یہ کہ ایسا ہوتا تو استحباب ہے نہ تاکہ اسکو مثل نابالغہ کے قرار دیا جاوے حالانکہ نازد اسپر فرض ہو چکا۔ ولنا انها حرة فلا یكون للغير علیہ ولایۃ الاجبار۔ اور ہماری دلیل یہ کہ بالغہ بکرہ ایک عورت آزاد ہے تو کسی دوسرے کو اسپر جبر کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ والولایۃ علی الصغیرۃ لقصور عقلہا۔ اور صغیرہ (اگرچہ آزاد ہے) اسپر جبر کرنے کی ولایت بوجہ اسکے قصور عقل کے ہے۔ و ف۔ یہ بالغہ میں باقی نہیں۔ وقد کمل بالبلوغ بدلیل توجہ الخطاب۔ اور حال یہ کہ عقل پوری ہو چکی بلوغ کے ساتھ بدلیل خطاب توجہ ہونے کے ہے یعنی ایمان لانے اور فرائض روزہ نماز ادا کرنے کا حکم اسی اسپر توجہ ہو چکا۔ حالانکہ یہ حکم توجہ ہونے کے واسطے عقل شرط ہے تو بالغہ کا قیاس صغیرہ پر جائز ہے

فصار كالغلام۔ تو یہ نسل طفل کے ہو گیا۔ یعنی جبر کرنا لڑکی بالغ ہو کر ایسا ہوا کہ جیسے جبر کرنا طفل بالغ پر حالانکہ نہیں جائز ہو  
 وكالتصرف في المال۔ اور جیسے تصرف کرنا بالغ کے مال میں نہ حالانکہ نہیں جائز جب تک وہ راضی نہ ہو تو سہرا جبار بھی جائز  
 نہیں۔ وانما ملك الاب قبض الصداق برضاها ودلائل۔ اور باپ کو اس دختر بالغہ کے ہر وصول کرنے کا اختیار بھی  
 ہے کہ دلالت کی راہ سے اسکی رضامندی ہو۔ اگرچہ ظاہر میں حکم نہیں دیا۔ نہ آنکہ باپ جبراً وصول کر سکتا ہو۔ ولہذا لا یملک  
 مع نہیں۔ اور اسی وجہ سے بالغہ نہ کر رہی ممانعت کرنے کے ساتھ باپ اسکا ہر نہیں وصول کر سکتا۔ تو جبری نہیں بلکہ جائز  
 ہے۔ قال فاذا استاذنتها الولی فسکت او ضحکت فمواذن۔ کہا کہ بھرجب ولی نے عورت بکرہ سے اجازت مانگی  
 پس وہ چکی ہو گئی یا ہنس دی تو یہ اجازت ہے۔ لقولہ علیہ السلام البکرۃ تمار فی نفسها فان سکت فقد خصت  
 بربیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بکرہ سے اسکی ذات کے بارہ میں اجازت چاہی جاوے پس اگر چکی ہو گئی تو راضی  
 ہو گئی۔ یہ الفاظ غریب ہیں لیکن صحاح ستہ میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت مسلم نے فرمایا کہ اہم یعنی ثبہ نکاح  
 انکی جاوے یہاں تک کہ اس سے حکم لیا جاوے اور بکرہ کا نکاح کیا جاوے حتیٰ کہ اس سے اجازت لیا جاوے لوگوں نے عرض  
 کیا کہ یا رسول اللہ اسکی اجازت کیونکر ہو فرمایا یہ کہ جب ہو جاوے۔ لان حتمہ الرضا رفیہ راجحہ لانہا یستحی عن  
 اظہار الریختہ لاعتن الرد۔ کیونکہ جب ہونے میں رضامندی کی جانب غالب ہے کیونکہ وہ صاف رغبت ظاہر کرنے سے شرم  
 کرتی ہے نہ انکار کرنے سے۔ پس راضی ہوتی تو نہیں کر دیتی۔ والنکاح ادل علی الرضا من السکوت۔ اور نہ  
 تو جب ہونے سے بھی بڑھ کر رضامندی کی دلیل ہے۔ اور یوں ہی مسکرا نا بقول صحیح المیطع۔ بخلاف ما اذا بکرت  
 لانہ دلیل السخط والکراہۃ۔ بخلاف اسکے جب رونے لگی کیونکہ رونا ناخوشی و ناگواری کی دلیل ہے۔ وقیل اذا ضحکت  
 کالمستہزئۃ بما سمعت۔ اور بعض نے کہا کہ اگر وہ ایسی ہنسی کہ گویا جو کچھ سنا اس سے ٹھٹھول کرنے والی ہے۔ سلا کیوں  
 رضا۔ تو ایسا ہنسنا رضامندی نہ ہوگا۔۔۔ اسی پر فتویٰ ہے البحر۔ واذا بکرت بلا صوت لم یکن رد۔ اور جب بغیر آواز  
 روئی تو رد نہ ہوگا۔ بلکہ صحیح یہ کہ رضا ہے القاضی خان۔ اسی پر فتویٰ ہے المبسوط الذخیرہ ج ۴۔ اگر تاوازلہ روئی پھر  
 عقد کیا گیا پھر اسنے اجازت دی تو صحیح ہو گیا المعراج۔ سکوت ۱۹۔ سائل میں اور اشباہ میں ۳۷ سائل میں بجز قول ہے۔  
 او الجملہ ایک اجازت بکرہ میں۔ دوم ولی نے عقد کیا اور ہسکو خبر ہو چکی کہ فلان شوہر سے اس مہر پر نکاح کر دیا پس ساکت  
 ہو گئی تو عقد لازم ہوا محیط الکافی ج ۴۔ سوم صغیرہ بکرہ کا نکاح سوائے باپ دادا کے کسی نے کیا تھا پھر وہ بکرہ بالغ ہوئی  
 اور ایک ساعت خاموش ہوئی تو اختیار باطل ہو گیا۔ باقی سائل باب نکاح سے متعلق نہیں اور تفصیل صینی میں ہے۔ شوہر کو  
 وطی کا قیودینا یا مہر مانگنا رضامندی ہی قولی ہے السراج ج ۴۔ قال وان فعل ہذا غیر الولی۔ امام محمد نے کہا اور اگر غیر  
 ولی نے یہ فعل کیا۔ یعنی استامہر غیر الولی۔ یعنی بکرہ سے اجازت چاہی ولی کے سوائے دوسرے نے۔ او ولی غیر  
 اولی منہ۔ یا ایسے ولی نے کہ دوسرا ولی بہ نسبت اس ولی کے زیادہ قریب ہے۔ لم یکن رضا حتیٰ تکلم بہ۔ تو بکرہ کی رضا  
 حاصل نہ ہوگی یہاں تک کہ بکرہ اسکو زبان سے کہے۔ اور سوائے اسکے سکوت وغیرہ رضا نہ ہوگا۔ لان ہذا السکوت  
 لقلة الالتفات الی کلامہ فلم یقع دلالتہ علی الرضا ولو وقع فهو محتمل۔ کیونکہ ایسی خاموشی اس شخص کے بات پر  
 التفات نہ کرنے کی وجہ سے ہے تو یہ رضامندی پر دلالت نہیں واقع ہوگی اور اگر واقع بھی ہو تو محتمل ہے۔ کہ شاید  
 رضامندی مراد نہ ہو۔ والا کتفایہ مثلاً للمحاجۃ۔ اور سکوت کے مثل امور پانکثا کر لینا بوجہ حاجت کے ہے کہ ولی سے  
 کہتے ہوئے شرم آتی ہے۔ ولا حاجۃ فی حق غیر الاولیاء۔ اور سوائے اولیاء کے دوسری کے حق میں کوئی حاجت نہیں۔  
 تو زبان اجازت چاہیے۔ بخلاف ما اذا کان المستامر رسول الولی۔ برخلاف اسکے جب اجازت چاہنے والا ولی کا چچا یا

فت خواہ عادل یا غیر عادل المضرات ہ۔ تو یہاں شرم سے ضرورت قائم ہو حتیٰ کہ سکوت کافی ہو۔ لانا قائم مقامہ کیونکہ  
ایلمی بجائے ولی کے ہو۔ و معتبر فی الاستیثار تسمیۃ الزوج علی وجہ یقع بہ المعرفۃ لتطہر رغبتہا فیہ من رغبتہا عنہ۔  
اور اجازت لینے میں شوہر کا اسطرح نام لینا جس سے شناخت ہو جائے معتبر ہو تاکہ باکرہ بالغہ کی اس میں رغبت اسکی بے رغبتی  
ظاہر ہو جاوے فت اور اگر فلان و فلان و فلان کا نام ذکر کیا تو خاموشی ہر ایک کے ساتھ رضا ہو یون ہی جب اسکے چچا زاد قرابی  
جو معدود ہین ذکر کیے ہون۔ اور اگر اسنے کہا کہ جو ذکر کیے مجھے منظور ہو تو کچھ حاجت نہیں۔ ت۔ ولا تشترط تسمیۃ المہر  
ہو بالصیغ لان النکاح صحیح بدونہ۔ اور اس میں ہر بیان کرنا شرط نہیں اور یہی صحیح ہے کیونکہ نکاح تو بدون ہر کے صحیح ہے  
اور متاخرین نے شرط کیا اور یہی اوچھ ہے الفتح اور صحیح ہے کہ شرط نہیں المبسوط ع۔ ولوز وجہا قبلہا الخبر فکلت فہو علی  
ما ذکرنا۔ اور اگر اسکا نکاح کر دیا پھر اسکو خبر پہونچی پس خاموش ہو گئی تو وہ اسی تفصیل پر ہے جو ہمنے ذکر کی فت کہ ولایا  
ایلمی کا خبر دینا بشرطیکہ شناخت شوہر کے ساتھ ہو تو سکوت کرنا رضامندی ہو اور غیرین زبان سے اقرار ضروری۔ لان وجہ  
الدلالة فی السکوت لا یختلف۔ کیونکہ سکوت میں رضامندی کی دلالت ہوتا کچھ مختلف نہیں فت خواہ قبل نکاح ہو یا بعد  
نکاح ہو۔ ثم الخبر ان کان فضولیا لیشترط فیہ العہد۔ پھر خبر دینے والا اگر کوئی فضولی ہو تو فضولی میں شرط ہے فت  
یعنی کثر و آدمی ہون۔ او العداۃ۔ یا عادل ہونا فت جبکہ ایک ہو۔ عند ابی حنیفہ رحم خلا قالہا۔ یہ امام ابو حنیفہ  
کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے فت کہ انکے نزدیک صرف خبر ہو خواہ ایک ہو یا زیادہ اور خواہ عادل ہو یا نہ ہو۔ ولو کان  
رسولا لا یشترط اجماعا۔ اور اگر خبر ایلمی ہو تو بالاتفاق اس میں کچھ شرط نہیں ہے۔ ولہ نظائر۔ اور اسکے نظائر میں فت  
جیسے وکیل کو کسی نے معزول ہونے کی خبر دی اور وہ فضولی ہے یعنی موکل کا ایلمی نہیں ہے تو وکیل کا تعرت برباقہ قائم رہیگا مگر  
اگر جبکہ خبر عادل ہو یا دعوہ ہون تو معزول ہو جائیگا۔ ولو استاذن التثبۃ فلا بد من رضا بالقول۔ اور اگر ولی نے  
ثبہ سے اجازت مانگی تو زبان سے اسکی رضامندی ضروری ہے۔ لقولہ علیہ السلام الثیب تشاور۔ کیونکہ حضرت صلعم نے  
فرمایا کہ ثیب بشورت کوئی فت یعنی بدون سکوت کے مشورہ کے ساتھ رائے بیان کرے لیکن یہ الفاظ غریب ہین بلکہ صحیح مسلم  
میں ابن عباس رحم سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثیب اپنی ذات کی بہ نسبت اپنے ولی کے زیادہ مختار ہے  
فت تو اپنے نکاح میں وہ خود مختار ہے جو رائے چاہے کرے۔ ولان النطق لا یعد عیانا منہا۔ اور اسنے کہ ثیب کے حق میں  
زبان سے دن کچھ عیب شمار نہیں ہوتا۔ وقل انما بالما رستہ فلا مانع من النطق فی حقہا۔ اور عمارت کی وجہ سے  
اسکی جوار خود کم ہو گئی ہے تو اسکے حق میں بولنے سے روکنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ واذ زالت بکار تہا بو شیبہ او حیفت  
او جراحۃ او غیس فی فی حکم الابکار۔ اور جب باکرہ کی بکارت زائل ہوئی ہو بوجہ کوہ بچاند کے یا بوجہ حیض کے یا بوجہ زخم کے یا بوجہ  
عمر دار ہونے کے تو یہ بھی باکرہ عورتوں کے حکم میں ہے۔ لانا ہا بکرہ حقیقۃ لان مصیبہا اول مصیب لہا۔ کیونکہ یہ عورت  
وحقیقت باکرہ ہے کیونکہ اسکو پہونچنے والا اسکا پہونچنے والا ہے فت اور پہل کے اعتبار سے بکر نام ہے۔ ومنہ الباکورۃ  
والبکرة۔ اور اسی لفظ بکر سے باکورہ اور بکرہ نکلا ہے فت باکورہ پہلا بھل وپود اور بکرہ اول مسیح۔ یون ہی عورت ہے کہ پہل  
اسکی رسائی مرد سے ہوگی۔ تو باعتبار لغت کے یہ باکرہ ہے اگرچہ جو حق نہ ہو۔ ولانہا شتیجی لعدم الممارسہ۔ اور وجہ سے کہ وہ بھی  
بوجہ عدم ماریت کے جبار کوئی فت تو زبان سے صریح اجازت نہ دیگی۔ ولوزالت بکار تہا بو شیبہ او غیس فی فی حکم ابی حنیفہ  
وقال ابو یوسف و محمد والشافعی لا یتغی بکوتہا لانہا ثیب حقیقۃ۔ اور اگر اسکی بکارت بوجہ زنا کے زائل ہو گئی ہو  
تو وہ بھی ابو حنیفہ رحم کے نزدیک باکرہ کے حکم میں ہے اور ابو یوسف و محمد و شافعی نے کہا کہ اسکی خاموشی پر اتفا کیا جائیگا کیونکہ  
وہ حقیقت میں ثیبہ ہے۔ لان مصیبہا عامۃ الیہا۔ کیونکہ جو اسکو پہونچ لیا وہ دوبارہ اسکو پہونچکا فت یعنی جو فعل اسکو

۲  
بکرہ کی بکارت زائل ہونے کے بعد



رنا سے پہونچا وہی اب نکاح سے پہونچ گیا۔ توفیہ ہو۔ ومنہ الشوتیہ والمشاہیہ والتشویب۔ اور اسی سے مشوہ اور شاہ اور تشویب مشتق ہیں فت مشوہ جو عمل نیک کا ثواب لے گا یا بدو بارہ عمل مل گیا اور شاہ جہان آدمی بار بار لوٹ کر آوے اسی واسطے کہ کو مشاہدہ کئے ہیں کہ لوگ زبان بار بار لوٹ کر جرج و مرہ کے لیے آتے ہیں اور تشویب اذان کو دوہرا لیا۔ پس جب اس عورت کے ساتھ دوبارہ وہی فعل واقع ہوگا جو ایک مرتبہ زنا سے ہوا تو وہ توفیہ ہو۔ ولابی حنیفۃ ان الناس عرفوا بکرا فیعیبوا بہا بالتعلق بمتعمع عنہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اسکو بارہ جانتے ہیں تو اسکی زبان سے بولتے پر عیب رکھینگے تو وہ بولنے سے باز رہیگی فت تو اس جہت سے اسپر حیا طاری ہوگی۔ فیکتفی بسکوتہا کیا متعطل علیہا مصاحمہا۔ تو اسکی خاموشی پر کفایت کر لیا جاوے تو اسکے سمع معطل نہ رہیں۔ بخلاف ما اذا وطئت بشبہہ او نکاح فاسد۔ برخلاف اسکے اگر وہ شبہہ سے وطی کی گئی یا نکاح فاسد میں وطی کی گئی ہو فت مثلاً بیوہ عورتوں نے اسکو بجائے اسکی بہن کے دل لگی میں سکا یا حتی کہ بہن کے شوہر نے شبہہ میں اس سے وطی کر لی یا اسکا کسی سے نکاح فاسد مع وفل واقع ہوا۔ چنانچہ اسپر عدت واجب ہوئی اور اسکو عقر یا مہر دیا گیا۔ تو اسوقت وہ بمنزلہ ثیبہ کے بلا خلاف ہو۔ لان الشیخ اظہرہ حیث علق بہ احکاماً۔ کیونکہ شریعت نے اسکو ظاہر کر دیا اسلئے کہ اسکے ساتھ احکام متعلق کیے ہیں فت مانند عدت و مہر وغیرہ کے۔ اس سے افادہ فرمایا کہ اگر اسکو لو عورتیں اس واقعہ کو پوشیدہ کر دیں حتی کہ اور لوگ اسکو بارہ خیال کریں تو بھی وہ شریعت ثیبہ کے حکم میں ہو اور اسکی اجابت بغیر زانی قول کے جائز نہ ہوگی کیونکہ شریعت نے اسکو احکام متعلق کر کے ظاہر کر دیا۔ اما الزنا فقد ندب الی سترہ۔ راجزنا تو شریعت اسکو پوشیدہ کرنے پر مذہب کیا گیا ہے فت پس اگر مخفی رہا تو وہ بمنزلہ بارہ کے شمار ہو پس زانی قول شرط کرنا خلاف شریعت ہوگا۔ حتی کہ لو استتر حالہا لایکتفی بسکوتہا۔ حتی کہ اگر اسکا حال یعنی زنا کرنا مشہور ہو جاوے تو اسکے سکوت پر کفایت کیا جائیگا۔ فت لیکن ورنہ ہو کہ اشتہار سے لوگوں کی بدگوئی ان اپنی دانست پر مراد نہیں ہیں بلکہ مشہور ہونا یہ کہ شریعت چاہے گواہوں نے معائنہ کر کے گواہی دی ہو حتی کہ جو اسکو قذف کرے وہ حد نہ مارا جاوے پس اگر تین آدمیوں نے معائنہ کیا ہو تو وہ مخفی ہو چنانچہ جو اسکو قذف کرے حد مارا جائیگا یہ کتاب الحدود میں مفصل بیان ہے حافظہ ہم۔ مسئلہ اختلاف شوہر و زوجہ و مرافقہ عند القاضی۔ و اذا قال الزوج بلفظ النکاح فسکت۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تجھے نکاح کی خبر پہونچید پس تو خاموش رہی فت یعنی بکراۃ سے کہا لہذا نکاح لازم ہو گیا۔ و قالت ردود۔ اور بکراۃ نے کہا کہ میں نے نکاح کو رد کر دیا مخاف اور دونوں کے پاس گواہ نہیں ہیں۔ فالتقول قولہا۔ تو قول اسی عورت کا قبول ہوگا۔ وقال زفر القول قولہ۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ اس مرد کا قبول ہوگا۔ لان السکوت اصل والرد عارض۔ کیونکہ سکوت کرنا اصل ہے اور رد کرنا عارض ہے فت یعنی اصل میں خاموش تھی اسپر بولنا پیدا ہو تو رد ہو اور جو چیز اصل ہے وہ خود ثابت ہے اور اسکے ادھر جو عارض ہو اسکے واسطے دلیل چاہیے تو شوہر جو اصل کا مدعی ہے اسی کا قول قبول ہے اور عورت اپنا رد کرنا ثبوت کرے۔ فصار کا لشرط و ط لہ النجاء اذا ادعی الرد بعد منہی المدة۔ تو ایسا ہو گیا جیسے وہ شخص جسکے لیے خیار شرط کیا گیا تھا جب اسنے بعد مدت خیار کے رد کرنے کا دعویٰ کیا فت یعنی مثلاً دیہ نے بکری سے گھوڑا خریدا اس شرط پر کہ بکری کو تین روز تک اختیار ہو جاوے اس مدت میں بیعت توڑ دے پھر تین دن گزرنے کے بعد دونوں نے قاضی کے سامنے مقدمہ پیش کیا پس دیہ نے کہا کہ تو نے بیعت پوری کی رو نہیں کی اور بکری نے کہا کہ میں نے رد کر دی تو قول زید کا قبول ہے کیونکہ نام کرنا اصل ہے اور رد کرنا عارض ہے لہذا اپنے گواہ لائے اسی طرح بیان سکوت اصل ہے تو قول شوہر کا قبول ہے۔ ونحن نقول انہ یدعی لزوم العقد و تملک البضع۔ اور ہم کہتے ہیں کہ شوہر دعویٰ کرتا ہے کہ عقد نکاح لازم ہوا اور میں بضع کا مالک ہوا۔ والمرأة تدفع۔ اور عورت اسکو دفع کرتی ہے۔ فکانت منکرة۔ تو عورت نکاح کرنے والی ٹھہری فت اور حدیث مشہور ہے کہ قول منکرا قبول ہے اور گواہ لانا مدعی پر لازم ہے۔ کالمودع اذا ادعی ہذا القول ۱۱



جیسے وہ شخص جسے اپنی حفاظت میں مال و دینیت لیا ہو جب وہ دینیت و اہل بیت کا مدعی ہو تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنی جان کو تاوان سے بچاتا ہے اور مالک و دینیت اس پر ثابت کرنا چاہتا ہے۔ بخلاف مسئلہ انکار لان اللزوم قد ظہر بمضی المدة۔ برخلاف مسئلہ انکار کے کیونکہ بیع لازم ہونا بوجہ مدت گزر جانے کے ظاہر ہو گیا ہے تو جو شخص اس ظاہر کے خلاف مدعی ہو وہ ثابت کرے۔ وان اقام الزوج البینۃ علی سکوہا ثبت النکاح۔ اور اگر شوہر نے عورت کے چپ رہنے پر گواہ قائم کیے تو نکاح ثابت ہو گیا ہے یعنی گواہ عادل قائم کیے تو انکار کرنے والے کا انکار باطل ہو گیا۔ لاشئ نور دعواه بالجمہ۔ کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو حجت یعنی گواہوں سے روشن کر دیا۔ وان لم تکن لہ بینۃ۔ اور اگر شوہر کے پاس گواہ نہ ہوں تو اور اسے چاہا کہ عورت منکر سے اس کے دعویٰ پر قسم لے جاوے۔ فلا یمن علیہا عند البی بینه۔ تو جو حقیقت کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے بخلاف صاحبین۔ وہی مسائلہ الاستحلاف فی الاشیاء المستتہ۔ اور یہ چھ چیزیں ہیں جن میں قسم لینے کا مسئلہ ہے یعنی نکاح و حیت اور ایثار میں دلی کر لینا و رقیق و ام ولد بنانا و نسب ان چھ چیزوں میں ابو حنیفہ کے نزدیک دعا علیہ منکر پر قسم نہیں بخلاف صاحبیہ۔ و سیاتیک فی الدعوی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور غفرلہ کتاب الدعوی میں انشاء اللہ تعالیٰ تیرے پاس بیان آویگا کہ بعض محققین فقہار نے کہا کہ قسم عائد ہونے کے مواقع جاننا بہت مشکل و مجتہد کا کام ہے۔ لیکن اس مقام پر فتویٰ یہ کہ عورت بالغہ بکرہ پر جو ستر پر قسم عائد ہو کافی الدرہ سی قول صاحبین والہ ثلثہ ہے۔ ۶۔ شوہر مراد عورت نے کہا کہ میرے باپ نے میری اجازت سے نکاح کر دیا تھا اور شوہر کے وارثوں نے اجازت کا انکار کیا تو قول عورت کا قبول اور وہ عدت بیٹھے اور میراث پاوے اور اگر کہا کہ بنیر میری اجازت کے نکاح کیا مگر مجھے خبر نہ ہوئی تو میں راضی ہوئی تو قول وارثوں کا ہے اور عورت گواہ لاوے۔ (فرع) ولی نے کسی مسین شوہر کے بارہ میں اجازت چاہی عورت نے رد کر دیا اگر کہا کہ دوسرا اس سے بہتر تو بعد عقد کے رد میں اور قبل عقد کے رد میں پھر اگر ولی نے عقد کیا پس خاتون ہو رہی تو علی الاصح جائز ہے جیسے اسکی موجودگی میں نکاح کیا بغیر پوچھے اور وہ خاموش رہی تو علی الاصح جائز ہے بشرطیکہ جانتی ہو۔ اگر باپ نے صغیرہ سمجھ کر نکاح کر دیا اسے کہا کہ میں بالغہ ہوں تو اسی کا قول اور اسی کے گواہ قبول ہیں بشرطیکہ عمر اسکو مختل ہو۔ ت۔ د۔ و یکوز نکاح الصغیرہ والصغیرۃ اذا زوجھا الولی۔ اور جائز ہے یعنی منعقد ہے نکاح صغیر کا با صغیرہ کا جبکہ انکو ولی نکاح کرے۔ بکر اکانت الصغیرۃ اولیٰ۔ خواہ صغیرہ بکرہ ہو یا ثیبہ ہو تو اسطرح کہ قبل بلوغ کے شوہر نے وطی کر لی پھر طلاق دی یا مگر کیا بچہ ولی نے اس صغیرہ ثیبہ کو دوسرے سے نکاح کر دیا۔ بولن ہی ولی خواہ باب و دادا ہو یا کوئی دوسرا ہو۔ والولی ہو الغصبۃ۔ اور ولی وہ ہے جو عصبہ ہو تو یعنی ایسا وارث کہ اگر یہ صغیرہ یا صغیرہ چاہے تو جبکہ مفروض حصہ ترکہ میں دینے کے بعد باقی مال اسی کا ہو چنانچہ فرائض میں معلوم ہوگا۔ و اولیاء کا بیان آتا ہے۔ و مالک بخلافنا فی غیر الاب۔ اور امام مالک رحمہ سوائے باپ کے دیگر اولیاء میں سے مخالفت کرتے ہیں و نہی کہ دادا کا نکاح کرنا منعقد نہیں کہے۔ و الشافعی فی غیر الاب والجد۔ اور شافعی رحمہ سے مخالفت کرتے ہیں سوائے باپ و دادا کے دیگر اولیاء میں۔ و فی الثیب الصغیرۃ ایضا۔ اور ثیبہ صغیرہ میں بھی مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صغیرہ جب ایک مرتبہ ثیبہ ہو گئی تو اب شرم نہیں پس اسکی زبانی رضامندی ضروری اور تم کہتے ہیں کہ نابالغی سے حاققت قائم ہے و تمام کلام آتا ہے وجہ قول مالک ان الولایۃ علی الحجۃ باعتبار الحاجۃ۔ قول مالک حکمی ہے یہ کہ اگر آزادہ پر ولایت غیر کی بلحاظ حاجت کے ہوتی ہے۔ و لا حاجۃ لا لغرام الشہوۃ۔ اور یہاں کچھ حاجت نہیں بوجہ شہوت ندارد ہونے کے و نہ کیونکہ صغیرہ یا صغیرہ پر تو قیاساً باپ کی بھی ولایت نہ ہوگی۔ الا ان ولایۃ الاب محبتت لصلۃ بخلاف القیاس لیکن باپ کا ولی ہونا ازراہ نص کے برخلاف قیاس ثابت ہوا ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے چھ سال عمر میں ولایت حضرت ابوبکر الصدیق

نکاح کر لیا اور نو بارس کی عمر میں زفات ہوا۔ پس قیاس کو بیان دخل نہیں بلکہ نفس سے معلوم ہوا تو صرف باپ تک رہیگا  
والجحد لیس فی معناه فلا یحق بہ۔ اور دادا کچھ باپ کے معنی میں نہیں تو باپ کے ساتھ لاق نکاح جادے ف۔ شافعی  
کہتے ہیں کہ باپ کے معنی میں ہر جی کہ فرانس میں باپ نو تو دادا بجائے اسکے قائم ہو۔ قلنا لابل ہو موافق للقیاس۔  
ہم کہتے ہیں کہ یہ خلاف قیاس ہی نہیں بلکہ وہ موافق قیاس ہوتے۔ اور دادا اور نانا کے سب داخل ہیں۔ لان النکاح  
یتضمن المصالح۔ اس واسطے کہ نکاح متضمن مصلحتوں کو ہو۔ ولاتوفر الامین المتکافیین عاۃ۔ اور عادت یون ہی جاری  
ہو کہ یہ مصلحتیں بھر پور نہیں حاصل ہوتی ہیں مگر دو برابر والوں میں۔ ولاتتفق الکفونی کل زمان۔ اور برابر والے کا میسر  
ہونا ہر وقت میں اتفاق نہیں ہوتا۔ شاید صغر میں میسر ہو پھر بعد بلوغ کے نہ ہو۔ فاقبتنا الولاية فی الصغر احراز  
للكفو۔ تو جیسے صغر میں ولایت ثابت کی تاکہ کفو حاصل کر لیا جاوے ف۔ اور جب اسلئے ولایت دی گئی تو باپ ہو یا دادا یا کوئی  
ہو ولی ہوگا۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ سوائے باپ دادا کے ولی نہیں۔ وجہ قول الشافعی ان النظر لا یتیم بالتغویض الی  
غیر الاب والجد لقصور شفقۃ وبعده قراۃ۔ اور وجہ قول شافعی یہ کہ باپ دادا کے سوائے دوسرے کو سپرد کرنے میں غما  
مصالح پورا نہ ہوگا بوجہ غیر کی شفق ناقص ہونے اور اسکی قرابت بعید ہونے کے۔ ولہذا لا یلک التصرف فی المال مع  
انہ ادنی رتبۃ فلان لا یلک التصرف فی النفس وانہ اعلیٰ اولی۔ اور ہی قصور دوسری سے وہ مال صغیر و صغیرہ میں  
تصرف کا اختیار نہیں رکھتا باوجودیکہ مال کا درجہ کم ہو پس بالفرض اولیٰ ہو کہ وہ جان صغیر و صغیرہ میں تصرف کا قابض ہو  
در حالیکہ جان کا درجہ بڑھ کر ہو۔ ولنا ان القرابۃ داعیۃ الی النظر کما فی الاب والجد۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہو کہ  
نظر شفق کی داعی تو قرابت ہو جیسے باپ دادا میں۔ فصرف اتنا فرق کہ غیر میں کچھ کمی ہو۔ وما فیہ من القصور  
انظرناہ فی سلب ولایۃ الالزام۔ اور جو کچھ غیر میں کمی تھی اسکو جتنے ولایت الزام چھین کر ظاہر کر دیا ف۔ یعنی سوائے  
باپ دادا کے غیر نے جو نکاح کر دیا وہ لازم نہیں ہوتا حتیٰ کہ صغیر مثلاً چاہے بلوغ کے بعد نسخ کرے۔ بخلاف التصرف فی المال  
پر خلاف مال میں تصرف کے ف۔ کہ وہ نہیں جائز رکھا کیونکہ امین صرف ایک ہی ولایت الزامی ہو سکتی ہو۔ لانه یتکرر  
کیونکہ یہ تو کمر ہوتا ہو ف۔ ایک ہی حالت پر نہیں رہتا چنانچہ ولی نے اگر صغیر کا غلام بیچا وہ مشتری کے ہاتھ سے دوسرے نے  
خرید لیا پھر کہیں اور گیا۔ فلا یکن تدارک الخلل۔ توخلل کا تدارک ممکن نہیں۔ فلا یقید الولاية الا لمزۃ۔ تو امین کوئی  
ولایت مفید نہیں سوائے ولایت الزام کے ف۔ پس اگر ولایت حاصل ہو تو یہی ہوگا کہ ولایت الزامی حاصل ہو۔ ومع  
القصور لا یشیت ولایۃ الالزام۔ حالانکہ قصور شفق کے باوجود الزامی ولایت نہیں حاصل ہوتی ہو ف۔ جیسا کہ ہم  
بیان کر چکے تو مال میں کسی قسم کی ولایت نہیں ہو سکتی۔ شافعی کہتے ہیں۔ دوم یہ فرمایا کہ شبہ صغیرہ پر ولایت نہیں ہو۔ وجہ قولہ  
فی المسئلۃ انما ینتہ ان الشیاء بسبب لحدوث الزامی لوجود الممارستہ۔ دوسرے مسئلہ میں شافعی رحم کے قول کی وجہ  
ہو کہ شبہ ہو جانا اپنی رائے پیدا ہو جانے کا سبب ہر وجہ ماریست ہائے جانے کے ف۔ یعنی اسکو ایک تجربہ حاصل ہو کر عقل  
ہو جاتی ہو اگرچہ بعض میں حاصل نہ ہو۔ فادرناء حکم علیہا تیسرا۔ تو جیسے آسانی کے لیے قیاب ہو جانے پر حکم کا مدار رکھا۔  
ف۔ جو قیاب ہو خود مختار ہو چاہے نکاح منظر کرے یا کرے۔ ولنا ما ذکرنا من تحقق الحاجۃ ووفور الشفقۃ۔ اور ہماری دلیل  
تو وہی جو ہم بیان کر چکے کہ ضرورت تحقق ہو اور شفق وافر ہو ف۔ یعنی مصالح نکاح کا کفو ہر وقت میسر نہیں اور باپ دادا  
کو سپر وافر شفق ہو تو انکو ولایت حاصل ہو۔ ولا ماریستہ تحدت الزامی بدون المشہوۃ۔ اور کوئی ماریستہ نہیں ہو  
بدون شہوت کے رائے پیدا کرے ف۔ کیونکہ صغیرہ نے شہوت سے مدلی نہیں کی۔ فیدار حکم علی الصغر۔ تو حکم کا مدار چھین  
پر ہا ف۔ یعنی بالغ نہ ہونا پس جو بالغ نہیں خواہ بکرہ ہو یا شہوہ ہو یا سپر ولایت حاصل ہو اور ولی ہر عصبہ خواہ باپ دادا ہو یا غیر ہو



کہ نکاح کے مقاصد میں خلل کی راہ ہوتی ہے جس میں اولیاء میں نقص ہر سب میں خلل کا احتمال ہے۔ والتدارک ممکن بخیار الادراک۔ اور بلوغ کا اختیار دینے کے ذریعہ سے تدارک کرنا ممکن ہوتا ہے۔ فواجب ہو کہ انکو خیار بلوغ حاصل ہے۔ واطلاق الجواب فی غیر الاب والجد قینا ول الام والقاضی۔ اور باب دادا کے سوا سے میں مطلقاً خیار کا جواب ان وقاضی کو شامل ہوتا ہے۔ پس اگر ان یا قاضی نے صغیرین کو اپنی ولایت سے بیاہ دیا تو بعد بلوغ کے انکو خیار حاصل ہے۔ ہوا جمع من الروایۃ لقصور الرای فی احدہما۔ یہی صحیح روایت ہے کہ ایک میں رائے ناقص ہوتی ہے۔ وہ ان ہے۔ وبقضاء الشفقة فی الآخر۔ اور دوسرے میں شفقت ناقص ہوتی ہے۔ اور وہ قاضی ہے۔ فیختیر۔ تو صغیر و صغیرہ کو اختیار ہوگا۔ پھر اگر صغیر یا صغیرہ نے فسخ اختیار کیا تو واجب ہے کہ فوراً بالغ ہوتے ہی رد کر دے یا جب آگاہ ہو اسی دم بدون کسی کام میں مشغول ہونے کے فسخ کر دے لیکن اسکے یہ معنی ہیں کہ فسخ اختیار کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا۔ سہا فسخ واقع ہوتا تو فرمایا۔ ویشترط فیہ القضاء۔ اور خیار بلوغ میں حکم قاضی شرط ہے۔ تب نکاح فسخ ہوگا۔ بخلاف خیار عتق۔ برخلاف خیار عتق کے فسخ یعنی باندی کسی شوہر کے تحت میں تھی کہ آزاد کر دی گئی تو اسکو خیار ہے چاہے اسکے نکاح میں رہنا پسند کرے یا نہیں پس اگر فسخ کر دی تو بدون حکم قاضی کے نکاح فسخ ہو جائیگا۔ پس خیار بلوغ و خیار عتق میں فرق ہے۔ لان الفسخ ہنا لدفع ضرر خفی و ہو ممکن الخلل ولہذا یشمل الذکر والانشی فجعل الزام فی حق الآخر ینقصر الی القضاء۔ کیونکہ بیان یعنی خیار بلوغ میں فسخ کرنا ایک مخفی ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ خلل ممکن ہوتا اور اسی جہت سے وہ مرد و عورت دونوں کو شامل ہے پس یہ دوسرے کے حق میں الزام قرار دیا گیا تو قضاے قاضی کی حاجت ہوئی۔ فسخ کیونکہ دوسرے پر کوئی امر لازم کرنا قاضی کے ولایت میں ہے۔ وخیار عتق کہ دفع ضرر جلی و ہوزیادۃ الملک علیہا۔ اور خیار عتق میں فسخ کرنا ایک کھلا ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ باندی پر ملک کا زیادہ ہونا یعنی دوسرے میں طلاق ہونا۔ فسخ جبکو شوہر اور سب جانتے ہیں۔ ولہذا یشتمل بالانشی۔ اور اسی جہت سے وہ عورت سے مختص ہے۔ فسخ جہر مرد کو طلاق کا اختیار ہوتا ہے۔ فاعتبر دفعاً۔ تو یہ فسخ صرف دفع کرنا اعتبار کیا گیا۔ فسخ دوسرے پر الزام نہیں کیونکہ کھلا ضرر ہونے سے بھی دیکھتے ہیں۔ والدفع لا یفتقر الی القضاء۔ اور ضرر جلی دفع کرنا حکم قضاء کا محتاج نہیں ہے۔ ثم عندہما اذا بلغت الصغیرۃ وقد علمت بالنکاح فسکت فموضا۔ پھر اوصیفہ و محج کے نزدیک جب صغیرہ بالغ ہوئی حالانکہ اسکو نکاح کا علم ہو اس پر خاموش ہو رہی تو یہ رضامندی ہوتی ہے۔ فواہ اسکو یہ معلوم ہو کہ مجھے فسخ کا اختیار ہے یا نہیں۔ وان لم تعلم بالنکاح فلہا الخیار حتی تعلم فسکت۔ اور اگر اسکو اپنا نکاح ہونا معلوم ہوا تو اسکو اختیار باقی ہے یہاں تک کہ جان سے پھر خاموش ہو۔ بشرط العلم باصل النکاح لانہا لا تمکن من التصرف الا بہ۔ امام محمد نے یہ شرط لگائی کہ وہ اصل نکاح سے آگاہ ہو اسو سہلے کہ اسکو تصرف کا قابو بدون اسکے نہیں ہے۔ والولی ینفسد وہ۔ حالانکہ ولی نے تمنا نکاح کا عقد کیا ہوتی ہے۔ صغیرہ کو معلوم نہیں۔ فعدرت بالجہل۔ تو صغیرہ بوجہ جہالت کے معذور ہوئی۔ فسخ کیونکہ اسکا نکاح ہونا کوئی ضروری حکم شرعی نہیں ہے تاکہ کہا جاوے کہ وہ شرعی حکم نبھانے میں معذور نہیں اور حال یہ کہ اسکا نکاح تنہا ولی نے کیا وہ جانتی نہیں کہ جب تک بنجانے تک فسخ یا بجال نہیں کر سکتی لہذا شرط ہے کہ اصل نکاح سے آگاہ ہو کر رد کرے گی تو فسخ ہوگا اور سکوت کو بھی تو لازم ہو جائیگا۔ ولم یشترط العلم بالخیار۔ اور یہ شرط نہیں کی کہ خیار بھی جانتی ہو۔ فسخ یعنی نکاح سے واقف ہو اور یہ جانے کہ مجھے برقرار رکھنے یا فسخ کرنے کا بھی اختیار ہے تو اختیار کا علم شرط نہیں کیا۔ لانہا متفرغ لمعرفۃ احکام الشرع۔ کیونکہ یہ عورت احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فانی ہے۔ والداد وار العلم۔ اور یہ دار الاسلام دار العلم ہوتی ہے۔ تو اس پر لازم تھا کہ اپنے متعلق احکام سیکھ لے۔ فلم تعدر بالجہل۔ تو نادانی پر معذور نہ ہوگی۔ فسخ حتی کہ اگر نکاح سے آگاہ ہو کر چپ ہوئی پھر



دعویٰ کیا کہ من نکاح کی اجازت نہیں دیتی اور میری خاموشی اسوجہ سے تھی کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ مجبور کرنے کا اختیار حاصل ہو تو اسکا یہ عذر قبول نہوگا کیونکہ وہ خود مختارہ تھی کسی کی مملو کہ نہ تھی اور یہ دارالاسلام دارالعلم ہے جب چاہتی جان لیتی بخلاف المقتتہ۔ برخلاف اس لوندی کے جو آزاد کی گئی ت۔ اور کسی شوہر کے تحت میں ہے اور خاموش رہی پھر اسکو معلوم ہوا کہ مجھے خیار حاصل ہے پس اسنے رد کر دیا اور عذر کیا کہ پہلے مجھے معلوم نہ تھا کہ مجھے اختیار حاصل ہے تو عذر قبول ہوگا لان الامتہ لا تفسخ لمعقبتہا فعدرت باجمل ثبوت الخیار۔ اسواسطے کہ باندی تو احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ نہیں ہو سکتی تو خیار حاصل ہونا بخانہ میں معذور رکھی جائیگی۔ ثم خیار البکر یطیل بالسکوت ولا یطیل خیار الغلام بالم یقل رضیت او کجی منہ ما یعلم انہ رضا۔ پھر بکرہ یعنی صغیرہ جو بکرہ بانع ہو اسکا خیار تو سکوت کرنے پر باطل ہو جائیگا اور صغیرہ کا خیار نہیں باطل ہوگا جب تک نہ کہے کہ میں راضی ہوا یا اسکی طرف سے کوئی ایسا فعل یا یا جاوے جس سے معلوم ہو کہ یہ رضا مندی ہے و ت صغیرہ میں تو ایسا ہوا کہ گویا بعد بلوغ کے ولی نے نکاح کر کے اجازت لی اور وہ خاموش رہی پس لازم ہوگا اور طفل بعد بلوغ کے خود اجازت دے خواہ زبانی یا کوئی فعل دلیل اجازت مثلاً طے کرے یا مہر دیدے یا نان نفقہ دے کیونکہ مرد کے حق میں سکوت دلیل رضا مندی نہیں جیسے ثیمہ عورت میں لہذا فرمایا۔ و کذلک الحارثہ اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ۔ اور یہی حکم بانع ہونے والی صغیرہ کا جبکہ قبل بلوغ کے اس سے شوہر نے طے کر لی ہو۔ اعتبار لہذا الحالہ بحال ابتداء النکاح۔ یعنی یہ حکم ہے بقیاس اس حالت کے بحال ابتداء نکاح ت۔ یعنی ثیمہ بانعہ کا عقد کر کے اگر ولی نے پوچھا اور اسنے سکوت کیا تو یہ رضا مندی نہیں جب تک زبان سے اجازت نہ دے یا کوئی فعل دلیل سرزد ہو مثلاً مہر برقبضہ کرے یا شوہر کو طے کرنے دے ایسا ہی صغیرہ مدخلہ ہو کر بانعہ ہونے والی کھال ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حالت صغیرہ میں مدخلہ ہو چکی ہے بانع ہو کر اسکو خیار حاصل ہے حتیٰ کہ اگر رد کرے تو نکاح بحکم قاضی نسخ کر دیا جائیگا۔ و خیار البلوغ فی حق البکر لا یمتد الی آخر المجلس۔ واضح ہو کہ خیار البلوغ بکرہ کے حق میں آخر مجلس تک دراز نہوگا ت۔ یعنی جس صغیرہ کا سولے باپ دادا کے کسی ولی نے نکاح کر دیا جس مجلس میں بانعہ ہوئی یا نکاح کو جانا تھا جلسہ کے آخر تک اسکو اختیار میں ہمت نہیں بلکہ فوراً رد کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا۔ اور اگر اسنے شوہر کا نام پوچھا یا بقول متاخرین مہر دریافت کیا تو کہا گیا کہ خیار باطل ہوا لیکن شیخ محقق نے کہا کہ یہ تقتف بلا دلیل ہے غایۃ الامر اسکو ابتدائی نکاح پر قیاس کر دو تو بھی شوہر کا نام پوچھنے سے نکاح نافذ نہیں ہوتا اسی طرح یہاں ہے۔ ہاں نام معلوم ہونے کے بعد اگر سکوت کرے تو نافذ ہوگا۔ اگر وقت بلوغ کے اسکو نکاح اور شفیعہ کی خبر دی گئی تو لازم ہے کہ کہے میں نے دونوں حق طلب کیے پھر دونوں کی تفسیر کرے۔ ورنہ ایک بعد دوسرے کے طلب کرنے میں پھیلا باطل ہوگا۔ واضح ہو کہ جب وقت بلوغ کے اسنے نسخ کیا اور گواہ کر دیا تو قاضی کا حکم لینے جب چاہے جاوے۔ م۔ ہفت۔ یہ وقت تو بکرہ کے خیار بلوغ کا تھا۔ ولا یطیل بالقیام فی حق الثیب والغلام۔ اور جو صغیرہ کہ ثیمہ ہو کر بانعہ ہوئی یا صغیرہ بانع ہوا تو اسکا خیار البلوغ بوجہ کھڑے ہوجانے کے باطل نہوگا ت یعنی مجلس بدل جانے سے پہلے نہیں طے ہوگا لانہ ما ثبت باثبات الزوج کیونکہ یہ خیار کچھ شوہر کے دینے سے نہیں حاصل ہوا ت۔ تاکہ مجلس تک رہے کیونکہ جس عورت کو اسنے اپنے اختیار دیا کہ توجاہ ہے اپنے آپ کو طلاق دیدے تو یہ عورت مخیرہ و ت مجلس تک ہے پس اگر وہ مجلس سے کھڑی ہوئی تو شوہر کا دیا ہو اختیار باطل ہو گیا اور یہاں خیار البلوغ کچھ شوہر کا دیا ہوا نہیں۔ بل لغو ہم اخلل۔ بلکہ خلل کے احتمال پر ہے و ت۔ جو ولی ناقص کی رائے سے پیدا ہوا ہے۔ فانما یطیل بالرضا۔ پس یہ تو رضا مندی ہی سے باطل ہوگا۔ غیر ان سکوت البکر رضا۔ لیکن یہ بات ہے کہ بکرہ کا چپ ہو جانا رضا مندی ہے و ت اور ثیمہ مہر و زوجان کے حق میں سکوت نہیں بلکہ قول بانعل چاہیے۔ توجہ تک نہو باقی رہیگا۔ اگرچہ ثیمہ اپنے شوہر کا کھانا کھاتی رہے و اسکی خدمت کرتی رہے الخصاصہ۔ اور مہینوں



اسکے ساتھ رہے مگر جبکہ زبان سے رضامند ہو گیا دوسے یا اختیار سے وطی کرنے دے الجواسع۔ اور اگر عورت نے کہا کہ اسے مجھے زبردستی وطی کی تو اسی کا قول مانا جائیگا اور اسکو خیار حاصل ہو گا۔ بالجملہ یہ خیار اپنا ذاتی ہے تو اپنی رضامندی قوی یا فعلی تک رہیگا۔ بخلاف خیار العتق۔ برخلاف خیار العتق کے فت کہ لونڈی آزاد شدہ کو صرف مجلس تک رہتا ہو۔ لانا ثابت باثبات المولیٰ وہو الاعتاق۔ کیونکہ یہ خیار تو مولیٰ کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا اور وہ آزاد کرنا فت مینی مولیٰ نے آزاد کیا تو اسکو یہ خیار بھی دیا۔ فیعتبر فیہ المجلس۔ تو اس میں مجلس کی حد معتبر ہو سکتا فی خیار الخیرۃ۔ جسے غیر عورت کے خیار میں فت جبکہ شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہو مجلس کی حد معتبر ہو۔ رہا یہ کہ اگر صغیرہ یا صغیر نے نکاح کر لیا اور قاضی نے فسخ کیا تو کیا یہ طلاق ہو تاکہ طلاق کے احکام مترتب ہوں یا نہیں پس جواب دیا کہ۔ ثم الفرقة بخیار البلوغ لیس بطلاق۔ بھر جو جدائی کہ بوجہ خیار بلوغ کے حاصل ہو وہ طلاق نہیں ہو۔ لانا تصحیح من الانثیٰ کیونکہ یہ وقت تو عورت کی طرف سے صحیح ہے فت حتیٰ کہ صغیر نے جب بلوغ پر نکاح کر لیا تو فرقت ہو گئی۔ ولا طلاق الیہا۔ حالانکہ طلاق کوئی بھی عورت کی طرف سے نہیں ہو فت قویہ فرقت طلاق نہ ہوئی۔ وکذا بخیار العتق لما بینا۔ اور یوں ہی جو فرقت بوجہ خیار عتق کے پیدا ہو وہ طلاق نہیں اسی دلیل سے جو ہم نے بیان کی فت کہ وہ لونڈی کی طرف سے ثابت ہوئی حالانکہ طلاق عورت کی طرف سے نہیں۔ بخلاف الخیرۃ۔ برخلاف خیرہ کے فت کہ فرقت اگرچہ عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے سے پیدا ہوئی لیکن شوہر کے دینے سے ہو۔ لان الزوج ہو الذی ملکہا وہو مالک للطلاق کیونکہ شوہر ہی نے اس عورت کو فرقت کا مالک کیا اور شوہر طلاق کا مالک تھا فت تو عورت طلاق دینے میں بمنزلہ شوہر کے نائب کے ہوئی تو خیرہ کی فرقت طلاق ہو۔ (فرع) اگر خیار بلوغ سے عورت یا مرد نے فسخ کیا پھر دونوں نے جدید نکاح باندھا تو مرد کو پورے تین طلاق کا اختیار ہو۔ یہی خیار العتق میں اور یہی اس فرقت میں جو بوجہ کفو نہ ہونے یا مہر کم ہونے کے ہو۔ اگر قبل دخول کے یہ فرقت واقع ہو تو نصف مہر لازم نہیں بخلاف طلاق کے۔ مہر۔ اگر ایک طلاق دیکر بعد عتق کے اسی عورت سے نکاح کیا تو مرد صرف دو طلاق کا مالک ہو حتیٰ کہ اگر کبھی اس عورت کو دو طلاقیں دیں تو مغلفہ باندھ ہو کہ حلالہ کے بغیر نکاح میں نہیں لے سکتا۔ خیار بلوغ وغیرہ میں تین طلاق کا مالک ہو۔ م۔ وان مات احدہما قبل البلوغ ورثہ الآخر۔ اور اگر بلوغ سے پہلے دونوں میں سے کوئی مر گیا تو دوسرا اسکا وارث ہوگا۔ وکذا اذا مات بعد البلوغ قبل التفريق۔ اور یوں ہی جب کوئی بعد بلوغ کے قبل جدا کیے جانے کے مر افت تو بھی دوسرا وارث ہوگا۔ یعنی بعد بلوغ کے ایک نے نکاح کر دیا تو اس رد کا اثر یہ ہو کہ نکاح لازم نہیں ہوا لیکن برابر باقی ہے حتیٰ کہ مرد اس سے وطی کر سکتا ہے پھر جب قاضی تفریق کرے تو نکاح فسخ ہو گیا اور چونکہ قبل تفریق کے مر تو نکاح قائم ہے پس دوسرا وارث اور پورا مہر لازم ہوگا۔ لان اصل العقد صحیح۔ کیونکہ اصل عقد تو صحیح واقع ہوا فت صرف لازم نہ تھا۔ والمالک الثابت بہ انتہی بالموت اور ملک البضع جو اس عقد سے ثابت ہوئی تھی وہ بوجہ موت کے قائم ہو گئی فت یعنی پوری ہو گئی اور قطع نہیں ہوئی تو میراث جاری ہوگی۔ بخلاف ما باشرہ الفضولی۔ بخلاف اس عقد کے جو فضولی نے باندھا فت یعنی زید و ہندہ کا عقد ایک فضولی نے باندھا جو ولی نہیں اور نہ وکیل بلکہ فضولی طور پر باندھا تو انعقاد موقوف باجازت زید یا ہندہ ہے۔ اذا مات احد الزوجین قبل الاجازۃ۔ جبکہ دونوں شوہر و زوجہ میں سے کوئی قبل اجازت کے مر افت تو دوسرا وارث ہوگا۔ لان النکاح ثمة موقوف۔ کیونکہ نکاح یہاں موقوف ہے فت اس پر بھی کچھ نتیجہ مترتب نہیں۔ فیبطل بالموت۔ تو موت کی وجہ سے باطل ہو جائیگا فت کہ اب اجازت نامکن ہو۔ وہ ہنا نافذ فقہ ربہ۔ اور یہاں ولی کا نکاح نافذ تو موت سے ٹھیک قرار پائے گا فت حتیٰ کہ اب فسخ نہیں ہو سکتا تو نکاح کے احکام اس پر مترتب ہونگے از انجملہ میراث ہے۔ قال ولا

ولایت بعد ولاصغیر ولا مجنون۔ قدوری نے کہا اور کچھ ولایت حامل غلام کو اور نہ صغیر یعنی نابالغ کو اور نہ مجنون کو۔  
 لانہ لا ولایت لہم علی انفسہم۔ کیونکہ ان لوگوں کو اپنی ذات پر اختیار حاصل نہیں ہے۔ فاولی ان لا یتب علی غیرہم۔ تو  
 بدرجہ اولی انکو غیر پر ولایت ناجزگ نہیں ہے۔ کیونکہ ولایت یہ کہ اسکا قول دوسرے پر نافذ ہو۔ ولان ہذا ولایت نظریہ  
 اور اس دلیل سے کہ ولایت نکاحی تو ولایت نظریہ ہے کہ نظر خود سے بہتر جانکر عقد کرے۔ ولان نظری التفتویٰ فی  
 الی ہولاء۔ اور ان لوگوں کے سپرد کرنے میں کچھ بھی نظر نہیں ہے۔ فت۔ اور غلام کی ولایت نکاح میں نہ ہونا، جماع ہوا نہ صغیر  
 مجنون بے عقل ہیں۔ پھر مراد مجنون سے جسکا جنون پورا ہیلیلہ بھر مطبق ہو اسی پر فتویٰ ہے پس جو مطبق نہ ہو وہ بالاتفاق اپنے  
 افاقہ کی حالت میں ولی ہے اور مفاد یہ کہ مجنون مطبق کی ولایت معدوم ہوگئی اسکا کچھ انتظار نہ ہوگا اگرچہ سب سے اقرب ہو اور جو  
 مطبق نہیں ہو اس میں دیکھا جاوے کہ اگر کفولائق اسکے افاقہ تک انتظار کرے تو اسکی ولایت نہیں اور اگر انتظار کرے تو اسکی  
 ولایت قائم ہے جیسے اقرب ولی کے پردیس میں ہونے کی صورت میں مختار متاخون ہے۔ فت۔ ولان ولایت لکافر علی مسلم۔  
 اور مسلمان پر کسی کافر کی ولایت نہیں ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً۔ بدیل قول ہی  
 عزوجل ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً۔ اور یہ ایسے ہیں  
 جو معنی عبادت کو متفقین ہیں اور نکاح اسی قسم ہے۔ ولہذا لا تقبل شہادۃ علیہ۔ اور اسی وجہ سے کافر کی گواہی مومن پر  
 قبول نہیں ہے۔ فت۔ کما فی الحدیث الصحیح۔ اور دفع ہو کہ ولایت عامہ یعنی سلطنت کے بھی کافر کو مسلمان پر شرعاً ثابت نہیں ہوتا  
 اور اس پر مسائل بنی ہیں کما فی النفع۔ ولان توارثان۔ اور نہ کافر و مسلم باہم ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں۔ فت۔ اور  
 یہ معروف۔ اور اس میں نفوس صریح ہیں۔ اما الکافر فی شہادت لہ ولایت الا نکاح علی ولدہ الکافر۔ لکن کافر کو اپنے فرزند کافر  
 نکاح کرنے کی ولایت ثابت ہے۔ لقولہ تعالیٰ والذین کفروا بعضہم اولیاء لبعضہ۔ بدیل قولہ تعالیٰ والذین کفروا باخ۔ یعنی  
 جو لوگ کافر ہوئے وہ بعضے بعضوں کے اولیاء ہیں۔ فت۔ اگرچہ انکی ملین مختلف ہوں کیونکہ کفر حقیقت ایک ہی ملت ہے۔  
 ولہذا تقبل شہادۃ علیہ وبجری مبنی التوارث۔ اور اسی جہت سے کافر کی گواہی کافر پر قبول ہوتی اور باہم دونوں میں  
 میراث جاری ہوتی ہے۔ فت۔ بالجلہ مسلمانوں میں جو اولیاء ہیں وہ تو فقط عصبات ہیں جیسا کہ سابق میں مترجم نے نقل کیا  
 اور رہی نکاح کرنے کی ولایت تو دوسری الامام کو بھی بقول مختار حاصل ہے چنانچہ فرمایا۔ ولغیر العصبات من الاقارب  
 ولایت الترویج۔ اور عصبات کے سواے اقارب کو بھی نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمۃ اللہ۔ یہ امام  
 ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ ومعناہ عند عدم العصبات۔ اور اس قول کے معنی یہ کہ جب عصبات میں کوئی نہ ہو تب ہی  
 نہ سبھی۔ فت۔ تو دوسرے اقارب کو ولایت ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ حکم استحسان ہے۔ وقال محمد لا یتب ہو القیاس  
 و ہو روایۃ عن ابی حنیفہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ غیر عصبات کو ولایت ثابت نہ ہوگی اور قیاس یہی ہے اور یہی ایک روایت  
 امام ابو حنیفہ سے ہے۔ فت۔ رواہ الحسن بن زیاد۔ وقول ابی یوسف فی ذلک مضطرب۔ اور ابو یوسف کا قول اس میں  
 مضطرب ہے۔ والا شہر انہ مع محمد۔ اور زیادہ مشہور یہ کہ ابو یوسف اس میں امام محمد کے ساتھ ہیں۔ فت۔ اور اکثر روایات میں  
 ابو حنیفہ کے ساتھ الزلیعی اور یہی جمہور کے نزدیک ہے۔ الکافی اور یہی اصح ہے الذخیرہ دفع۔ لہما ماروینا۔ صاحبین کی دلیل  
 وہ جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ کہ نکاح کرنا عصبات کی طرف سپرد ہے تو جب اسی جنس کے واسطے ہوا تو غیر دن کو نہ ہوگا۔ ولان  
 ولایت انما تثبت صلوٰۃ للقرابۃ عن نسبتہ غیر الکفوالیہا۔ اور اس دلیل سے کہ ولایت اسی واسطے ثابت ہوتی ہے کہ  
 قرابت کی طرف غیر کفر کی نسبت ہونے سے حفاظت رہے۔ والی العصبات الصبیانہ۔ اور یہ حفاظت عصبات ہی کی طرف  
 موقوف ہے۔ فت۔ کیونکہ خاندان ان میں سے قائم رہتا ہے مثل بیٹا و پوتا وغیرہ کے تو غیر عصبہ کو یہ ولایت نہ ہوگی۔ ولابی حنیفہ

ان الولايات نظریہ - اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ یہ ولایت نظریہ ہے۔ والنظر تحقیق بالتقویض الی من ہو مختص بالقرابۃ  
 الباعثۃ علی الشفقتہ - اور ایسے شخص کو یہ دیکھنے سے جسکی قرابت محققہ باعث شفقت ہو یہ نظر حاصل ہو جائیگی۔ پس  
 وہ غایت شفقت سے جو بات بہتر نظر آوے گی اسکے حق میں جاری کرے گا۔ خواہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ ہو لیکن جب تک عصبہ ہے تو موافق روایت  
 حدیث کے عمل ہو گا اور جب نہ تو ایسی قرابت محققہ دے کہ ولایت ہوگی۔ جیسے ان وہابی وغیرہ سوسن لا دلی بہا اور جس عورت  
 کا کوئی ولی نہ ہو۔ یعنی العصبۃ من جملۃ القرابۃ معرادیہ کہ قرابت کا کوئی عصبہ نہ ہو۔ اذاز و جہا مولا لا۔ اگر اسکو اسکا مولی بیاد  
 الذی اعتقہا۔ یعنی وہ مولی جسے اس باندی کو آزاد کیا ہے۔ جازز تو جائز ہے۔ لانه آخر العصبۃ۔ کیونکہ آزاد کرنے والا بھی  
 آخر درجہ کا عصبہ نہ عصبۃ کے حرف تو حاصل مسئلہ یہ ہو کہ جس عورت کا عصبہ نہیں ہو تو پھر اسکا دلی اسکا عصبہ نہیں ہو گا۔ و  
 اذا عدم الاولیاء۔ اور جب سب اولیا معدوم ہوں۔ فتنہ نہیں ہوں اور نہ بیبی ہوں۔ اور بقول ابو حنیفہ قرابتی اولیا مثل  
 مان وغیرہ کے بھی نہ ہوں۔ فالولایۃ الی الامام والحاکم۔ تو ولی ہونا امام المسلمین وحاکم کی طرف راجع ہے۔ لقولہ علیہ السلام  
 السلطان ولی من لا ولی لہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سلطان اسکا دلی ہے جسکا کوئی ولی نہ ہو۔ رواہ  
 ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ۔ ت۔ اور حدیث صریح ہے کہ اگر اولیا و اشتجار کریں تو ولایت سلطان کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ بعض  
 کہنا کہ اشتجار سے باہم جھگڑنا واسطے ولایت کے مراد نہیں بلکہ اولیا عقد سے مان ہوں تو سلطان ولی ہو کر نکل کر دے۔ میں  
 کہتا ہوں کہ یہی معنی انہرین واسطہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حاکم سے مراد سلطان اعظم کی طرف سے جسکو ولایت عامہ ہو حتی کہ جس قاضی  
 کے منشور میں نکل کرنے کی ولایت لکھی جاوے وہ مختار ہے۔ فاذا غاب الولی الاقرب غیبہ منقطعہ۔ پھر اگر وہ ولی جو بہت  
 اقرب ہے غائب ہو یعنی پردیس میں اسطرح ہو کہ غیب منقطعہ ہے۔ فتنہ اور غیب منقطعہ کے معنی آگے آتے ہیں اور اقرب سے  
 نیچے درجہ کا ولی موجود ہے۔ جازز لمن ہوا بعد منہ ان یزوق۔ تو جو ولی کہ اقرب سے دور ہو اسکو روا ہے کہ نکل کر دے۔ ف  
 اور اقرب سے دور رکھنے میں اشارہ ہے کہ اقرب سے دوسرے درجہ والا ولی ہے نہ تیسرے درجہ والا۔ چنانچہ اگر اقرب کہ معدوم  
 مانا جاوے تو جو شخص ولی اقرب ہو وہ اب ولی ہوگا۔ وقال زفر فرح لا یجوز۔ اور زفر فرح نے کہا کہ بعد کا نکاح کرنا نہیں جائز  
 لان ولایۃ الاقرب قائمہ۔ کیونکہ اقرب کی ولایت قائم ہے۔ لانہا ثبتت حقالہ صیانۃ للقرابۃ فلا یبطل بغیبۃ۔  
 کیونکہ ولایت اس ولی اقرب کے لیے اسکا حق اس غرض سے ثابت ہوتا ہے کہ قرابت کی حفاظت کر کے تو وہ اسکے غائب ہونے سے  
 باطل نہ ہوگی۔ فتنہ خلاصہ یہ کہ ولایت کچھ عورت کی خالص نظر نہیں بلکہ ولی کا ذاتی حق ہے تاکہ وہ عار سے اپنی قرابت کو محفوظ رکھے  
 اور جب ولایت اسکا حق ہوئی تو غیب سے باطل نہ ہوگی۔ ولہذا لوز و جہا حیث ہو جازز۔ اور اسی جہت سے اگر ولی اقرب  
 جہاں ہو وہاں سے ولیہ عورت کی تزویج کر دے تو جائز ہے۔ فتنہ یہی جواب ظاہر ہے۔ الظہیر یہ ہے اگر اسکی ولایت باطل ہو سکتی تو  
 وہاں سے تزویج کیوں جائز ہوتی۔ ولا ولایۃ للابعد مع ولایۃ۔ اور اقرب کی ولایت ہونے کے ساتھ ابعد کی کچھ ولایت  
 نہیں۔ فتنہ خلاف تو بعد کا تزویج کرنا بغیر ولی کے تزویج بھی پس باطل ہے۔ ولنا ان ہذہ ولایۃ نظریہ۔ اور جاری  
 دلیل یہ کہ ولایت نکاح تو نظری ولایت ہے۔ ولیس من النظر التقویض الی من لا یتقہ برائۃ۔ اور یہ کچھ نظر نہیں کہ اسے  
 شخص کو ولایت پہر دیکھاوے جسکی رائے سے انتفاع حاصل نہیں ہو سکتا۔ فتنہ کیونکہ غائب ہے۔ ففوضناہ الی الابلعد پس  
 ہمنے اسے کو ابعد ولی کے پہر دیا۔ فتنہ جو حاضر ہے اور چونکہ خاندان کی حفاظت میں دونوں یکساں ہیں تو عقد حق ولی اقرب کا  
 صحابہ محفوظ رہا۔ و ہو مقدم علی السلطان۔ اور ولی ابعد مقدم ہے سلطان پر۔ کما اذا مات الاقرب۔ جیسے ہوت  
 کہ ولی اقرب مر جاوے۔ فتنہ تو جو ولی اس سے بعد ہے وہی اقرب ہو جائیگا نہ آنکہ سلطان کو حق حاصل ہو اور یہ جو زفر فرح نے کہا۔ و  
 لوز و جہا حیث ہو۔ اور اگر اقرب جہاں ہو وہاں سے ولیہ کو بیاد دے بعد اطلاع دینے کے۔ فتنہ جائز ہے۔ فیہ منع۔ اس

قول میں منع ہر منع ہر یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ نظر اچھی طرح دیکھنے سے پتہ چلتا ہے۔ و بعد التسلیم  
 نقول للابعد بعد القرابة وقرب التدبیر ولا قرب عکسہ اور بعد ان لینے کے ہم کہتے ہیں کہ جو دور کا ولی ہے اسکو قرابت  
 میں دوری اور تدبیر میں نزدیکی حاصل ہے اور جو اس سے نزدیک کا ولی ہے اسکو برعکس یعنی قرابت میں نزدیکی اور تدبیر  
 میں دوری ہے کیونکہ البعد تو بیان حاضر ہے اور اقرب دور ہے۔ فتزول السنۃ ولیمین فتساوین فایما عقد نقد ولا یرد  
 نودونون بمنزلہ دو برابر درجہ کے ولیوں کے قائم ہو گئے پس جسے عقد کر دیا وہ نافذ ہو جائیگا اور رد نہیں کیا جائیگا۔ والغیبة  
 المنقطعة ان یکون فی بلد لا تقبل الیہ الفواقل فی السنۃ الامرة۔ اور غیبت منقطعہ یہ ہے کہ اقرب ایسے ملک میں  
 ہو کہ اس تک فائدہ سال میں نہ پہنچے سوائے ایک بار کے۔ و ہو اختیار القدوری۔ اور یہ قدوری رحم کا مختار ہے کہ  
 غیبت منقطعہ کے یہی ہیں۔ وقیل ادنی مدة السفر لانه لا نهاية لا قضاہ۔ اور کہا گیا کہ غیبت منقطعہ کثرت سفر  
 ہے کیونکہ انتہائے مدت سفر کی کوئی حد نہیں ہے۔ و ہو اختیار لبعض المتأخرین۔ اور یہ بعض مشائخ متأخرین کا خیال ہے  
 و جنہیں قاضی ابو علی ثعلبی و ابو علی سعیدی و سعد بن معاذ اور ابو عصمتہ المروزی و محمد بن مقاتل و ابو الیسر و صدر الشہید  
 وغیرہم ہیں۔ و علی ہذا جب تین روز کی راہ پر ہو تو دوسرے درجہ والا جو حاضر ہے ولی نکاح ہے۔ فقہائے کما کہ اسی پر فتویٰ  
 ہے اور زبیری نے کہا کہ یہی اکثر متأخرین کا قول ہے۔ وقیل اذا کان بحال یفوت الکفو باستطلاع رایہ۔ اور  
 کہا گیا کہ غیبت منقطعہ یہ کہ ولی اقرب ایسی حالت میں ہو کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا۔ حتیٰ کہ شہر  
 میں چھپا ہو خواہ جگہ معلوم نہ ہو یا معلوم مگر جب تک رائے حاصل کرنے کا انتظام ممکن ہو کفو انتظار نہیں کرے گا تو غیبت منقطعہ اور ولی  
 البعد کی ولایت جائز ہے یہی امام محمد بن الفضل بخاری وغیرہ کا قول ہے اور نہایت میں کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ میں اور امام سرخسی نے بیٹھ  
 میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ و ہذا اقرب الی الفقہ لانہ لا نظر فی البقاء ولا یتجسس۔ اور یہ فقہ سے اقرب قول ہے کیونکہ ایسی حالت  
 میں ولی اقرب کی ولایت باقی رکھنے میں کوئی بہتر نظر نہیں ہے۔ و واضح ہو کہ کثرت سفر کی قول اور اس قول میں درحقیقت  
 کچھ مخالفت نہیں ہے۔ مع۔ کیونکہ دونوں کے نزدیک اصل یہ کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا اور اس میں غالب گمان  
 کافی ہے لیکن یہے نزدیک فرق یہ کہ اگر مدت سفر تک کفو انتظار کرے تو قول سوم پر ولایت اقرب باقی ہے اور قول دوم مختار  
 بعض متأخرین پر ولی البعد کی ولایت جائز ہے و استدعاے علم۔ (فرع) اگر قرب بے انکار کیا اور وکالۃ البعد کو بلا طمع ولایت حاصل  
 ہو جاتی ہے۔ الخلاصۃ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ بھر واضح ہو کہ صغیر و صغیرہ میں سب سے اقرب ولی یعنی بیٹا نہیں ہو سکتا مگر مجنونہ عورت جو ان میں ممکن ہے  
 و اذا اجتمع فی المجنونۃ ابوہا و ابنہا۔ اور جب مجنونہ عورت کے حق میں اسکا باپ و اسکا بیٹا جمع ہوئے۔ یہ بیٹا اسکے سابق  
 شوہر سے اب بالغ ہے۔ فالولی فی انکاحہا ابنہا۔ تو اس مجنونہ کے نکاح کرنے میں اسکا ولی اقرب اسکا بیٹا ہے۔ و باپ نہیں ہے  
 فی قول ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول میں ہے۔ و کہ بیٹا بہ نسبت باپ کے اس ولایت میں  
 اقرب ہے۔ وقال محمد ابو ہلالہ و فریفتہ من الابن۔ اور امام محمد نے کہا کہ مجنونہ کا باپ اسکا ولی اقرب ہے کیونکہ بیٹے کے  
 بہ نسبت اسکا باپ بہت شفقت کرنے والا ہے۔ و اس ولایت کا مدار نظر شفقت پر ہے۔ ولما ان الابن ہو لمقدم  
 فی العصبیۃ۔ اور جنہیں کی دلیل یہ کہ عصبہ ہونے میں بیٹا ہی مقدم ہے۔ کیونکہ بیٹے کے ہوتے ہوئے باپ کو صرف چھ حصہ  
 میراث ملتا ہے اور بیٹا عصبہ ہوتا ہے۔ و ہذا ولایت بیعتہ علیہا۔ اور یہ ولایت اسی عصبہ ہونے پر مبنی ہے۔ و اور بیٹا کافی  
 شفقت رکھتا ہے۔ ولا معتبر بزادۃ الشفقت۔ اور شفقت کی زیادتی معتبر نہیں ہوتی۔ کاب الام مع بعض العصبات  
 و استدعا علم۔ جیسے ان کا باپ مع بعض عصبات کے۔ یعنی مثلاً ایک عورت کا نام موجود ہے اور چچا کے بیٹے کا بیٹا موجود ہے تو  
 کچھ شک نہیں کہ نانا کی شفقت بڑھ کر ہو باوجود اسکے زیادتی شفقت کا اعتبار نہ کر کے چچا کو بیٹا عصبہ ولی رہا۔ بعض مشائخ نے



کہا کہ بہتر یہ کہ باپ اسکے بیٹے کو اجازت دے تاکہ بالاتفاق جائز ہو جاوے۔ م۔ مساوی درجہ کے دو ولیوں نے ترویج کی تو اول صحیح ہے اور اگر متاہون تو باطل ہے۔

**فصل فی الکفارة**۔ فصل کفر کے بیان میں فت کفارات ہمہری برابری اور بیان خاص باتوں میں مرد کا ہمہری باعورت کا کمتر ہونا اور ہے۔ و۔ الکفارة فی النکاح معتبرہ۔ نکاح میں کفر ہونا معتبر ہے۔ تاکہ اولیاء کا حق فسخ ساقط ہو اور نکاح لازم ہو۔ فت۔ قال علیہ السلام الا لا یزوج النساء الا الاولیاء ولا یزوجن الا من الکفارة۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آگاہ رہو کہ عورتوں کو ترویج کر کے اولیاء اور نہ ترویج کر کے ہمہریوں سے فت تو معلوم ہوا کہ کفر ہونا معتبر ہے۔ ولان انتظام المصالح بین المتکافئین عادة۔ اور اس دلیل سے کہ مصلحتوں کا انتظام سے حاصل ہونا عادت کی راہ سے دو ہمہریوں میں ہے۔ فت اور مقصود نکاح بھی مسلمین میں جو مرد و عورتوں کے بجائے انتظام کے انتظام اختلافات ہو جائی ہیں۔ لان الشریفۃ تالی ان تکون مستقرۃ للنخیس فلا بد من اعتبارہا۔ کیونکہ شریفہ عورت اس سے انکار کرتی ہے کہ مکینہ مرو کی فراش بنے تو فردوس ہو ہمہری کا اعتبار فت کہ مرد بھی شریف ہو۔ بخلاف جاہلہا۔ برخلاف عورت کی جانب کے فت کہ اسکا ہمہری ہونا مرد شریف سے ضرور نہیں ہے۔ لان الزوج مستقرش فلا تغیظہ دناءۃ الفراش۔ کیونکہ شوہر تو فراش بنانے والا ہے تو اسکو فراش کا مکینہ ہونا کچھ غیظ میں نہیں لاویگا فت یہی قول ابو حنیفہ وشافعی و احمد و جمہور کا ہے لیکن صاحبین کے نزدیک مستحسن ہے اور ایک جماعت کے نزدیک جنہیں عمر بن عبد العزیز و مالک و حماد بن ابی سلیمان وغیرہم میں سوائے دین کے مطلقاً شرط نہیں ہے اور مصنف رحمہ نے جو حدیث ذکر کی اسکو دارقطنی و ابو یعلی وغیرہ نے باسناد مشہور علیہ عن النخعی بن ارمطہ روایت کیا پس حجاج بن ارمطہ کے ضعیف ہونے میں اختلاف لیکن بشر بن عبیدہ بالاتفاق ضعیف ہے حتیٰ کہ امام احمد نے کہا اسکی حدیثیں جھوٹی موضوع ہیں اور ایسا ہی ابن حبان نے کہا۔ یہی نے لکھا کہ کفارات اعتبار کرنے کی احادیث میں اکثر قابل حجت نہیں اور انہیں سب سے بہتر حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا علی بن ابی طالب میں جبرین ہیں کہ انکو تاخر مت کرنا نماز جب اسکا وقت آجاوے اور جنازہ جب حاضر ہو اور بغیر شوہر والی عورت جب کفر پاوے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکے راوی سب ثقات ہیں اور حاکم نے صحیح کہا لیکن یہ احتجاج کو مفید ہے جیسے استلال ابن ابی نعیم۔ حدیث مرفوعہ کہ تم لوگ اپنے نفوں کے لیے بہتری ڈھونڈو اور ہمہریوں کو نکاح کرو۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ اور حدیث ابن عمر رحمہم اللہ میں ہے کہ جب تمھارے پاس کفو آجاوین تو عورتوں کو بیاہ دو اور انکی موت کے منتظر مت رہو۔ رواہ الحاکم۔ اور متعدد طرق سے روایت میں کہ یہی اور معارفہ کیا گیا اس حدیث سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمی سب برابر ہیں جیسے لنگھی کے دانہ کچھ عربی کو عجمی پر فضیلت نہیں بلکہ فضیلت تو تقویٰ پر ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید کو جو قرشی نہیں تھا فاطمہ بنت قیس قرشیہ بیاہ دی اور عبدالرحمن بن عوف کی بہن نے بلال حبشی سے نکاح کیا اور ابو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے بھائی کی دختر اپنے آزاد کیے ہوئے غلام سالم کو بیاہ دی۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب اولیاء نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہو گیا۔ اور حدیث آدمی سب برابر ہیں الخ مراد یہ کہ آخرت میں برابر ہیں کیونکہ دنیا میں کفو شرط ہونے کی حدیث گروی۔ ہذا تلخیصہ لیکن غیر مخفی کہ شرط ہونا ان روایات سے نہیں نکلتا غایت احتجاج ہے اور میرے نزدیک تحقیق المقام یہ ہے کہ کفو شرط ہونا مقتضای نکاح نہیں بلکہ بغیرورت رفع فساد ہو یعنی اصل یہ ہے کہ جو حدیث صحیح قرندی وغیرہ میں آیا کہ جب تمھارے پاس ایسا مرد آجاوے کہ تم اسکے دین کو پسند کرے ہو تو اسکو عورت بیاہ دو اگر یہ نہ کرے تو زمین میں فتنہ اور فساد عظیم برپا ہوگا۔ یہی حدیث مستحکم مالک وغیرہ کے کھوت دین میں ہمہری شرط نہ کرنا ائمہ میں لیکن حدیث صحیح میں وارد ہے کہ میری امت میں دو باتیں کفر کی ہونگی۔ ایک نسب میں طعنہ دینا اور دوسرے حسب میں تمیز کرنا۔ اور معلوم ہے کہ یہی ارتباط اسلام خصوص نکاح کے مصلح باہمی ایالات پر موقوف ہیں تو یہ طعنہ اولیاء پر وغیرہ بھی



دور ہو گا کہ دونوں برابر یا عورت کمتر ہو ورنہ طعنہ سے بغض و کینہ و اختلاف و عداوت پیدا ہوگی جو حرام ہے تو اس کا روکنا واجب اور کرنا  
جسبی کہ کفارت شرط ہو لہذا فقہاء نے اسکو شرط کیا اور عورت کی طرف سے اس جہت سے شرط نہیں کہ اس میں مرد کو کچھ طعنہ نہیں ہے۔  
رہا اس زمانہ میں جو لوگ لونڈیوں کی اولاد میں مرد کو طعنہ دیتے ہیں وہ اسلام میں جہالت کا واقعہ ہے جو سابق میں نہ تھی کیونکہ سید  
و شیخ جو اشرف ہیں انکے جدا علی حضرت اسمعیل علیہ السلام بطین باجر رضی اللہ عنہما سے کہ اگر کچھ حقارت کا خیال پیغمبر کی شان میں  
لاوے تو کفر ہے اور سادات کے اجداد بعد امام زین العابدین کے اکثر ان کی مائیں ام ولد تھیں حالانکہ سب قیامت تک افضل ہیں اور  
حدیث میں ہے کہ باندیوں سے نکاح کرو کہ انکی اولاد بہت نجیب ہوتی ہے۔ شوکانی رح نے موضوعات میں کہا کہ اس حدیث کی اسناد  
صحیح ہے پس دیگر امور جن سے باہمی فتنہ و اختلاف ہو اور نکاح جو متغین مصالح ہے مایہ فتنہ و فساد ہو جاوے انکی رعایت مشروط رہی  
پس یہ سب سے نزدیک تحقیق اور اسی طرف کلام امام مصنف مشیر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر کفارت دلی کا حق ہے نہ عورت کا۔  
و اذا زوجت المرأة نفسها من غیر کفو۔ اور جب عورت نے غیر کفو کے نکاح میں اپنے آپ کو دیدیا۔ یعنی بالنتہا جسکا  
ایجاب و قبول ہمارے نزدیک خود کرنا جائز ہے کسی غیر کفو سے بدون اجازت اولیاء کے عقد کر لیا۔ فلا ولیا ران لیقر قواہم یا  
تو عورت کے اولیاء کو دونوں میں جدائی کرنے کا حق پہنچتا ہے۔ و فاعل الفرض العار عن انفسهم۔ بغرض دفع کرنے عار کے اپنے لیے  
سے و تاکہ انکو طعنہ نہ دیا جاوے۔ اور عورت کو تفریق کا اختیار نہیں اگرچہ وہ غیر کفو ہونا چاہتی ہو جیسے اگر اولیاء نے عورت کی  
رضامندی سے تزویج کر دی پھر وہ عظام نکلا تو کسی کو نسخ کا اختیار نہیں اگرچہ نہ بچائے ہوں مگر جبکہ انھوں نے شوہر سے کفو ہونا  
عقد کے شرط کر لیا ہو یا اسنے کفو ہونا ظاہر کیا پھر غیر کفو نکلا تو اولیاء کو نسخ کا اختیار ہے الاولوالجیمہ۔ و۔ رہا بیان کہ کن امور میں کفارت  
مستحب ہے تو فرمایا۔ ثم الکفارة تعبر فی النسب۔ پھر کفارت معتبر ہوتی ہے نسب میں۔ لانه یقع فی التفاضل۔ کیونکہ نسب کے اعتبار  
باہم فخر ہوتا ہے و وہ خود حرام اور موجب فساد ہے لہذا برابر کر دیا چلتی کفو صرف عرب میں ہے خواہ وہ ملک عرب میں ہوں یا انکی نسل  
شیخ و سید کہلاتے ہیں عجم کے ملکوں میں ہوں۔ فقریش بعضہم الکفار لبعض۔ پس قریش باہم بعضے بعضوں کے کفو ہیں۔ و۔ اگرچہ  
نبو ہاشم و مطلب بہ نسبت و فلی و اموی و عیسیٰ و عدوی کے ممتاز ہوں مگر نکاح میں برابر باہم اختلاف رہا حتیٰ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
اپنی بیٹیاں حضرت عثمان اموی کو دین پس شیخ و سید باہم کفو ہیں۔ و العرب بعضہم الکفار لبعض۔ اور باقی عرب اسپین ایک  
دوسرے کے کفو ہیں و۔ اور قریش کے کفو نہیں ہیں خباہیہ یہ خود ان میں معمول معلوم ہے۔ و الاصل فیہ قولہ علیہ السلام  
قریش بعضہم الکفار لبعض بطین و العرب بعضہم الکفار لبعض قبیلہ بقبیلہ و الموالی بعضہم الکفار لبعض رجل  
برجل۔ اور اصل اسپین یہ حدیث ہے کہ قریش باہم بعض کے بعض کفو ہیں بطین و عرب باہم بعض کے بعض کفو ہیں قبیلہ بقبیلہ  
اور موالی باہم بعض کے بعض کفو ہیں مرد مرد و۔ بعض نے کہا کہ لظن بطین کہتے سے مطلب یہ کہ عموماً ہر لظن دوسرے کا کفو ہے  
حتیٰ کہ لظن نبو ہاشم کفو دیگران ہے لیکن کتب احادیث جن میں روایت ہے حال تک و حجام کا استنثار ہے یعنی سولے جولاہہ و بچے لگوئے  
والے کے باقی قریش کے لظن باہم اور باقی عرب کے قبائل باہم اور باقی موالی باہم کفو ہیں۔ رواہ الحاکم و ابن عدی و ابویعلی و الدارقانی  
و البزار۔ بعض نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور بعض نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما سے لیکن سب اسانید ضعیف ہیں اور کسی  
کہا جائے کہ کثرت طرق سے درج حسن کو پہنچی اور تمام تطویل عینی و فتح القدر و تحریجات میں ہے۔ پھر موالی سے ظاہر مراد یہ کہ عجم کا آج  
جنے اسلام لاکر کسی عرب سے مولاات کرنی اور محفل ہے کہ مولیٰ معنی آزاد کیا ہوا یعنی عرب میں قریش کا آزاد کیا ہوا اشرف ہے اور حدیث شیخ  
میں وارد ہے کہ جس قوم کا آزاد کیا ہوا ہو اسی قوم میں شمار ہو۔ م۔ و لا یعتبر التفاضل فیما بین قریش لما روینا۔ دلیل  
اس حدیث مردی کے قریش میں باہم ایک دوسرے پر فضیلت معتبر نہ ہوگی و۔ و بارہ نکاح کے ورنہ نبو ہاشم اور ہاشمیوں میں سب  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اطہار بلاشبہ افضل ہیں پس مراد یہ کہ نہایت میں سب برابر ہیں۔ و عن محمد اللان بک

نسباً مشہور کا ہل بیت الخلفۃ۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ (قریش سب یا ہم برابر ہیں انہیں تفاضل نہیں) مگر اگر کوئی  
نسب مشہور ہو جیسے خاندان خلافت۔ مثلاً صدیقی قاروقی عثمانی اور خصوصاً علوی۔ کانہ قال تعظیماً للخلفۃ و  
تکیناً للفقہین۔ گویا امام محمد نے اسکو شان خلافت کی تعظیم ظاہر کرنے اور فقہ فر کرنے کے واسطے بیان کیا۔ یعنی معنی پر فقہ نہ  
یا جو لوگ خلفاء کی طرح ہوں پر طمع کرتے ہیں جب ہو بیٹھیں کیونکہ کفو نہ ہوں گی۔ اور شاید یہ معنی ہوں کہ اسوقت روافض و خوارج پر عرب  
ہو اور یہ لوگ تعظیم میں فقہ و زکریٰ اور فقہ فر ہو۔ پھر امام مصنف رحمہ نے باقی عرب سے استنساخ کیا اور فرمایا کہ۔ ونبو بالہ لمیسوا  
بالکفاء لعامة العرب لانہم معروفون بالخصاستہ۔ اور نبو بالہ جو عرب میں ایک بطن ہے اپنی ماں بالہ نام کی طرف منسوب ہے  
یہ لوگ باقی عرب کے کفو نہیں ہیں کیونکہ خست میں مشہور ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ مردار کی ہڈیوں سے جوش دیکر چٹائی لیتے  
تھے۔ اور یہ مفید ہے کہ کینہ میں کا مدار حرکات و افعال پر ہوگا جسے عار کیا جاوے۔ اور فتح القدر و بحر و کثر وغیرہ میں نبو بالہ  
کو مستثنیٰ نہیں کیا اور کہا کہ حق یہ کہ وہ کفو ہیں۔ لیکن مخفی نہیں کہ نسب کا مرجع لفظ پر ہو تو کچھ استیاضہ ہی ہوگا اور اگر شہرت  
پر ہو تو جیسے حدیث مزبور میں حاتم و عجم کا استنساخ ہے ہر ایسی قوم و فرقہ کا استنساخ ہوگا جس سے عار آوے و علی ہذا  
شیخ و سید وغیرہ میں سے جو خاندان و کنبہ یا جو شخص کسی بخصلت مثلاً خانگی پیشہ وغیرہ میں بدنام ہو جاوے وہ کفو نہیں رہے گا  
تو اعتراض تمام واجب ہے کہ اپنے خصائل شرافت کو نامور رکھا جاوے واللہ تعالیٰ ہذا الموفق والمعين پھر عرب میں اسلام لانے کی راہ سے  
کفارت نہیں کہ فی النہایہ بلکہ یہ مولیٰ میں ہے جنہوں نے اسباب شیعہ کر دیے۔ م۔ واما الموالی۔ اور یہ ہے مولیٰ۔ جو باہم  
کفو ہیں تو انہیں اسلام لانے کا لحاظ ہے۔ فمن کان له ابوان فی الاسلام فصاعدا۔ پس جس مولیٰ کے اسلام میں دو باپ یعنی  
باپ اور دادا ہو چکے یا زیادہ ہوئے ہیں۔ فہو من الاکفاء۔ تو وہ اکفاء میں سے ہے۔ یعنی لمن له آباء رفیہ۔ یعنی اسکا کفو جسکے  
اسلام میں آباؤ گزرے۔ پر دادا بلکہ زیادہ پشتین اسلام میں گزرین۔ کیونکہ پوری معرفت و ادانہ ذکر کرنے سے ہو جاتی ہے اور یہ  
مسلمان گزرے تو یہ شخص اسکا کفو ہوگا جیسے دادا سے اوپر بھی اسلام میں گزرے اگرچہ دس بیس ہوں۔ ومن اسلم بنفسہ اول  
اب واحد فی الاسلام۔ اور جو شخص بذات خود اسلام لایا (باپ نہیں) یا اسکا ایک باپ اسلام میں گزرا۔ یعنی  
صرف باپ اکیلا بدون دادا کے۔ لا تملکون کفو لمن له ابوان فی الاسلام۔ تو یہ شخص اسکا کفو نہیں ہوگا جیسے اسلام میں دو  
باپ۔ یعنی باپ اور دادا گزرے ہیں۔ لان تمام النسب بالاب والجد۔ کیونکہ نسبت کا پورا ہونا باپ و دادا سے ہے  
و چنانچہ جس غائب کی معرفت مقصود ہو اسکا باپ مع دادا کے ذکر کرنے سے ہوتی ہے اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ تو جبکہ صرف  
باپ اسلام لایا وہ ناقص ہے پس اسکا کفو نہ ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک کفو ہے۔ والیوسف الحق الواحد بالمشقی کہا ہوا مذہبہ  
فی التعریف۔ اور ابو یوسف نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا جیسا کہ تعریف میں انکا مذہب ہے۔ و توجب پوری معرفت صرف  
باپ کے ذکر سے حاصل ہوتی ہے تو جبکہ باپ اسلام میں گزرا وہ دادا والی کا کفو ہے۔ ومن اسلم بنفسہ لایکون کفو لمن له اب  
واحد فی الاسلام۔ اور جو بذات خود اسلام لایا۔ وہ ایسے شخص کا کفو نہیں چکا ایک باپ اسلام میں آیا۔ لان التفاضل فی  
الموالی بالاسلام۔ کیونکہ مولیٰ کے درمیان اسلام کے ساتھ باہم تفاخر ہوتا ہے۔ پس اگر اس میں کفو و برابری کا لحاظ نہ ہو  
تو باہمی فساد کا احتمال ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ لوگوں کو چاہیے کہ تفاخر بنظر رحمت اٹھی کریں لیکن جاہل لوگ ایسے شخص کو جو بذات  
خود بدون باپ کے اسلام لایا ہو نظر حقارت سے دیکھتے ہیں اور یہ تکبر و تر مذہم ہے کہ اس سے بہت لوگ جودل سے اسلام  
چاہتے ہیں اس جہت سے اسلام نہیں لاتے کہ انکی حقارت کی جاگی اور انکی اولاد کو کوئی مسلمان نکاح میں نہیں لائیگا اور یہ  
نہایت شدید بلا و اسلام میں پھیل جئے بہتوں کو اسلام ظاہر کرنے سے روکا تو صاحبین علماء وغیرہ کو اس میں کوشش و توجہ لازم ہے  
واستدقائے ہوا ہادی۔ والکفارة فی الحرۃ نظیر ہا فی الاسلام فی جمیع ما ذکرنا۔ اور آزادی میں کفو ہونا اسلام میں

کفو کے سب وجوہ مذکورہ میں نظر فرمائیے جو خود ہی آزاد ہوا وہ اس کا کفو نہیں جس کا باپ بھی آزاد ہو اور جس کا باپ فقط آزاد ہوا وہ اس کا کفو نہیں جس کا داد بھی آزاد ہو اور جس کا داد بھی آزاد ہوا وہ پروا دو وغیرہ زائد بیعتوں والے آزاد کا کفو ہوگا لیکن اصلی آزاد کا کفو نہیں ہے۔

لان الرق اثر الکفر۔ کیونکہ مملوک ہونا کفر کا داغ ہے۔ تو اس میں عار جاری ہوگا۔ و فیہ معنی الذل فیعتبر فی حکم الکفایۃ اور اس میں ایک سنی ذلت کے ہیں تو کفایت کا حکم معتبر ہوگا۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ وتعتبر ایضاً فی الدین اور کفو ہونا دین میں بھی معتبر ہے۔ اسے الدیانۃ۔ دین یعنی دیات میں۔ یعنی خرچ کے خصائل محمودہ پر عمل کرنے میں جو چال چلن جس کی راہ سے فاسق و عادل اور صالح و بدکار اور چور و سود خوار وغیرہ بدنامی دینکاری جاری ہے۔ و ہذا قول ابی حنیفہ و ابی یوسف ہوا صحیح۔ اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ لانه من اعلی المفایر۔ کیونکہ قابل محسن چیزوں میں یہ سب سے بڑھ کر ہے۔ بلکہ اس کے معتبر ہونے میں امام مالک نے بھی اتفاق کیا بلکہ حدیث صحیح میں بلکہ قرآن میں تقویٰ سے فضیلت منصوص ہے۔ والمرأۃ تعیر لفسق الزوج فوق ما تعیر بفسقہ نسبہ۔ اور عورت کو شوہر کے فسق کی وجہ سے شرم دلائی جانی شوہر کے نسب میں گھٹا ہونے سے بڑھ کر ہے۔ وقال محمد لا یعتبر لانه من امور الآخرة فلا یتنبی حکام الدنیا علیہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ دیات میں کفو ہونا معتبر نہیں کیونکہ تقویٰ امور آخرت سے ہے تو دنیا کے احکام اس پر سببی نہ ہونگے۔ الا اذا کان یصفح و یسخر منه مگر جبکہ شوہر ایسا ہو کہ چپکایا جاتا ہو اور اس سے مسخر کیا جاتا ہو۔ او ینخرج الی الاسواق سکران و یلعب بہ الصبیان۔ یا دہش میں مست ہو کر بازاروں میں نکلتا اور لڑکے اُس کو کھلونا بناتے ہوں۔ تو وہ خاندانی صالحہ عورت کا کفو نہیں رہیگا۔ لانه مستحلف یہ۔ کیونکہ خوار و حقیر شمار کیا گیا ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے المحيط۔ اور امام شری نے کہا کہ صحیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ صلاحیت میں کفایت معتبر نہیں مگر جبکہ خوار کو پہونچے لہذا مصنف نے جو اوپر لکھا کہ ہوا صحیح یعنی روایت ہے یعنی صحیح روایت میں قول ابو حنیفہ و ابو یوسف ہے و اتہ اعظم۔ صفت۔ یہ صریح ہے کہ لحاظ کفو ہونے کا بنظر مفسدہ عار و تفاخر و اختلاف جو نہ بنظر دین کے صرف صلاحیت و تقویٰ ملحوظ ہونا چاہیئے جیسا کہ مکرّم نے اوپر لکھا ہے و علی ہذا اس مسئلہ میں کہ عجمی اگرچہ عالم یا سلطان ہو کیا وہ عہد عورت کا کفو ہے؟ اس میں دو قول ہیں چنانچہ میں لکھا کہ صحیح یہ کہ کفو نہیں ہے کہ فی الفتح اور قاضی خان نے لکھا کہ عالم و فقیہ کفو ہے علویہ عورت کا کیونکہ علم کی شرافت یہ نسبت نسب کے بڑھ کر ہے اسی پر بزاز یہ میں خرم کیا ہے۔ اسی کو ابن الہمام وغیرہ نے پسند کیا ہے اور یوں ہی عالم فقیر کفو ہے عورت غنیہ کا اگرچہ رئیس ہو کہ فی الدرد۔ دونوں قول میں توفیق اس طرح ہے کہ دراصل کفو ہے لیکن اگر کسی قوم میں بوجہ فسق کے عار و شرم جاری ہو تو کفایت نہیں رہیگی فائدہ تناسل عام۔ اور ظہیر یہ میں ہے کہ اگر اول کفو تھا پھر فاسق و خوار ہوا تو اعتبار نہیں ہے۔ م۔ قال وتعتبر فی المال۔ کہا اور کفایت مال میں معتبر ہے۔ و شوہر جب کفو ہوگا کہ مالدار ہو۔ و ہو ان یکون مالکاً للمہر و النفقہ۔ اور مالدار یہ کہ شوہر مہر و نفقہ کا مالک ہو۔ و ہذا ہوا معتبر فی ظاہر الروایۃ حتی ان من مالکھا اولاً یملک احدہما لایکون کفو۔ اور یہی ظاہر الروایۃ میں معتبر ہے حتی کہ جو مرد کہ مہر و نفقہ دونوں کا یا ایک کا مالک نہ ہو وہ کفو نہیں ہے اگرچہ عورت فقیر ہو۔ لان المہر بدل البضع فلا بد من یقائہ۔ کیونکہ مہر تو بضع عورت کا عوض ہے تو اس کا ایفاء کرنا ضرور ہے۔ و مینی ایفاء کرنے کی قدرت ضرور ہے۔ و بالنفقۃ قوام الازدواج و دوامہ۔ اور نفقہ کے ساتھ ازدواج کا قائم و دائم رہنا ہوتا ہے۔ و مہر و نفقہ پر قدرت ضرور ہے۔ والمراد بالمہر قدر ما تعارفوا بتجملہ۔ اور مہر سے مراد اتنی مقدار جس کے فی الحال دینے کا عزم جاری ہو۔ مثلاً نصف یا کم و بیش تو اسکے ادا کرنے پر قدرت ضرور ہے اگرچہ اسکے ساتھ کل مہر فی الحال ٹھہرا ہو۔ و۔ لان ماوراءہ موحل عرفاً۔ کیونکہ سچل سے زائد تو عورت کی راہ سے میعاد ہے۔ اگرچہ یا ہم میعاد سا نظر کریں۔ اگر مہر کچھ بھی سچل ادا کرنے کا عزم نہ ہو تو لازم ہے کہ مہر کی راہ سے اعتبار نہ ہو۔ اور یہ بیان کیا کہ نفقہ میں کیا مراد ہے پس کہا گیا کہ ایک ماہ کا نفقہ دیکھا گیا کہ چھ ماہ اور کہا گیا کہ ایک سال کا اور مختار اہل حرفہ کے لیے ایک ماہ ہے اور مختاری میں ہے کہ صحیح یہ کہ اگر کمائی کر کے عورت کو نفقہ پہونچا جائے

تو کفر ہوگا۔ اور یہ اسوقت کہ عورت قابل جماع ہو ورنہ قدرت نفقہ معتبر نہیں محیط ۶۔ اور طفل کفر پدر ہی صحیح ہوگا۔ پھر یہ ظاہر الیہ  
 ہو۔ وعن ابی یوسف انه اعتبر القدرۃ علی النفقۃ دون المهر۔ اور ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ نفقہ پر قدرت معتبر ہے نہ مهر  
 پر۔ لانه تجری المسالۃ فی المهور ولید المهر قادر علیہ بسیار اسبہ۔ کیونکہ مہر میں مسالہ جاری ہوتا ہے اور مرد اپنے باپ کی  
 مال داری سے قادر شمار ہوتا ہے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ عورت فقیر ہو۔ اور اگر وہ مالدار ہو لی یعنی مالکہ نصاب ذکوۃ ہو تو فرمایا۔ فاما الکفاۃ  
 فی الغنی فمعتبرۃ فی قول ابی حنیفہ ومحمد حتی ان الفاقۃ فی البسار لایکافیہما القادر علی المهر والنفقۃ۔ یہی تو نگری  
 میں ہمسری تو ابو حنیفہ و محمد کے قول میں معتبر ہے حتی کہ جو عورت تو نگری میں مرد پر فائق ہو اسکا کفو ایسا مرد نہیں جو مہر نفقہ پر قادر ہو۔  
 لان الناس یتفاخرون بالنسب یتعبدون بالفقر۔ کیونکہ لوگ باہم تو نگری سے فخر کرتے اور فقری سے عار پاتے ہیں ف۔  
 لیکن امام ابو حنیفہ و محمد سے یہ روایت ظاہر نہیں بلکہ نادرہ ہے لہذا مبسوط مخری و ذخیرہ میں ہے کہ صحیح یہ کہ تو نگری کا اعتبار نہیں ہے۔  
 فعلی ہذا ابو یوسف سے اتفاق ہے چنانچہ فرمایا۔ وقال ابو یوسف لایعتبر لانه لا ثبات لہ اذ المال غادر راح۔ اور ابو یوسف  
 نے کہا کہ تو نگری معتبر نہیں ہے کیونکہ تو نگری کا کچھ ثبات نہیں ایسے کہ مال صبح کو آتا اور شام کو جاتا ہے ف۔ ترجمہ کرتا ہے کہ جب دار  
 تفاخر ہو تو اظہار صحیح قول امام ابو حنیفہ و محمد ہے کیونکہ مال کی نا ہمداری یا کثرت کی مذمت دیسے ہی مذموم ہے جیسے نسب کا فخر وغیرہ  
 اور مدار تو کفارت کا اس امر پر کہ شوہر و زوجہ کے دونوں میں متافرنہ اگر جہالت پر مبنی ہو تو تو نگری بھی اسی قبیل سے ہے و اللہ تعالیٰ  
 اعلم۔ اور یوں ہی صنعت مذموم نہیں چنانچہ صحیح میں ہے کہ ذکر یاہ علیہ السلام بخار خے۔ حالانکہ طالوت کو قوم نے کہا کہ۔ الی یكون لہ  
 ملک علینا۔ اور کہا کہ۔ ولم یوت سعة من المال۔ حالانکہ صنعت میں کفارت معتبر ہے چنانچہ فرمایا۔ ولتعتبر فی الصنائع۔ اور صنعتوں میں  
 کفر ہوتا ہے۔ و ہذا عند ابی یوسف ومحمد۔ اور یہ ابو یوسف و محمد کے نزدیک ہے۔ وعن ابی حنیفہ فی ذلک روا یتان۔ اور  
 ابو حنیفہ سے اس میں دور و اثین ہیں۔ وعن ابی یوسف انه لا یعتبر الا ان یفحش کالحام والحامک والذباغ۔ اور ابو یوسف  
 سے (نادر میں) روایت ہے کہ نہیں مجھے ہر گز نہ فحش ہو جیسے بچنے لگانے والا اور جلاہہ اور چمڑہ کی دباغت کرنے والا ف۔ اور اب  
 فصل میں جو روایات حدیث مذکور ہوئیں ان میں بھی حجام و حامک کا کفو نہ ہونا ذکر ہے اور دباغ و ذنات و اسی قسم کے ذلیل پیشہ بہر قبیل  
 ہونگے۔ وجہ الاعتبار ان الناس یتفاخرون بشرف الحرف یتعبدون بدناہما۔ معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لوگ باہم شرافت  
 حرقہ و پیشہ پر فخر کرتے اور کینہہ پیشہ کے ساتھ عار پاتے ہیں۔ وجہ القول الآخر ان المحرفۃ لیست بلازمۃ و لیکن التحول عن  
 الخسیسۃ الی الغنیسۃ منہا۔ دوسرے قول یعنی معتبر ہونے کی یہ وجہ ہے کہ حرفہ کچھ لازمی چیز نہیں اور کینہہ پیشہ چھوڑ کر شریف پیشہ  
 اختیار کرنا ممکن ہے۔ قال واذا تزوجت المرأة ونقصت عن مهر مثلها لکما اور اگر عورت نے اپنے آپ کو نکاح میں دیا اور اپنے  
 مثل عورتوں کے مہر سے اپنا مہر کم قبول کیا ف۔ ایسی کمی کے ساتھ کہ لوگ باہمی معاملہ کرنے میں اتنا خسارہ اپنے انداز میں نہیں سمجھتے  
 ہیں۔ ع۔ فللا ولیا الاعتراض علیہا۔ تو اس کے اویا کو اس پر اعتراض کا حق حاصل ہے۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے  
 نزدیک ہے ف۔ کہ اویا برابر متعرض ہوں۔ حتی تیم لہا مہر مثلها او یفارقھا۔ بیان تک کہ شوہر اس عورت کے واسطے اسکا  
 مہر مثل پرارے یا اسکو جدا کر دے ف۔ ورنہ قاضی بعد مرافعہ کے نفیق کر دیگا۔ وقال لیس لہم ذلک۔ اور صاحبین نے کہا  
 کہ اویا کو یہ اختیار نہیں ہے ف۔ اگر کہو کہ امام محمد کے قول میں بغیر ولی کے عورت کے ایجاب و قبول سے تو نکاح ہی منع نہ ہوگا  
 بھر یہ مسئلہ بقول محمد رحم کیونکہ ہے جواب دیا کہ۔ و ہذا الوضع انما یصح علی قول محمد علی اعتبار قوله المرجع الیہ فی النکاح  
 بغیر ولی۔ اور یہ وضع امام محمد کے قول پر بغیر ولی نکاح منع ہونے میں اسی قول کے اعتبار پر صحیح ہے جسکی طرف انہوں نے رجوع  
 کر لیا ف۔ یعنی آخر میں رجوع کیا کہ بغیر ولی صحیح ہے۔ وقد صح ذلک۔ اور امام محمد کا رجوع کرنا صحت کو پہنچ گیا۔ و ہذا شہادۃ  
 صادقہ علیہ۔ اور یہ مسئلہ اس پر بھی گواہی ہے ف۔ لیکن غایہ میں کہا کہ اگر ولی نے عورت کو نکاح کی اجازت دی بدون بیان مہر کے



بہر عورت نے مہرین اسطرح کمی کی تو امام محمد کے قول اول پر نکاح جائز اور اولیاء کو اعتراض نہیں پہنچتا پھر یہ مسئلہ گواہی نہیں ہو سکتا۔ مین کہتا ہوں کہ علاوہ اسکے شاید آجکا پہلا قول موافق قول شیخین ہو اور اسی پر یہ مسئلہ مروی ہو پھر انھوں نے جمع کر کے کہا کہ بغیر ولی کے نکاح نہیں جائز ہو مگر آنکہ تاریخ تقدیم و تاخیر پر دلیل معلوم ہو جاوے۔ م۔ لہذا ان مازاد علی العشرہ قہما دلیل صاحبین یہ کہ دس سے جب قدر زائد ہر ہو وہ عورت کا حق ہر وقت۔ اور دس درم شرعی واجبات سے ہے۔ ومن سقط حقہ لا یغترض علیہ کما بعد التسمیۃ۔ اور جس شخص نے اناحق ساقط کر دیا اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا جیسے مہر سہمی ہونے کے بعد۔ فت۔ یعنی اولیاء کے موافق اُسے عقد میں مہر باندھا پھر شوہر کو اپنے کل یا بعض مہر سے بری کر دیا تو اولیاء کو کچھ اعتراض نہیں بخلاف۔ ولابی حنیفۃ ان الاولیاء یفتخرون بغلار المہور ویتعیرون بنقصانہا قاشبہ الکفارۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ اولیاء (اپنی خاندانی عورتوں کے) گران مہرون پر افتخار کرتے ہیں اور کمی مہرون پر عار لیتے ہیں تو مہر کم ہوتا کفر ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ بخلاف الابراء بعد التسمیۃ لانه لا یتعیر بہ۔ بخلاف سہمی ہونے کے بعد بری کرنے کی صورت کیونکہ اس سے انکو عار نہیں ہوتا۔ واذ ازوج الاب ابنۃ الصغیرۃ و نقص من مہرہا و ابنۃ الصغیرۃ و زاد فی مہر امراتہ جائز ذلک علیہما ولا یجوز ذلک لغیر الاب والجد۔ اور اگر نکاح کر دیا باپ (یا دادا) نے اپنی صغیرہ کو کا اور اسکے مہر سے کم کر دیا (یعنی مہر مثل سے کم قبول کیا) یا باپ (یا دادا) نے اپنے لیس صغیرہ کا قبول نکاح کیا اور اسکی جہد کے مہرین زیادہ کر دیا (مہر مثل سے) تو یہ کمی زیادتی صغیرہ و صغیرہ دونوں پر جائز ہوگی اور ایسا کرنا سوائے باپ و دادا کے غیر کو نہیں جائز ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفۃ۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر وقت۔ اور یہی صحیح ہے المضرات۔ ہ۔ وقال لا یجوز السخط والزیادۃ الا بمایتغابن الناس فیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ صغیرہ کا مہر کم کرنا یا صغیرہ کی جہد کا زیادہ کرنا جائز نہیں مگر بقدر اسکے جتنا لوگ اپنے اندازہ میں خسارہ اٹھا لیتے ہیں فت۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اسکے یہ معنی کہ عقد صحیح اور یہ کمی بیشی باطل ہے اور دوسروں نے جبکہ قول شمس الامۃ حسنی و فخر الاسلام و مصنف نے اختیار کیا ہے کہا کہ۔ ومعنی ہذا الکلام انہ لا یجوز العقب عنہما۔ اس قول صاحبین کے یہ معنی کہ صاحبین کے نزدیک عقد ہی جائز نہیں ہوا فت۔ یہی صحیح ہے الکافی۔ ہ۔ لان العقب مقیدۃ بشرط النظر فعند فوائد سیطل العقد۔ کیونکہ ولایت تو بشرط نظر مقید ہے یعنی مصلحت کو نگاہ رکھے تو نظر جب فوت ہوئی تو عقد باطل ہوا فت۔ کہ ولایت نہیں رہی۔ و ہذا لان السخط عن مہر المثل لیس من النظر فی شئی کمافی البیج۔ اور نظرفوت ہونا اس جہت سے کہ مہر المثل سے کم کرنا کچھ بھی نظر مصلحت نہیں جیسے بیع میں ہر وقت کہ حیب باپ نے صغیرہ یا صغیرہ کے مال کی کوئی چیز جو اسکے ملک میں مثلاً ان کے ترکہ سے ملی تھی قیمت سے کم فاحش خسارہ کے ساتھ فروخت کی یا فاحش زیادتی کے خریدی تو جائز نہیں ہے اسی طرح نکاح میں بھی ایسے کچھ نظر نہیں۔ ولہذا المہر ملک ذلک غیر ہما۔ اور اسی جہت سے سوائے باپ و دادا کے کوئی ولی اُسکا مالک نہ ہوا فت۔ یعنی دیگر اولیاء کا ایسا کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہوا اسی وجہ سے کہ یہ فعل کچھ بھی نظر نہیں تو باپ و دادا بھی ہمارے نزدیک مثل بیع کے مالک نہیں۔ ولابی حنیفۃ ان حکم یدار علی دلیل النظر و یوقرب القرابۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ حکم کا مدار نظر کی دلیل پر ہے اور وہ قرب قرابت ہر وقت۔ ہر موقع نظر بریں جب معنی سب سے بڑھ کر قرابت شفقت باپ و دادا میں پائی تو حکم کیا کہ انکا ہر فعل پوری نظر کے ساتھ ہے جیکہ باپ کی رائے معقول ہو پس اگر مہر المثل سے کمی یا زیادتی کی تو وہ بھی پوری مصلحت سے ہے۔ و فی النکاح مقاصد ترویج علی المہر۔ اور نکاح میں بہت سے مقصد ہیں کہ مہر سے انکا لحاظ ہے ہر وقت۔ و انکے خیال سے مہر کی کمی بیشی منظور کی جاتی کہ اگر یہود کی رفیق سے ایسا کرین تو بخلاف رو انہیں ہر بخلاف بیع کے کہ وہ مال تصرف ہو۔ لہذا المالیتہ ہی المقصودۃ فی التصرف المال۔ اور مالی تصرف میں صرف الیت ہی مقصود ہے فت۔ تو شرع نے مال صغیرہ کی حفاظت فرمائی۔ اور بخلاف دلیل صحت قول ابی حنیفہ یہ کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ کا نکاح با پنج سودرم پر کیا



آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؓ کا نکاح چار سو درم پر کیا حالانکہ حضرت سیدۃ النساء کا ہر دنیا سے بڑھ کر ہونا چاہیے۔ والد لیل عد منہا فی حق غیر ہما۔ اور باپ دادا کے سولے اولیاء میں ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کہ انکی شفقت کامل پر مدار ہو کیونکہ انکی شفقت کامل نہیں بوجہ بقدر قربت کے۔ ومن زوج ابنتہ وہی صغیرۃ عبدا۔ اور جسے نکاح کر دیا اپنی دختر کا در حالیکہ وہ نابالغہ ہو کسی غلام کے ساتھ نہ یعنی غیر نفقہ کے ساتھ۔ اور زوج ابنتہ وہو صغیرۃ امۃ۔ یا اپنے پسر کی زوجہ کر لیا ایک باندی کو حالانکہ پسر صغیر ہو۔ فہو جائز نہ۔ تو یہ جائز نہ ہے جبکہ ایسا کرنے والا باپ یا دادا ہو اور بیٹا اگرچہ ولی اقرب ہو مگر صغیرہ کی صورت اس میں ناممکن ہے ان محضہ ان کی صورت ممکن ہے۔ و ہذا عند الی حنیفہ رحم الیضا۔ اور یہ بھی ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ لان الاعراض عن الکفاۃ لمصلحتہ تفوقہا۔ کیونکہ نفقہ کی نظر سے منہ موڑنا کسی ایسی بہتری پر نظر کر کے جو کفارت سے بڑھ کر ہو۔ وعندہما ہوا ضرر ظاہر لعدم الکفاۃ فلا یجوز والله اعلم۔ اور صاحبین کے نزدیک کفارت ہونے سے یہ کھلا ہوا ضرر ہے تو نہیں جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب (ملحقات) صغیرہ و صغیرہ جسکی پرورش میں ہر بدون عصبیت کے جیسے منقطع وغیرہ تو اسکو تزویج کی ولایت نہیں ہے۔ ق۔ فرزند اگر بالغ ہو حالانکہ محض یا معتوہ ہو تو اسے جان وال پر باپ کی ولایت باقی ہے۔ ق۔ اور باپ اگر محض یا معتوہ ہو گیا تو اسے نکاح پر پسر کی ولایت ہے اور مال پر نہیں۔ یہی صحیح ہے۔ غ صغیرہ کی دو برابر کے ولیوں میں جسے نکاح کیا جائز خواہ دوسرا اجازت دے یا فتح کرے یا باندی پر سولے سولے کسی کی ولایت نہیں ہے۔ س۔ غیبت منقطعہ کس سائے سفر ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ ت۔ بلکہ اصح یہ کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو یا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ جو ہر الاخلاطی۔ پھر غیبت منقطعہ کی صورت میں اقرب سے ولایت نقول ہو کر البعد ولی کو مل جاتی ہے یہی اصح ہے البدائع۔ امام المسلمین یا قاضی نے جس صغیرہ یا صغیرہ کا نکاح کیا انکو خیال بلوغ حاصل ہے یہی اصح ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ انکانی۔ ولی کو صغیرہ و صغیرہ کے نکاح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ دونوں راضی نہ ہوں اگرچہ صغیرہ غیبہ ہو۔ ب۔ ع۔ صغیرہ کا ولی نہیں اسنے کفو سے نکاح باندھا اور وہ ان قاضی نہیں تو منعقد و خیال بلوغ ہے۔ ت۔ صغیرہ سے دخول بقول صحیح اسوقت جائز ہے کہ تحمل حمل ہو بدون خوف یا زبرد کے اگرچہ نو برس سے کم ہو ورنہ نہیں اگرچہ نو برس سے زیادہ ہو اور یہ عورتوں کے کہنے سے ثبوت ہو گا محیط۔ شافعیہ عورت بالغہ نے بغیر اجازت ولی کے خفی سے نکاح کیا تو بیخ الاسلام عطاء بن حمزہ نے کہا کہ صحیح ہے اور یوں ہی حنفیہ نے جب شافعی مرد سے نکاح کیا الطبریہ ولی نے اگر غیر کفو سے نکاح کرنے کی صورت میں تفریق چاہنے سے سکوت کیا تو اسکا حق باطل نہو گا اگرچہ زمانہ دراز گزرے یہاں تک کہ عورت کے اولاد ہو یا وہ سے شریح الصغیر لقا ضیخان اور کہا گیا کہ بعد ولادت کے بھی تفریق کا اختیار ہے۔ ن۔ اگر غیر کفو سے نکاح کیا پھر اولاد میں سے ایک راضی ہوا تو اسے برابر والے و کم درجہ کسی کو تفریق کا اختیار نہیں مگر اعلیٰ درجہ والے کو فتح کرنے کا اختیار ہے۔ ق۔ اور یوں ہی جب کسی ولی نے عورت کی رضا سے نکاح کر دیا ہو تو اعلیٰ ولی کو اختیار تفریق ہے۔ پھر ولایت مراۃ عورت کی طرقت سے ولی وغیرہ ولی سبکو حاصل ہے یہی صحیح ہے۔ محیط

**فصل فی الوکالۃ بالنکاح وغیرہا۔** فصل نکاح کی وکالت وغیرہ کے بیان میں۔ نکاح کے لیے وکیل کرنا جائز اگرچہ گواہوں کے سامنے نہو تبخیس اور تعرت وکیل مخالفت مضر میں نافذ نہیں اور اگر کو دفعخص وکیل کے تو اکیلے رائے کا نسل جائز نہیں ہے۔ ویسی کو نکاح کرنے کی ولایت نہیں محیط۔ قاضی نے اگر صغیرہ کو اپنے پسر سے بیاہا تو جائز نہیں بخلاف باقی اولیاء کے تبخیس و تعرت لکن امام مثل قاضی ہے۔ م۔ ویجوز لابن العم ان یرزوج بنت عمہ من نفسه۔ اور چچا کے بیٹے کو رواج ہے کہ اپنے چچا کی لڑکی اپنے ساتھ بیاہ لے۔ جبکہ وہ صغیرہ ہو اور سواے اسکے دوسرا ولی نہو۔ وقال زفر لایجوز۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو اسکی اجازت ضرور ہے۔ د۔ واذا اذنت المرأة للرجل ان یرزوجها من نفسه۔ اور اگر عورت ایک مرد کو اجازت دی نکاح کے لیے یعنی وکیل کیا کہ اپنے ساتھ اس عورت کو تزویج کرے۔ فقہاء بخضرة شاہدین جائز ہیں اس مرد کو کہنے دو گواہوں کے حضور میں عقد کیا تو جائز ہے۔ یعنی دو گواہوں کے سامنے کہا کہ تم گواہ ہو کہ میں نے فلا نہ بنت فلان بن فلان کو نکاح کیا۔

اجازت اپنے نکاح میں لیا۔ وقال زفر و الشافعی لا یجوز۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لہذا ان الواحد لا یتصور  
ان یکون مملکا و مملکا کافی البیع۔ زفر و شافعی رحم کی دلیل یہ کہ ایک شخص میں تصور نہیں کہ مالک کرنے والا اور ملک حاصل  
کرنے والا ہو جیسا کہ بیع میں ہر طرف کے اکیلا متولی بیع نہیں ہو سکتا۔ الا ان الشافعی یقول فی الولی ضرورة لانه لا یتولاه  
۔ ۱۵۰۔ دونوں کے قول میں اختلاف ہے کہ شافعی فرماتے ہیں کہ ولی میں ضرورت ہے کیونکہ اسکے سواے متولی نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ  
ابن العمیر مسئلہ اول میں متولی طرفین بضرورت ہو گیا۔ ولا ضرورة فی الوکیل۔ اور وکیل میں کچھ ضرورت نہیں۔ کیونکہ وکیل  
دوسرا بن سکتا ہے۔ ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر و سفیر۔ اور ہماری یہ دلیل کہ نکاح میں وکیل محض تعبیر کرنے والا اور سفیر ہے۔  
ف۔ ذمہ دار نہیں۔ و التامع فی الحقوق دون التبعیر۔ اور منافات حقوق میں ہے نہ تعبیر میں۔ یعنی حقوق میں ایک ہی  
شخص مالک کرنے والا اور مالک ہونے والا ہو گا کیونکہ دونوں میں منافات ہے اور مالک کرنے کی عبارت بونا عورت کی طرف سے اور  
مالک ہونے کی عبارت اپنی طرف سے کچھ منع نہیں۔ ولا ترجیح الحقوق الیہ۔ اور حقوق وکیل کی طرف ترجیح نہیں ہوتے۔  
تو ذمہ دار نہیں بلکہ خالی عبارت بولتا ہے پس نکاح میں طرفین کا متولی ہو سکتا ہے۔ بخلاف البیع لانه مباشر۔ برخلاف بیع کے  
کیونکہ وکیل بیع خود فاعل ہے۔ حتیٰ رجعت الحقوق الیہ۔ حتیٰ کہ وکیل کی طرف حقوق راجع ہوتے ہیں۔ پس جسے کوئی چیز رجعت  
کی وہ اسکا ذمہ دار ہے تو خالی معبر و سفیر نہوا پس متولی طرفین بقبض ہو گا۔ و اذا تولی طرفیہ فقوله زوجت تبضمن الشطین۔  
اور جب وکیل نکاح طرفین نکاح یعنی ایجاب و قبول کا متولی ٹھہرا تو اسکا یہ کہنا کہ میں نے تزویج کر دیا دونوں فطری یعنی ایجاب و قبول کو  
تبضمن ہے۔ یعنی وکیل مذکور نے کہا کہ زوجت فلا یمسن نفسی۔ میں نے فلا نہ بنت فلان بن فلان کو اپنے ساتھ تزویج کر دیا۔  
۱۵۱۔ تو نکاح پورا ہو گیا۔ ولا یمتحتاج الی القبول۔ اور محتاج قبول نہیں۔ یعنی پھر اس کہنے کی کہ میں نے قبول کیا۔ کچھ  
حاجت نہیں ہے کیونکہ تزویج کرنا یہی کہ اسکی طرف سے ایجاب و اپنی طرف سے قبول کیا۔ عورت نے مرد کو یا مرد نے عورت کو وکیل  
کیا کہ جبکہ ساتھ تو چاہے میری تزویج کر دے پس وکیل نے اپنے ساتھ تزویج کی تو نہیں جائز ہے۔ التجنيس والمحیط کیونکہ وکیل کو صرف  
کارکن قرار دیا گیا۔ و۔ اور اگر وکیل نے اپنی دختر صغیرہ یا کسی صغیرہ کو جسکا ولی ہے یا بیادے یا اپنے باپ یا بیٹے سے تزویج کی تو  
نہیں جائز اور بالغہ میں خلاف او۔ اگر اپنی بالغہ بہن یا بیادے تو بالاتفاق جائز ہے المحیط۔ اگر عورت کے وکیل نکاح نے اسکو  
غیر کفو سے یا با تو بالاتفاق باطل او۔ اگر اپنی بالغہ بہن یا بیادے تو بالاتفاق جائز ہے المحیط۔ اگر عورت کے وکیل نکاح نے اسکو  
معین قبیلہ سے کہا وکیل نے دوسری قبیلہ سے یا مہر محل کے مقدار بڑھا کر یا کسی یا کوئی سفر مخالفت کی تو بالاتفاق جائز نہیں اور  
اگر مہر میں نبین فاحش زیادتی سے ہو تو اختلاف مذکور ہے۔ ۱۵۲۔ قال و تزویج العبد والامتہ۔ فرمایا اور تزویج کرنا غلام و  
بانہ ہی کا۔ خود یا غیر کے فعل سے۔ بغیر اذن مولیٰ ہما۔ بغیر اجازت ہر ایک کے مولیٰ کے۔ موقوف۔ موقوف ہے۔ یعنی منع ہو گا  
مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے۔ فان اجاز المولیٰ جاز وان ردہ باطل۔ پس اگر مولیٰ نے اجازت دی تو عقد جائز ہو گیا یعنی لازم ہو گیا اور  
اُسے رد کیا تو باطل ہو گیا۔ و کذلک لوزوج رجل امرأۃ بغیر رضا۔ اور یوں ہی نکاح موقوف ہو گا اگر کسی نے کسی عورت کو بغیر اسکی رضا کے  
یعنی بدون اجازت بے بیادے یا ف۔ مثلاً زید نے جلسہ میں کہا کہ میں نے ہندہ بنت فلان بن فلان کو اس مرد کے نکاح میں دیا اور مرد نے  
نے یا اسکی طرف سے فضولی نے قبول کر لیا۔ اور جلا بغیر رضا۔ یا کسی مرد کو بدون اسکی اجازت کے تزویج کیا۔ مثلاً میں نے بکر بن فلان بن  
فلان کو اس عورت ہندہ سے تزویج کیا اور ہندہ نے یا ہندہ کی طرف سے بھی کسی فضولی نے قبول کیا تو نکاح بکر ہندہ کی اجازت پر ہو چکا بھی  
معلوم نہیں پس بعد معلوم ہونے کے اگر قبول کیا تو لازم ہو گیا۔ و ہذا عندنا فان کل عقد صدر من الفضولی۔  
یہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ ہر عقد (خواہ نکاح ہو یا بیع وغیرہ) جو صادر ہو فضولی سے۔ جو وکیل و ایلمی کا تعلق نہیں رکھتا ہے۔ و لم یجوز  
اور اس عقد کا کوئی اجازت دینے والا ہے۔ حتیٰ کہ بغیر اجازت یہ کچھ مفید ہو گا۔ العقد موقوف علی الاجازۃ۔ تو وہ اجازت پر

موقوف منعقد ہوگا۔ وقال الشافعی تصرفات الفضولی کلہا باطلہ اور شافعی نے کہا کہ فضولی کے تصرفات سب باطل ہیں۔ لان المعقد وضع لحکمہ والفضولی لا یقدر علی اثبات الحکم قلنہو۔ کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موقوف ہے اور فضولی کو حکم ثابت کرنے کی قدرت نہیں تو عقد لغو ہوا۔ فت اور لغو کام باطل ہے کیونکہ فضولی سے یہ نہیں ہو سکتا کہ عقد کا ثمرہ خود مترتب کرے بلکہ یہ مشہور و زوجہ کے اختیار میں ہے۔ ولنا ان رکن التصرف صدر من اہل منصفہ فالی محلہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تصرف کا رکن یعنی ایجاب و قبول صادر ہوا اپنی یاقوت والے سے حالانکہ اپنے محل کی جانب مضاف ہے فت تو منعقد ہوگا لغو نہ ہوگا۔ ولا ضرر فی انعقاد اور اس کے منعقد ہونے میں ضرر نہیں فت بلکہ لازم ہونے میں ضرر ہے۔ فینعقد موقوفاً حتی اذا راسی المصلحۃ فیہ نیفدہ۔ تو یہ منعقد ہوگا موقوف کی حالت میں حتی کہ اگر مولی یا مرد یا عورت نے مصلحت دیکھی تو اس کو نافذ کر گیا فت ورنہ باطل کر دیا۔ وقد تیرا حکم العقد عن العقد۔ اور عقد سے حکم عقد درنگ کر گیا یعنی جس دم عقد تھا اس سے پیچھے جب صاحب عقد نے نافذ کیا فت حکم لگایا پس یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ عقد خالی از حکم و لغو ہے۔ ومن قال اشہد وانی قد تزوجت فلانہ۔ اور میں مرد نے کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلانہ عورت کو اپنے نکاح میں لے لیا۔ فبلغنا النحر فاجازت فہو باطل۔ پھر اس عورت کو خبر پہنچی پس اس نے اجازت دیدی تو یہ باطل ہے فت بلکہ قبول بھی اسی مجلس میں لازم تھا۔ وان قال آخر اشہد وانی تزوجتھا متہ۔ اور اگر (اسی مجلس میں) دوسرے نے کہہ دیا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اس عورت کو اس مرد سے بیاہ دیا فت بلکہ میں نے اس عورت کی طرف سے قبول کیا۔ فبلغنا النحر فاجازت جاز۔ پھر اس عورت کو خبر پہنچی پس اس نے اجازت دیدی تو عقد جائز ہوا۔ وکنذ لک انکانت المرأة ہی النی قالت جمیع ذلک۔ اور یون ہی اگر عورت ہی نے یہ سب کہا ہوتا یعنی عورت نے مجلس گواہوں میں کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اپنے آپ کو فلان بن فلان کے نکاح میں دیا پس اگر یہ ہو کہ کسی نے قبول کیا بلکہ مرد کو خبر پہنچی اور اس نے قبول کیا تو باطل ہے اور اگر کسی فضولی نے قبول کیا پھر مرد نے اجازت دی تو جائز ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور یہ سب امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف اذ ازوجت نفسہا غائباً قبلتھا النحر فاجاز جاز۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر عورت نے اپنے نفس کو مرد غائب کے نکاح میں دیا پھر غائب کو خبر پہنچی اور اس نے اجازت دی تو عقد جائز ہوا فت اسی طرح مرد کی جانب سے ہے۔ وحاصل ہذا ان الواحد لا یصلح فضولیاً من الجانین او فضولیاً من جانب واحد لا یصلح فضولیاً من الجانین آدمی دونوں طرف سے فضولی یا ایک جانب سے فضولی و ایک جانب سے اصیل نہیں ہو سکتا اور ابو یوسف کے نزدیک ہو سکتا ہے ولو جری العقد بین الفضولین او بین الفضولی والاصیل جاز بالاجماع۔ اور اگر عقد ایجاب و قبول دونوں فضولیوں میں (ایک مرد کی طرف سے اور دوسرے عورت کی طرف سے) یا ایک فضولی اور ایک اصیل میں جاری ہوا تو بالاجماع جائز ہے فت بشرطیکہ مجلس واحد ہو اور گواہ موجود ہوں۔ ہو یقول لوکان ماموراً من الجانین یفقد فاذا کان فضولیاً یتوقف۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص دونوں جانب سے وکیل ہوتا تو نکاح نافذ ہو جاتا پس فضولی ہے تو نکاح متوقف ہو جاوے فت پس ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی ہو سکتا ہے۔ وصار کا نخلع والطلاق والعقاق علی مال۔ اور ایسا ہو گیا جیسے خلع اور مال پر طلاق یا مال پر آزادی۔ فت کیونکہ ان سب میں بھی ایجاب کے قبول کرنے کی حاجت ہے۔ پس اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اس قدر پر اپنی جود کو خلع دیا اور مجلس میں کسی نے قبول کیا پھر عورت کو خبر پہنچی اور آگاہ ہونے کی مجلس میں اس نے قبول کر لیا تو بالاتفاق جائز ہے حتیٰ کہ میں نے اس قدر مال پر طلاق دی یا اتنے مال پر اپنا غلام آزاد کیا پھر عورت اور غلام کو خبر پہنچی اور اس نے قبول کیا تو جائز ہے پس اسی طرح عقد نکاح میں ہونا چاہیے کہ اجازت پر موقوف ہو۔ ولما ان الموجد بشر العقد۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ جو کچھ موجود ہو وہ عقد کا آدھا حصہ یعنی صرف ایجاب پایا گیا۔ لانہ شرط حالۃ الحضرۃ فلما عند الغیبۃ۔ کیونکہ حاضری کی حالت میں وہ عقد

تو غائب ہونے کی حالت میں بھی نصف ہر طرف بہر حال ایک سے صرف آدھا عقد حاصل ہوتا ہے۔ و شطر العقد لا يتوقف علی ما دار المجلس کما فی البيع۔ اور نصف عقد مجلس کے سواے ہر وقت نہیں رہتا جیسے بیع میں ہر طرف کہ اگر بائع یا مشتری نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا تھا کہ مجلس بلی حتیٰ کہ کسی کام میں مشغول ہوا یا کھڑا ہو گیا تو ایجاب مذکور باطل ہو گیا اور خارج مجلس ہر وقت نہ رہا۔ ایسا ہی عقد نکاح میں ہے۔ بخلاف المامورین ایجاب نہیں۔ برخلاف وکیل واحد کے جو دونوں جانب سے امور ہوتے تو وہ نکاح میں خود عاقد نہیں بلکہ دونوں کی طرف سے عبارت ادا کرنے والا ہے۔ لانه ینقل کلامہ الی العاقدین۔ کیونکہ وکیل کا کلام دونوں عاقدوں کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔ تو اس نے ایک کا ایجاب بیان کر دیا اور دوسرے کا قبول بیان کیا۔ اسی واسطے وہ ذمہ دار نہیں ہوتا اور بیع میں وکیل ذمہ دار ہے لہذا طرفین سے ایک نہیں ہو سکتا۔ الحاصل عبارت۔ ادا کرنا دو یا زیادہ کی طرف سے ایک شخص سے ممکن ہے اور ایجاب یا قبول کا پیداکرنا ایک کی طرف سے ایک ہی جزد ہو سکتا ہے اور فضولی بھی پیدا کرنے والا ہے تو اس سے ایک ہی جزد ممکن ہے۔ و ما جری بین الفضولین عقد تام۔ اور جو عقد کہ دو فضولیوں میں جاری ہو وہ پورا عقد ہر طرف ایک ہے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا۔ ولذا الخلع واختار۔ اور یہی حکم خلع اور اسکی دونوں بہنوں سے یعنی مال پر طلاق و عتاق کا ہے کہ یہ سب بھی عقد تام ہیں۔ لانه تصرف ین سن جانبہ حتیٰ یلزم۔ کیونکہ یہ تو شوہر یا مولیٰ کی طرف سے قسم کا تصرف ہے حتیٰ کہ وہ لازم ہوتا ہے۔ یعنی گویا شوہر نے کہا کہ اگر جو داتا مال دے تو میں نے اسکو طلاق دی تو یہ قسم یعنی شرط پر تعلق کرنا ہوتا ہے اسی جہت سے لازم ہو جاتا ہے اور شوہر کو بعد اسکے یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے قول سے پھر جاوے اور اگر ایجاب ہوتا تو پھر سکتا تھا۔ فقیم یہ تو یہ قول شرطیہ صرف شوہر یا مولیٰ کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے۔ کسی دوسرے کی حاجت ہی نہیں پھر اگر شرط پائی گئی یعنی عورت نے مال خلع دیا یا مال طلاق یا غلام نے مال عتاق دیا تو جزا لازم آئی یعنی طلاق یا عتاق واقع ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ طلاق و خلع و عتاق میں ایجاب و قبول کا عقد نہیں بلکہ شرط ہے کہ وہ شوہر یا مولیٰ کے قول پر پوری ہے۔ بان عورت کی طرف سے یہ مالی تصرف ہے حتیٰ کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہزار درہم پر خلع قبول کیا اور مجلس میں کسی فضولی نے جواب نہ دیا پھر شوہر کو خبر ہوئی اور اس نے قبول کیا تو نہیں صحیح ہے اسی طرح غلام کی طرف سے مالی تصرف ہے۔ منع ح۔ ومن امر رجلا ان یزوجہ امرأۃ۔ اور اگر ایک مرد نے کسی کو وکیل کیا کہ اسکے ساتھ کوئی ایک عورت بیاہ دے۔ پس وکیل نے تعداد میں مخالفت کی۔ فزوجہ اثنتین فی عقدہ لم یلزمہ واحدۃ منہما۔ پس وکیل نے دو عورتیں ایک عقد میں تزویج کر دیں تو مؤکل کو دونوں میں سے کوئی لازم نہ ہوگی۔ یہ صحیح ہے قاضیخان۔ لانه لا وجہ الی تنفیذہ ہا لکن الفتنۃ۔ کیونکہ مخالفت کی وجہ سے دونوں کا عقد نافذ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ولما التفتید فی احدہما غیر عین للجمالۃ۔ اور نہ اسکی وجہ کہ دونوں میں سے ایک غیر معین کا نکاح نافذ کیا جاوے۔ وجہ جہالت کے۔ اور بیاہ نہ ہونے اور ضرر ہونے کے۔ ولما الی التبعین لعدم الاولیۃ۔ اور نہ معین کرنے کی راہ ہے کیونکہ کسی کو دوسری پر اولیت نہیں ہے۔ فتبعین التفریق۔ تو معین ہوا یہی کہ دونوں عورتوں و شوہر میں فرق کر دیا جاوے۔ فتبعہ یتبعین ہوا کہ نکاح ادا نہ ہو تا لیکن اگر مؤکل نے دونوں یا ایک معین کو جائز رکھا تو جائز ہو جائیگا اور اگر وکیل نے دو عقدوں میں تزویج کی تو پہلی نافذ ہو اور اگر ایک معین عورت کا حکم دیا تھا اور وکیل نے اسکے ساتھ میں دوسری ملا کر ایک عقد میں بیاہی تو معین ادلی وہ نافذ ہے اور دوسری نکاح مؤکل کی اجازت پر ہے یہ سب وجہیں امام مہنف کے اشارہ دہیل سے چلتی ہیں اور شرح میں تصریح کر دی۔ م۔ ومن امرہ امیرہ اور جس وکیل کو حکم کیا کسی امیر نے۔ فت اگرچہ قریش کے امراء میں سے ہو۔ جامع الصغیر۔ بان یزوجہ امرأۃ۔ بان طور کہ امیر کے ساتھ ایک عورت کا نکاح کرے۔ فزوجہ امۃ۔ پس وکیل نے اسکے ساتھ ایک باندی بیاہی۔ فت پس اگر وکیل کی باندی ہو تو بیاہ نہیں جائز ہے۔ ق۔ اور اگر بغیرہ جائز۔ یہ باندی کسی غیر کی ہو تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ ح رجوعاً الی اطلاق اللفظ وعدم تنہا یہ ابو حنیفہ ح کے نزدیک ہے بدیل رجوع کرنے اطلاق لفظ کی طرف اور تمت نہونے کے۔ فت یعنی امیر مذکور نے لفظ عورت کو بطلان کہا



اس میں باندی شامل ہو تو کبیل نے اس پر عمل کیا اور چونکہ وکیل کی باندی نہیں کہ اسکی منفعت کا اہتمام ہو بلکہ غیر کی باندی ہو تو جائز ہے۔  
 وقال ابو یوسف محمد لا يجوز الا ان يزوجه كفوا۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر یہی کہ اس پر مذکور کو اسکی کفو عورت  
 بیاہے۔ ف وہ اس پر ہو یا کوئی اور شخص ہو جو آزاد مرد ہے۔ لان المطلق نصرف الے المتعارف وهو التزوج  
 بالاكفاء۔ کیونکہ لفظ مطلق بھرتا ہے متعارف کی طرف یعنی جو رواج ہو اور وہ ہمسر عورتوں سے بیاہ کرنا۔ اس سے نکاح صاحبین  
 کے نزدیک عورت کی طرف سے بھی کفو ہونا معتبر ہے۔ القاضیان۔ قلنا المعروف مشترک۔ ہم جواب دینگے یہ کہ رواج تو مشترک ہے۔  
 ف آزاد لوگ باندیوں سے بھی نکاح کرتے ہیں۔ او ہو عورت عملی فلا یصلح مقیدا۔ یا یہ کہ رواج کفو کا عملی رواج ہے تو وہ  
 لفظ کو خاص کرنے کے لائق نہیں ہے۔ ف بلکہ عورت لغوی ہوتا تو تخصیص کر سکتا۔ م۔ اگر اندھی یا کانی یا ولی ننگری یا مجنونہ  
 یا بصورت یا ہاتھ پاؤں کٹی بیاہی تو بقول ابو حنیفہ رحم جائز ہے اور اگر عورت کی طرف سے وکیل ہو اور غیر کفو بیاہ تو بالا جماع  
 نہیں جائز ہے اور اگر کفو ہو مگر اندھا ولا ننگرا و حسی و عین ہو تو ابو حنیفہ رحم کے نزدیک جائز ہے القاضیان۔ ہ۔ و ذکر فی الوکالۃ  
 ان اعتبار الکفارة فی هذا استحسان عندہما۔ اور مسبو ط کی کتاب الوکالۃ میں مذکور ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس مسئلہ میں  
 عورت کے کفو ہونے کا اعتبار بطور استحسان ہے۔ ف یعنی قیاس تو اطلاق ہے کہ عورت کفو ہو یا نہ ہو جیسا امام رحم نے کہا لیکن استحسان  
 کفو عورت پر وکالت مخصوص ہوگی۔ لان کل احد لا یجوز عن التزوج بمطلق الزوج فکانت الاستعانة فی التزوج  
 بالکفو والتمتع اعلم۔ کیونکہ مطلق عورت (اندھی دھندھی بدتر) سے نکاح کر لینے میں کوئی بھی عاجز نہیں تو وکیل سے مدد لینا کفو  
 عورت کے ساتھ نکاح کرنے میں ہے و التمتع اعلم۔ لیکن اس وجہ میں تو لازم ہوگا کہ کفو ہو اور موکل کے لائق بحسب  
 معروف ہو حتی کہ بصورت مکروہ بھی نہ ہو۔ اور عینی میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اگر غیر قابل جماع لڑکی یا رتقار یا قنار بیاہی تو  
 بالا جماع جائز نہیں رہتی۔ مخفی نہیں کہ بہت مکروہ یا معیوب بھی طبعاً قابل جماع مزاج نفیس نہیں تو بمنزلہ رتقار ہوئی تو خافہم  
 و التمتع تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فرع) فضولی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ چند لوگوں کو ایک عورت کے باپ پاس سنگی بچھا  
 باپ نے کہا کہ میں نے اسے ساتھ بیاہ دی اور ان میں سے ایک نے مرد کے لیے قبول کی تو جائز اور اسی پر فتویٰ ہے۔

## باب المهر

یہ باب مہر کے بیان میں ہے۔ رکن و شرط نکاح کے بعد حکم شروع کیا اور منجملہ احکام کے مہر ہی چنانچہ مسبو ط میں مصرح ہے۔ سن ف  
 حال و لیسح النکاح وان لم یسم فیه مہر۔ فرمایا اور نکاح صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ عقد میں مہر بیان نہ ہو۔ اس پر اجماع ہے اور  
 اللہ تعالیٰ نے حکم ایسے طلاق کا بیان فرمایا جو عورت کو قبل دخول کے دی گئی حالانکہ عقد میں مہر مفروض نہ تھا۔ اس سے منصوص ہوا کہ  
 عقد بدو ن بیان مہر صحیح ہو چکا تھا ورنہ طلاق نہ ہوتی۔ م۔ لان النکاح عقد انضمام و ازواج لیسح فیتم بالزوجین کیونکہ  
 نکاح ازواج نعت کے ایک عقد ضم ہونے اور حجت ہونے کا نام ہے تو وہ شوہر و زوجہ کے ساتھ تمام ہو جائیگا۔ اپنے تمام  
 ہونے میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہوگا۔ ثم المهر واجب شرعاً ابانہ لشرط المحل فلا یحتاج الے ذکرہ لصحة النکاح۔ پھر  
 مہر ایک شرعی واجب ہے بغرض اہل شرافت محل کے یعنی زوجہ کے تو نکاح صحیح ہونے کے لیے اس واجب کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں  
 ہے۔ ف بلکہ پیشہ نہیں ہے۔ و کذا اذا تزوجا بشرط ان لا مہر لہما لم یثبت۔ اور اسی طرح اگر عورت کو اس شرط سے عقد  
 میں لیا کہ اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہے۔ مگر یہی مہر واجب ہوگا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف کہ وہ حق شرعی ہے تو آدمی کے نفی کرنے  
 سے نفی ہوگا۔ و فیہ خلاف مالک۔ اور اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ ف کیونکہ بیچ میں اگر شرط ہو کہ میں کچھ نہیں تو فاسد  
 و نکاح بدیہ مولیٰ فاسد ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ بیچ میں شرط فاسد ہے نہ نکاح میں بلکہ بیاہ اسے کہ بیچ کا رکن خالی بحث میں ہے۔



بیجا اسی قدر نہیں بلکہ بن نے بیجا بعض تسنہ دام کے۔ وجہ دام نہوں رکن ندارد ہر اور عقد نکاح میں مال بلا جاع رکن نہیں ہوگی  
 جواب اولیٰ جو۔ م۔ و اقل المہر عشرۃ دراهم۔ اور کمتر مہر دس درم ہیں۔ امام محمد نے کہا یعنی دس درم وزن چاندی اگرچہ  
 اسکی قیمت سیکہ دار درم سے دس سے کم ہو بخلاف سرقہ کے نصاب کے کہ وہاں دس درم سکہ کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائیگا۔ اور یہ  
 فرق صرف حدود کی کمی کے لیے ہو ورنہ مہر کا اندازہ اسی نصاب سرقہ پر ہو کیونکہ قرآن میں مال نخل ہو تو مقدار نکاح لانا سرقہ سے اس  
 قیاس سے کہ دس درم سکہ کی چوری پر ایک غصوبہ یعنی ہاتھ کاٹنا حلال ہو تو دس درم مال پر عورت کی بیعت حلال ہو اور اسی اندازہ  
 سرقہ پر دیگر ائمہ نے قیاس کیا لہذا ہر ایک کے نزدیک نصاب سرقہ میں جو اختلاف ہو وہی مقدار مہر میں واقع ہوا چنانچہ امام مالک نے  
 کہا کہ کمتر مہر جو بخالی دینا یا تین درم ہیں کہ اسی قدر مال چرانے پر مالک اس کے نزدیک ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور یوں ہی علیہ السلام  
 میں مقدار میں اختلاف جو۔ م۔ نفع۔ وقال الشافعی۔ و احمد۔ ما یجوز ان یکون ثمنانی البیع یجوز ان یکون مہرا لہا  
 ثانیۃ قہما فیکون التقدر علیہما۔ اور امام شافعی (اور احمد) نے کہا کہ جو چیز کہ بیع میں دام ہو سکتی ہو دس ثواب مرار غوث ہو  
 وہ عورت کے واسطے مہر ہو سکتی ہو کیونکہ مہر عورت کا حق ہو تو اندازہ عورت ہی کے سپرد ہو۔ شرع نے کچھ لازم نہیں کر دیا۔ ہم  
 کہتے ہیں کہ قولہ تعالیٰ قد علنا ما فرضنا علیہم۔ مہر مفروض پر رض ہو لیکن شیخ ابن العمام نے کہا کہ یہ ثانی و نفقہ میں ہو اور استدلال  
 بقولہ تعالیٰ ان یبتغوا بما لہم۔ یہی تمام نہیں کیونکہ انوال مطلق ہیں اور یہ کہنا کہ نخل ہو معقول نہیں اسی واسطے امام شافعی نے  
 حدیث و قیاس سے استدلال کیا۔ ولنا قولہ علیہ السلام ولا مہر اقل من عشرۃ دراهم۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث حسین بن  
 اور دس درم سے کم مہر نہیں ہو۔ رواہ الدارقطنی و البیہقی۔ اور اسکے اسناد ضعیف ہو لیکن فصل الکفارة میں گزرا کہ کثرت  
 طرق و تقویت آثار سے قابل حجت ہو چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جاوے دس درم سے کم میں اور مہر ہوگا  
 دس درم سے کم۔ رواہ الدارقطنی و البیہقی اور اسناد اگرچہ ضعیف ہو لیکن تین طریق سے آئی اور دارقطنی نے جابر رضی عنہ سے روایت  
 کی جس سے قوت ہو۔ اور یہ تقدیر اسے سے نہیں تو سماعی بخبر نہ حدیث ہو لیکن معارضہ کیا گیا بحد احادیث اول حدیث عبد الرحمن  
 بن عوف کہ حسین آنحضرت صلی علیہ وسلم نے عبد اللہ بن عمرؓ کو خطاب کیا کہ تو نے اسکو مہر کیا و یا عرض کیا کہ ایک نواۃ بھر سونا۔ تو فرمایا کہ تھے  
 اللہ تعالیٰ برکت دے تو اسکا ولیمہ بھی کرے اگرچہ ایک بکری سے ہو۔ رواہ الائمہ اسے اکثر دن کے نزدیک ایک نواۃ کا وزن پانچ درم  
 ہو اور بعض نے کہا کہ نواۃ جھوٹا دے کی گھٹی تو یہ بہت زیادہ ہوا۔ حدیث دوم حسین ایک عورت نے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ  
 وسلم کو ہبہ کرنا چاہا تھا آپ نے انکار فرمایا تو ایک صحابہ نے درخواست کی آخر آپ نے فرمایا کہ تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ رواہ ابی ہریرہ  
 وسلم۔ حدیث سوم حدیث جابر بن مرفوع ہو کہ جس نے عورت کے صدق میں ایک لب بھر آٹا یا جھوٹا دے دے تو اسنے اسکو حلال کر لیا  
 لیکن ابو داؤد نے موقوف کو ترجیح دی۔ حدیث چہارم آپ نے جوڑی جو تیون پر ایک عورت کا مہر جائز رکھا رواہ الترمذی و صحیح  
 اس میں روایات طبرانی و دارقطنی وغیرہ اور بھی ہیں۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ حدیث چہارم بہت ضعیف ہو اور حدیث سوم باوجود ضعیف  
 قول جائز ہو۔ اور یہ دونوں روایتیں متعہ کے حلت کا مال ہو چنانچہ ایک چادر وغیرہ پر اول میں جائز تھا اور حدیث اول میں وزن  
 نواۃ مجہول ہے۔ پس صحیح حدیث دوم ہو حسین دسے کی انگوٹھی تلاش کرنے کا حکم دیا۔ لیکن یہ تصریح نہیں کہ دسے کی انگوٹھی پورا مہر ہو  
 کیونکہ شاید یہ بدین معنی ہو کہ کوئی ضعیف مقدار عورت کو پیشکی دیدے بلکہ بعض صحابہ و تابعین مثل ابن عباس و ابن عمر اور زہری  
 وغیرہ سے آٹا کہ بدون تعمیل دیے دخل منع ہو کیونکہ ابن عباس رحمہ نے روایت کی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت سیدہ زینب  
 رضی اللہ عنہا سے زفات چاہا تو حضرت صلی علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اسکو کچھ پیشکی دیدے حتیٰ کہ فرمایا کہ اپنی زرہ دیدے کہ رواہ ابو داؤد  
 مالک بن انس بحال کہ مہر حضرت سیدہ زینب کا چار سو درم تھے۔ پس شاید کہ دسے کی انگوٹھی بطور تعمیل مراد ہو کیونکہ اسی حدیث میں جب انگوٹھی  
 بھی نہیں ملی تو فرمایا کہ میں نے اس عورت کو تیرے نکاح میں مقابلہ اسکے دیا جو تیرے پاس قرآن ہو۔ اس سے ظاہر ہو کہ مال کا مقابلہ نہیں

حالانکہ قولہ تعالیٰ ان تمثخوا باموالکم سے مال کا مقابلہ منصوص ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث کے معنی آیت سے مخالف نہوں پس اگرچہ ظاہر شد  
بیشک نظر آتی ہیں کہ دس درم سے مہر کم جائز ہے۔ شیخ ابن العمامہ نے کہا کہ حق یہی کہ ظاہری احادیث بہت ہیں جسے دس سے مہر کم معلوم  
ہوتا ہے لیکن اوفیٰ یہ کہ آیات و احادیث و آثار سب کو موافق کرنے میں یہی احوط و ارجح نکلتا ہے کہ مہر دس سے کم نہوا سو اسطے کہ لمی کرنا  
بالاجل واجب نہیں ہے اور اگر کم دس سے جواز نہوا تو حرمت مستحق ہوگی پس احوط یہ ہوا کہ دس سے کم نہوا و احوط لینا ایسے مقام جہاں  
ہوتا ہے پس جہم کیا گیا کہ مہر دس سے کم نہیں ہے۔ ولانہ حق الشریع و جوبہا اظہار الشرف المحل۔ اور اس دلیل سے کہ مہر ایک  
شرعی حق بطور واجب ہے بغیر ضرورت شرافت محل ظاہر کرنے کے فت جسکو اللہ تعالیٰ نے حلال فرمایا۔ فیقدر یہاں خطر۔ تو ایسے مقدمہ  
سے اندازہ کیا جاوے جسکی کوئی شان و وقت ہے۔ و ہو العشر استمدلالا بخصایب السرقۃ۔ اور یہ مقدمہ اگر کم سے کم شرع میں  
دس درم ہے پس دلیل نصاب سرقہ فت کہ شرع نے اس مقدار جو ری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور حدیث دس درم مہر اور نہ علی الاطلاق وجہ  
سے موافقت ہے تو اسی پر عمل واجب ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولو سمی اقل من عشرة فلہا العشرة۔ اور اگر عقد میں دس درم  
سے کم بیان ٹھہرا تو بھی عورت کو دس درم پورے مستحق ہیں۔ غنہ۔ تا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے فت یعنی بقول ابو حنیفہ و صاحبین۔  
وقال زفر مہر المثل لان التسمیۃ مالا یصلح مہر اکعدہما۔ اور زفر فرمے کہ اس صورت میں عورت کو مہر المثل لیا گیا کیونکہ ایسے  
مقدار کا نام لینا جو مہر ہونے کے لائق نہیں بنزہ بیان نہ کرنے کے ہے فت۔ اور بالاتفاق جب مہر بیان کیا جاوے تو مہر المثل  
دیا جاتا ہے۔ ولنا ان فساد ہذہ التسمیۃ بحق الشریع۔ اور ہماری حجت یہ کہ اس بیان مہر کا فاسد ہونا بنظر حق شرعی ہے فت  
ور نہ عورت تو راضی ہو چکی۔ وقد صار مقتضیا بالعشرة۔ اور حق شرع کا دس سے پورا ادا ہو جانا ہے فت۔ تو اسی قدر بڑھا دیا جاوے  
فاما ما یرجع الی حقہا فقد رضیت بالعشرة لرضا بالبا وونہا۔ ہا جو عورت کے حق کی جانب راجع ہے تو وہ دس پر راضی ہوگی  
کیونکہ وہ دس سے کم پر راضی ہو چکی۔ فت۔ وجب حق الشریع و حق عورت دو وزن دس پر پورے ہو چکے تو مہر المثل کا حکم نہو گا۔ ولا  
معتبر بعدہم التسمیۃ لانہا قد ترضی بالتملیک بغیر عرض تکرار و لا ترضی فیہ بالعوض البیسر۔ اور مہر بیان نہونے کی صورت  
پر اسکا قیاس کچھ نہیں ہو سکتا کیونکہ عورت کبھی اپنا بھرم رکھنے کو بغیر عوض کے الٹ کر نے پر راضی ہو جاتی ہے اور خفیف عوض پر  
راضی نہیں ہوتی فت۔ حالانکہ یہاں وہ دس سے بھی کم پر راضی ہو چکی تو ایک کا قیاس دوسرے پر قیاس مع الفارق ہے پھر اس  
اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ۔ ولو طلعتہا قبل الدخول ہما تجب خمستہ۔ اور اگر مرد نے اسکو قبل اسکے ساتھ دخول کے طلاق دیا  
تو پانچ درم واجب ہونگے فت۔ کیونکہ یہ دس پورا کر دیا گیا۔ عند علماءنا الثلثۃ۔ یہ ہمارے تینوں علماء کے نزدیک ہے۔ وعند زفر  
تجب المتعۃ کما اذا لم یسم شیئا۔ اور زفر فرمے کہ نزدیک متہ واجب ہو گا جیسے اس صورت میں کہ مہر کچھ بیان کیا ہو۔ فت۔ متعہ  
وہ چیز اور قسم لباس وغیرہ جس سے متعہ و نفع لیا جاتا ہے اسکا بیان آدیا۔ و من سمی مہر اعشرة فما زاد فلعلیہ المسمی ان دخل  
یہا او مات عنہا۔ اور جس نے مہر بیان کیا ہو اس درم یا زیادہ تو اس پر بیان کیا ہوا مہر واجب ہو گا بشرطیکہ عورت کے ساتھ دخول کر لیا  
یا اسکو مجبور کر مر گیا ہو فت۔ کیونکہ مہر موکد ہو گیا۔ لانہ بالدخول تحقق تسلیم المبدل۔ کیونکہ دخول کے ذریعہ سے بدلہ ہو کر تحقق  
ہو گیا فت۔ بدلہ عورت کی بضع ہے جسکا بدلہ مہر ہے۔ و بہر حالکہ المبدل۔ اور اسی بضع کی پردگی سے بدل یعنی مہر تاکہ ہو جاتا ہے۔  
و بالموت یتیمی النکاح نہایتہ و الشئی بانہما نہ یتقرر دیتا کہ فیقریر جمیع مواجبہ۔ اور موت کی وجہ سے نکاح اپنی نامی انجام  
پہونچتا ہے اور ہر چیز اپنی انتہا کو پہونچنے پر مقرر و متاکد ہو جاتی ہے تو نکاح اپنے جمیع مواجب کے ساتھ مقرر ہوا فت۔ تو مہر بھی واجب  
ہوا۔ واضح ہو کہ دخول حقیقہ و طہی ہے اور اسی کے حکم میں خلوت صحیح ہے کہ وطہی سے کوئی مانع نہو۔ وان طلعتہا قبل الدخول و خلوتہ  
فلہا نصف المسمی۔ اور اگر مرد نے جو رو کو قبل دخول اور قبل خلوت صحیحہ کے طلاق دی تو عورت کے لئے بیان کیے ہوئے مہر کا نصف  
ہے فت۔ بشرطیکہ مہر بیان ہوا ہو۔ لقولہ تعالیٰ وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن و قد فرستم لهن فرلیتہ فی نصف۔

ما فرضتم الا یہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ وان طلقتموهن الخ۔ یعنی اگر تم نے عورتوں کو طلاق دی قبل اسکے کہ انکو مساس کرو حالانکہ تم نے انکے لیے عریضہ مقرر کیا ہے تو نفع اس مقدار فریضہ کا واجب ہے۔ آخر تک مساس کنایہ دخول سے ہو اور خلوت صحیحہ مانند دخول کے ہے۔ والا قیستہ متعارضہ۔ اور قیاسات بیان متعارض ہیں۔ فقیہ نفویت الزوج الملک علی نفسه باختیارہ۔ پس سہن شوہر کا اپنے حق میں اپنے اختیار سے ملک کو کھونا ظاہر ہے۔ تو عورت کل مہر کی مستحق نظر آتی ہے۔ وفیہ عود المعقود علیہا الیہا سالما۔ اور اس میں عورت کی طرف معقود علیہ یعنی بضع کا پورا سالم بچر جانا ظاہر ہے۔ تو قیاس یہ کہ عورت کو کچھ نہ ملے۔ تو قیاساً متعارض ہیں۔ فکان المرجع فیہ النص۔ تو نص کی طرف مرجع مٹھرا۔ حسین نصف مہر منصوص ہے۔ وشرط ان یکون قبل الخلوۃ لانہا کالدخول عندنا علی ما نبینہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور متن میں شرط کی کہ خلوت سے پہلے ہو اسلئے کہ خلوت ہمارے نزدیک مانند دخول کے ہے چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال وان تزوجها ولم یسیم لہا مہرا او تزوجھا علی ان لا مہر لہا فلہا مہر مثلہا ان دخل بہا اومات عنہا۔ قدوری نے کہا اور اگر عورت کو تزویج کیا اور اسکے لیے مہر بیان نہ کیا یا تزویج کیا اس شرط پر کہ عورت کے لیے کچھ مہر نہیں ہے تو بہر صورت عورت کو اسکا مہر مثل ہے بشرطیکہ عورت سے دخول کیا یا چھو کر مرگیا ہو۔ یا عورت پہلے مر گئی۔ ع۔ اور شافعی کے نزدیک بلا مہر صحیح ہے پھر کیا مہر ملنے یا دخول ہونے میں کچھ لازم ہوگا تو فرمایا۔ وقال الشافعی لا یجب شئی فی الموت۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ موت کی وجہ سے کچھ واجب نہ ہوگا۔ جبکہ دخول نہ ہو بلکہ میراث باویگی اور عدت بیٹھے۔ اور یہ بعض شافعیہ رحمہم اللہ کا قول روایت کیا۔ واکثر ہم علی انہ یجب فی الدخول۔ اور دخول کی صورت میں اکثر اصحاب شافعیہ کا یہ قول کہ مہر واجب ہوگا۔ اور بعض کے نزدیک مثل موت کے دخول میں بھی کچھ واجب نہ ہوگا۔ لہ ان المہر خالص حقہا فیتلک من نفیہ ابتداء کما تلک من اسقاطہ انتہا۔ دلیل شافعی رحم یہ کہ مہر عورت کا خالص حق ہے تو وہ اس کو ابتداء میں ندارد کہرسکتی ہے جیسے اسکو آخرین ساقط کرنے کا اختیار۔ بالاتفاق حاصل ہے پس جب عقد کے وقت شرط کی کہ بلا مہر ہو تو صحیح ہوا اور کچھ مہر نہیں اور بیان نہ کرنے میں دلالت ہے کہ اسنے اپنا حق ساقط کیا پھر بعد موت قبل دخول میں بھی کچھ لازم نہ ہوا اور دخول واقع ہونے میں دو قول ہیں اکثر کے نزدیک مہر لازم آدیکا۔ ولنا ان المہر وجوباً فی شرع علی مامر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مہر ازراہ وجوب کے حق شرعی ہے چنانچہ گزارش تو ساقط کرنے سے ابتداء ساقط نہ ہوگا بلکہ دس درم لازم ہوگا۔ واما یصیر حقاً لہا فی حالۃ البقاء۔ اور عورت کا حق تو صرف بقا کی حالت میں ہو جاتا ہے۔ یعنی ابتداء میں حق نہیں جو مہر لازم آیا وہ آخر اسی عورت کا حق ہوگا۔ فتملک الابرار دون النفی۔ تو عورت کو بری کرنے کا اختیار نہ نفی کرنے کا ہے پس ابتداء میں مہر بیان نہ کرنے یا اس شرط سے کہ مہر کچھ نہیں ہے کچھ نفی نہیں ہوگا بلکہ مہر لازم آدیکا پھر جب لازم ہو کہ عورت کا حق ہو گیا اب وہ چاہے معاف کر دے۔ یہی قول ابن مسعود و حسن بصری کا اور مرسل حدیث مرفوع بروایت ابن ابی شیبہ اور حسن بن جسی و ابن شبرہ و ابن ابی لیلی و احمد و اسحق و ابو ثور و ابن جریر و داؤد کا اور بھی یو یطی نے شافعی سے روایت کیا۔ مع۔ اور محیط نے یہ کہ مہر سے حق اولیا بھی متعلق ہے کہ وہ خاندانی عورتوں کے مہر سے کم نہ ہو۔ ع۔ و لو طلقھا قبل الدخول بہا فلہا المئتہ۔ اور اگر ایسی عورت کو جبکہ مہر بیان نہ ہوا یا شرط عدم مہر مٹھری ہے قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے لیے مئتہ واجب ہے۔ کیونکہ مہر تو مہر المثل ہے تو مئتہ صرف طلاق قبل دخول میں ہے۔ بقولہ تعالیٰ و متعہن علی الموسع قدرہ الا یہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ و متعہن الخ یعنی ایسی مطلقہ غیر مدخولہ کو مئتہ دو غنی پر بقدر اسکی وسعت کے اور تنگ دست پر بقدر اسکی وسعت کے الخ۔ ثم ہدہ المئتہ واجبتہ رجوعاً الی الامر۔ پھر یہ مئتہ واجب ہے بنظر ضیغہ امر کے۔ یعنی متعہن۔ حکم امر ہے جو واجب ہوتا ہے مولے فہنہ کے وفیہ خلاف مالک۔ اور اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ کہ یہ مئتہ مستحب ہے کیونکہ حقاً علی المحسنین فرمایا تو احسان مستحب ہے جواب یہ کہ مئتہ مہر اور حثا اور علی کی دلیل سے وجوب واضح ہے اور محسنین تو ہر فرض و واجب ادا کرنے والے لوگ ہیں نہ آنکہ خالی

مستحب ادا کرین اور صحیح یہ کہ مذہب مالک مثل ہمارے ہے۔ ع۔ تومتعہ واجب ہے۔ والمتعۃ ثلثۃ اثواب من کسوة مثلہا۔ اور متعہ تین کپڑے ایسی عورتوں کے لباس سے ہیں۔ یعنی ادنیٰ درجہ البیعت سے ہو تو سوتی اور اوسط ہو تو تسر اور اعلیٰ درجہ کی ہو تو ریشمی تین کپڑے کافی الینا بیچ ہی صحیح ہے۔ ع۔ وہی درع و خمار و ملحقہ۔ اور وہ درع یعنی کرتی اور خمر اور چادر ہیں۔ و کیونکہ یہی اکثر عادت ہو۔ اور خمر اور عینی جو سر اور گردن و سینہ تک ڈھا لیتی ہے۔ و ہذا التقدید مروی عن عائشہ و ابن عباس۔ اور متعہ کا یہ اندازہ مقدار کرنا حضرت عائشہ و ابن عباس سے مروی ہے۔ و در مبسوط میں ایک جماعت سلف کو ذکر کیا لیکن اہل صحیح کو صرف روایت ابن عباس رضی علیہ اور قطری عینی میں ہے پھر درم سے تقدیر یہ ہوگی اور معنی میں ہے کہ اعلیٰ متعہ ایک ملوک غلام یا لونڈی صغیر یا کبیرہ اور کمرہ کپڑے ہیں اور مثل ہمارے قول تیزی و مالک و احمد ہے اور شافعی کے نزدیک مجع حاکم اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ ع۔ اور یہ کپڑے وہاں کا عت تھا اور ہمارے یہاں ہمارا عت ہے۔ و خلاصہ۔ و قولہ من کسوة مثلہا۔ اور مصنف کا یہ قول کہ ایسی عورتوں کے مثل لباس سے۔ اشارۃ الی انہ یعتبر جملہا۔ یہ اشارہ ہے کہ عورت کا حال اعتبار کیا جائیگا۔ و ہو قول الکرخی فی المتعۃ الواجبۃ لقیامہا مقام ہر المثل۔ اور یہی کرخی کا قول ایسے متعہ میں جو واجب ہے کیونکہ یہ متعہ ہر المثل کا قائم مقام ہے۔ و توجیس ہر المثل میں عورت کی حالت کا لحاظ ہے اسی طرح جو اس کا قائم مقام ہو اس میں بھی عورت کا لحاظ ہے بخلاف متعہ سجنہ کے کہ وہ مرد کی طرف سے استجاب ہے تو مرد کا اعتبار ہے۔ و الصصح انہ یعتبر حالہ۔ اور صحیح یہ کہ مرد کا حال معتبر ہے۔ و اگرچہ متعہ واجبہ ہو۔ عکلا بالنص۔ بدلیل علی بالنص۔ و ہو قولہ تعالیٰ علی الموسع قدرہ و علی المتعسر قدرہ۔ اور نص یہ قول آئی ہے علی الموسع الخ یعنی مرد تو اگر پر اسکی قدر اور تنگ دست پر اسکی قدر الخ۔ یہی مختار امام جصاص رازی و صحیح مذہب شافعی ہے۔ ع۔ و لا یجی نے کہا کہ صحیح یہ کہ شوہر و زوجہ دونوں کی حالت معتبر ہو جیسے نفقہ میں اور اسی پر فتویٰ ہے المنہرہ۔ اسی کو تخریر میں لیا اور نص میں عورت کے حال سے سکوت ہے تو ہر المثل و نفقہ کے قیاس سے عورت کا حال بھی معتبر ہوا۔ میں کہتا ہوں کہ عورت کا حال اعتبار کرنے میں مرد کے حق میں تفسیر ہوتا ہے کیونکہ مرد فقیر موافق نص کے ادنیٰ درجہ کا متعہ دیتا اور چونکہ عورت بہت غنی ہے تو اسکو اوسط درجہ دینا پڑا اور یہ تفسیر نص میں نسخ ہے حالانکہ بدون قطعی جائز نہیں اور نص کے مقابلہ میں کوئی قیاس نہیں تو لائق فتویٰ ہی جو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم ہی لا تزاد علی نصف ہر مثلہا ولا تنقص عن خمسۃ درہم پھر یہ متعہ واجبہ عورت کے نصف ہر مثل سے زائد نہ کیا جائیگا یعنی بطریق وجوب اور پانچ درم سے کم بھی کیا جائیگا۔ و تاکہ کمر نصف ہر سے بھی کم نہ ہو۔ و یعرف ذلک فی الاصل۔ اور یہ مبسوط میں معلوم ہوگا۔ و اگر کوئی چاہے۔ اور وجوب متعہ جہی کہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے ہو مثل طلاق و ایلا و ولعان و محبوب یا عین ہونا اور اگر عورت کی طرف سے ہو مثلاً قبل دخول کے اسنے شوہر کے سپر کا شہوت سے بوسہ لیا و امثالہ کے تو متعہ نہیں واجب ہے۔ بدائع میں ہے کہ اگر لباس متعہ کی قیمت تین درم دیے تو قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگی۔ ع۔ و ان تزوجہا ولم یسم لہا مہرا فمہر تراضیا علی تسبیۃ فی لہا ان دخل بہا او مات عنہا۔ اور اگر کسی عورت سے نکاح جائز ہوا اور اسکا مہر کچھ بیان نہ کیا پھر جو مرد یا ہم کسی مقدار مہر کو سعی کرنے پر رضی ہو گئے تو عورت کو یہی ملیگا اگر مرد نے اس سے نکاح کیا یا جو کر کر گیا۔ و یعرف مری۔ ع۔ و ان طلقہا قبل الدخول بہا فلہا المتعۃ۔ اور اگر قبل دخول کے عورت کو طلاق دیا تو عورت کے لیے متعہ واجب ہے۔ و یعنی باہمی قرار دادہ کا نصف نہیں ملیگا۔ و علی قول ابی یوسف الاول نصف ہذا مفروض ہے۔ و ہو قول الشافعی۔ اور ابو یوسف کے اول قول پر اسی قرار دادہ مہر کا نصف ملیگا اور یہی شافعی کا قول ہے۔ و لایفروض فی نصف بالنص۔ کیونکہ یہ مہر تو مفروض ہو چکا پس حکم نص وہ ادھیاد کیا جائیگا۔ و یعنی بقولہ تعالیٰ نصف ما ذہبتم انتم یعنی پس نصف اس مقدار کا جو تم نے مقدسکی۔ و لئان ہذا الفرص تیسین للواجب بالعقد و ہو مہر المثل۔ و ذلک لا ینصف فلذا ما نزل منزلة۔ اور ہماری حجت یہ کہ یہ قرار دادہ تو اس واجب مہر کی تعیین ہے جو عقد سے واجب ہوا اور



وہ مہر المثل ہو اور مہر المثل کی تنصیف نہیں ہوتی (بلکہ انصاف بلکہ متعہ واجب ہوتا ہے) تو جو چیز مہر المثل کے بجائے قائم کی گئی وہ بھی تنصیف نہوگی۔ بلکہ متعہ واجب ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ ادھیاؤ کرنا مفروض کا مقصود ہے، قال تنالے نصف ما فرضتم۔ جواب دیا۔ والمراۃ بما تملک الفرض فی العقد اذ هو الفرض المتعارف۔ اور آیت میں فرض سے مراد وہ فرض جو عقد میں ٹھہرا ہو کیونکہ وہی متعارف ہے۔ تو جو قرار داد بعد عقد کے ہوئی اسکو آیت شامل نہیں ہے۔ اس سے کلیہ حکم نکل آیا کہ ہر عقد جس میں شرع نے ابتداء مہر مثل کا حکم دیا جب قبل دخول کے طلاق واقع ہو تو صرف متعہ ملیگا۔ التہذیب ۵۔ مسئلہ عقد میں مہر بیان ہوا پھر شوہر نے بعد عقد کے بڑھایا یا عورت نے گھٹایا تو کیا حکم ہے۔ قال فان زاد ما فی المہر بعد العقد لزمت الزیادۃ۔ قدوری نے کہا کہ اگر بعد عقد کے شوہر نے عورت کے لیے مہر میں بڑھایا تو شوہر پر یہ زیادتی لازم ہو جائیگی۔ خواہ اسی جنس سے ہو جو مہر بیان ہوا یا غیر جنس ہو بشرطیکہ قیام نکاح کی حالت میں عورت قبول کرے۔ یونہی جب شوہر نابالغ کا ولی بڑھاوے النہر۔ خلا فالزفر و مستدرکہ فی زیادۃ النہر و المثلین انشاء اللہ تعالیٰ۔ برخلاف قول زفر کے اور ہم اسکو (کتاب البیوع میں) دام بڑھانے یا بیع بڑھانے میں ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کر چکے۔ جس سے ثابت ہو کہ زیادتی کرنا صحیح ہے۔ واذا صحت الزیادۃ تسقط بالطلاق قبل الدخول۔ اور جب زیادتی صحیح ہو گئی (تو ابھی متاکد نہیں بلکہ) قبل دخول کے طلاق دینے میں ساقط ہو جائیگی۔ پس فقط اصلی نصف مہر واجب ہوگا۔ اور اگر دخول یا خلوت صحیح ہو تو واقع ہوتی تو بوجہ زیادتی ساقط نہوتی البیوع۔ وعلی قول ابی یوسف اولاً یتنصف مع الاصل۔ اور ابو یوسف کے اول قول پر زیادتی بھی اصل مہر کے ادھیاؤ ہوگی۔ اگرچہ طلاق قبل دخول ہو۔ اور دوم قول پر مثل ظاہر اولیٰ کے ساقط ہوگی۔ لان النصف عندہما یختص بالمفروض فی العقد۔ وعندہ المفروض بعدہ کا مفروض فیہ علی ما مر۔ کیونکہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ادھیاؤ تو اسی مہر سے مختص ہے جو عقد میں مقدم ہوا ہو اور ابو یوسف کے نزدیک بعد عقد کے جو مقدم کیا وہ بھی عقد کے مقدم کے مانند ہے چنانچہ بیان گزرا۔ پھر جس مجلس میں مرد نے زیادہ کیا اسی میں عورت کا قبول کرنا شرط ہے یہی صحیح ہے۔ التعلیل یہ تھی کہ بعد مجلس کے قبول کرنے میں لازم نہوگی۔ م۔ وان حطت عتہ من مہر یا صحیح المحط۔ اور اگر عورت نے مرد کے ذمہ سے اپنے مہر سے کم کر دیا تو گھٹانا صحیح ہے۔ لان المہر حقہا والمحط بلا قیہ حالۃ البقاء۔ کیونکہ مہر عورت کا حق ہے اور کم کرنا بقائے نکاح کی حالت میں لاحق ہوا۔ پس ابتداء عقد میں دس درم سے بوجہ حق شرعی کم نہوگی اور مہر المثل سے بوجہ حق اولیاء کم نہ کرے اور بعد عقد کے جب تک نکاح قائم ہو کم کرنا نافذ ہوگا مع مرد کے قبول مجلس کے بشرطیکہ مجبور نہ کی گئی ہو اور نہ مرض الموت میں ہو البحر۔ بیان چکا کہ وطی و موت کے بعد مہر کمال ہے تو کیا کمال مہر کی اور بھی صورتیں ہیں فرمایا۔ واذا خلا الرجل بامرأۃ ولیس ہما کمانع من الوطی ثم طلعا فلہما کمال المہر۔ اور جب شوہر نے اپنی جورو کے ساتھ تنہائی کی حالانکہ وہان وطی سے کسی قسم کی کوئی چیز مانع نہیں ہے (لیکن حقیقت میں وطی نہ کی) پھر عورت کو طلاق دیدی تو بھی عورت کے لیے پورا مہر واجب ہے۔ یہی خلوت صحیح ہے بشرطیکہ مرد نے اپنی جورو کو پہچان لیا ہو بنا بر قول مختار کے محیط۔ وقال الشافعی لہا نصف المہر۔ اور شافعی نے کہا کہ عورت کے واسطے نصف مہر لازم ہوگا۔ لان الموقوف علیہا ما یجوز سقوفی بالوطی فلا یتاکد المہر دونہ۔ اسواسطے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا لینے بفع کے سنانے تو وہ بھی پورے حاصل ہونے کے وطی ہو تو دون وطی کے ہر متاکد نہوگا۔ پس نص سے نصف مہر لازم ہوگا۔ ولنا انہا سلمت المبدل حیث نفقت الموانع وذلک وسعہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ عورت نے مبدل یعنی بفع معقود علیہ کو سپرد کر دیا جہاں اسنے روک ٹوک کو اٹھا دیا اور یہ سپرد کرنا اسکے امکان میں تھا۔ تو پورا سپرد کرنا ہو گیا۔ فیستاکد حقہا فی المبدل اعتباراً بالبیع۔ پس معقود علیہ عوض یعنی مہر اسکا حق متاکد مقرر ہو گیا بقیاس بیع کے۔ چنانچہ بیع میں جب بیع ایسی چیز ہو جو ہاتھ میں سپرد کرنے کی ہی لکھ موانع دو کرنے سے قبضہ ہو جائے اور مال نے اسطرح قبضہ دیا تو مشتری پر ثمن واجب ہو گیا چنانچہ آگیا پس یہاں بھی عورت کا مہر واجب ہو گیا۔ یہ سب اسوقت کہ خلوت صحیح واقع ہو گئی بخلاف اسکے جب کوئی مانع ہو چنانچہ فرمایا۔ وان کان احدہما رضیاً او صامناً فی وضمان



او محرمانہ فرض او نفل او بعمرة ادکانت حائضا فلیست الحلوۃ صحیحہ۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی مریض ہو یا رمضان میں روزے سے ہو یا حج فرض خواہ نفل یا عمرہ کے احرام میں ہو یا عورت حائضہ ہو تو خلوت صحیحہ نہیں ہوتی۔ اسی طرح جب مکان غیر کے جھانکنے یا آنے سے محفوظ نہ ہو یا جنگل درست ہو یا محفوظ میں کوئی اجنبی سوتا یا اندھا یا بہرہ کو گھا جاکتا یا رکابا تین کرنے والا ہو یا عورت کی لوندی ہو سولے مرد کے لوندی کے علی لغتوی ہ۔ تو بھی خلوت صحیحہ نہیں ہے۔ حتیٰ لو طلقھا کان لہا نصف المهر لان ہذہ الاشیاء موانع۔ حتیٰ کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دیدے تو اس کے واسطے نصف مہر ہوگا سوائے کہ یہ چیزیں مانع ہوں تو سہر کرنا پورا نہوا۔ اما المریض فالمراد منہ ما یمنع الجماع اولیٰ حقہ بہ ضرر۔ تفصیل یہ کہ مریض سے مراد ایسے مرض کے ساتھ بیمار جو جماع سے مانع ہو یا اسکو جماع سے ضرر لاق ہوتا ہو۔ تو مانع ہوا۔ وقیل مرضہ لایعمری عن تکسر وقتور۔ اور کہا گیا کہ مرد کا مرض تو شکستگی بستی سے خالی نہیں ہوتا۔ پس مرد کے حق میں مطلقاً مرض مانع ہے۔ و ہذا التفصیل فی مرضہا۔ اور یہ جو تفصیل مذکور ہوئی عورت کے مرض میں ہوتی کہ جب قابل جماع نہ ہو یا ضرر لاق ہوتا ہو تو مانع ہے اور یہی قول صحیح ہے کہ کافی الکافی۔ اور تصریح کر دی کہ مریض ہونے میں مرد و عورت کوئی ہو برابر مانع ہے یہی صحیح ہے کہ کافی الخلاء۔ اما صوم رمضان۔ رہا صوم رمضان فت مانع ٹھہرا لما یلزمہ من القضاء و الکفارة۔ کیونکہ وہی کرنے والے کو (مرد ہو یا عورت ہو) قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوگا۔ دو ماہ کے پے درپے روزے مشکل ہیں تو وہی کے پیچھے اسکو برداشت کر لیا۔ تو اصل مانع یہی کفارہ ہے اور یہ بھی کہ رمضان کے یا مہینہ کا روزہ ہو لہذا قضاء رمضان یا نذر و کفارہ علی الاصح۔ اور نفل روزہ بظاہر الروایۃ کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ صرف قضاء لازم ہوگی۔ ق۔ و الملا حرام۔ اور احرام مطلقاً مانع ٹھہرا۔ لما یلزمہ من الدم و فساد النکاح و القضاء۔ کیونکہ اس پر قربانی جرمانہ اور عبادت فاسد ہوتا اور اسکو قضاء کرنا لازم آتا ہے۔ فحسب شقت شدید و گناہ عظیم ہے۔ و الحیض مانع طبعاً و شرعاً۔ اور حیض از روئے طبیعت کے نفرت اور شرعی حرمت کے مانع ہے۔ فت اور کسی کے جھانکنے والے موجود ہونے کی شرم حسی مانع ہے۔ م۔ و کان احدہما صائماً تطوعاً فلہما المہر مکلف۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لیے پورا مہر ہے۔ فت یہ روزہ مانع خلوت نہیں۔ لانه یباح لہ الاقطار من غیر عذر فی روایۃ المنتقی۔ کیونکہ منتقی کی روایت میں ہر ایک کو بغیر عذر انکار کرنا باطل ہے۔ فت اور منتقی ظاہر الروایۃ میں شمار ہے اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطاً باطل نہیں۔ و ہذا القول فی المہر ہو الاصحیح۔ اور مہر کے بارہ میں یہی قول منتقی ہی صحیح ہے کیونکہ بیان اسی میں احتیاطاً ہوتی تاکہ عورت کا حق باطل نہ ہو۔ و صوم القضاء و المنذور کا تطوع فی روایت۔ اور روزہ قضاء (اگرچہ قضاء رمضان ہو) اور نذر کیا ہوا روزہ ایک روایت میں بمنزلہ نفل روزہ کے ہوتی۔ جیسے صوم کفارہ اور یہی اصح ہے قاضیان۔ لانه لا کفارۃ فیہ۔ کیونکہ اس کے توڑنے میں کفارہ نہیں ہوتی۔ تو مانع خلوت نہیں ہوگا۔ و لصلوۃ بمنزلۃ الصوم فرضہا کفرضہ۔ اور نماز بمنزلہ روزے کے ہے فرض نماز بمنزلہ فرض اداے رمضان کے۔ فت مانع خلوت صحیح ہوگی۔ و لثقلہا کثقلہ۔ اور نفل نماز بمنزلہ نفل روزہ کے۔ فت مانع خلوت صحیح نہ ہوگی۔ پھر میں کہتا ہوں کہ نماز و تراویح خلوت نہ ہونا چاہیے کیونکہ کاذب ہونا مثل نفل روزہ توڑنے کے مجتہد فیہ ہے اور اسی طرف علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا۔ فاحفظہ۔ م۔ و اذا خلا المحبوب بامراتہ۔ اور اگر محبوب نے اپنی جورو کے ساتھ خلوت کی فت۔ حالانکہ محبوب کا ذکر اور خفیہ کئے ہوئے ہیں۔ تم طلقھا فلہا کمال المہر عند ابی حنیفہ۔ م۔ پھر اس عورت کو طلاق دیدے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کے واسطے کمال مہر ہے۔ و قال لا علیہ نصف المہر لانه العجز من المرض بخلاف العنین لان الحكم اویر علی سلامة الآلات۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ محبوب پر نصف مہر واجب ہے کیونکہ وہ مریض سے بڑھ کر عاجز ہے بخلاف عنین کے کیونکہ حکم کا دار تو آگے سلامت ہونے پر ہوتی۔ اور عنین کا آگے موجود ہونا ہی جس کے خفیہ کمال ڈالے گئے ہوں تو جب آگے موجود تو خلوت صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ اور امام رحمہ کے نزدیک محبوب کی بھی خلوت صحیح۔ و لابی حنیفہ ان المستحق علیہا التسليم فی حق السحق وقد اتت بہ۔ اور دلیل امام رحمہ کی یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ باہر رکھنے کے

جنہی میں سے کوئی مریض ہو یا رمضان میں روزے سے ہو یا حج فرض خواہ نفل یا عمرہ کے احرام میں ہو یا عورت حائضہ ہو تو خلوت صحیحہ نہیں ہوتی۔ اسی طرح جب مکان غیر کے جھانکنے یا آنے سے محفوظ نہ ہو یا جنگل درست ہو یا محفوظ میں کوئی اجنبی سوتا یا اندھا یا بہرہ کو گھا جاکتا یا رکابا تین کرنے والا ہو یا عورت کی لوندی ہو سولے مرد کے لوندی کے علی لغتوی ہ۔ تو بھی خلوت صحیحہ نہیں ہے۔ حتیٰ لو طلقھا کان لہا نصف المهر لان ہذہ الاشیاء موانع۔ حتیٰ کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دیدے تو اس کے واسطے نصف مہر ہوگا سوائے کہ یہ چیزیں مانع ہوں تو سہر کرنا پورا نہوا۔ اما المریض فالمراد منہ ما یمنع الجماع اولیٰ حقہ بہ ضرر۔ تفصیل یہ کہ مریض سے مراد ایسے مرض کے ساتھ بیمار جو جماع سے مانع ہو یا اسکو جماع سے ضرر لاق ہوتا ہو۔ تو مانع ہوا۔ وقیل مرضہ لایعمری عن تکسر وقتور۔ اور کہا گیا کہ مرد کا مرض تو شکستگی بستی سے خالی نہیں ہوتا۔ پس مرد کے حق میں مطلقاً مرض مانع ہے۔ و ہذا التفصیل فی مرضہا۔ اور یہ جو تفصیل مذکور ہوئی عورت کے مرض میں ہوتی کہ جب قابل جماع نہ ہو یا ضرر لاق ہوتا ہو تو مانع ہے اور یہی قول صحیح ہے کہ کافی الکافی۔ اور تصریح کر دی کہ مریض ہونے میں مرد و عورت کوئی ہو برابر مانع ہے یہی صحیح ہے کہ کافی الخلاء۔ اما صوم رمضان۔ رہا صوم رمضان فت مانع ٹھہرا لما یلزمہ من القضاء و الکفارة۔ کیونکہ وہی کرنے والے کو (مرد ہو یا عورت ہو) قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوگا۔ دو ماہ کے پے درپے روزے مشکل ہیں تو وہی کے پیچھے اسکو برداشت کر لیا۔ تو اصل مانع یہی کفارہ ہے اور یہ بھی کہ رمضان کے یا مہینہ کا روزہ ہو لہذا قضاء رمضان یا نذر و کفارہ علی الاصح۔ اور نفل روزہ بظاہر الروایۃ کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ صرف قضاء لازم ہوگی۔ ق۔ و الملا حرام۔ اور احرام مطلقاً مانع ٹھہرا۔ لما یلزمہ من الدم و فساد النکاح و القضاء۔ کیونکہ اس پر قربانی جرمانہ اور عبادت فاسد ہوتا اور اسکو قضاء کرنا لازم آتا ہے۔ فحسب شقت شدید و گناہ عظیم ہے۔ و الحیض مانع طبعاً و شرعاً۔ اور حیض از روئے طبیعت کے نفرت اور شرعی حرمت کے مانع ہے۔ فت اور کسی کے جھانکنے والے موجود ہونے کی شرم حسی مانع ہے۔ م۔ و کان احدہما صائماً تطوعاً فلہما المہر مکلف۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لیے پورا مہر ہے۔ فت یہ روزہ مانع خلوت نہیں۔ لانه یباح لہ الاقطار من غیر عذر فی روایۃ المنتقی۔ کیونکہ منتقی کی روایت میں ہر ایک کو بغیر عذر انکار کرنا باطل ہے۔ فت اور منتقی ظاہر الروایۃ میں شمار ہے اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطاً باطل نہیں۔ و ہذا القول فی المہر ہو الاصحیح۔ اور مہر کے بارہ میں یہی قول منتقی ہی صحیح ہے کیونکہ بیان اسی میں احتیاطاً ہوتی تاکہ عورت کا حق باطل نہ ہو۔ و صوم القضاء و المنذور کا تطوع فی روایت۔ اور روزہ قضاء (اگرچہ قضاء رمضان ہو) اور نذر کیا ہوا روزہ ایک روایت میں بمنزلہ نفل روزہ کے ہوتی۔ جیسے صوم کفارہ اور یہی اصح ہے قاضیان۔ لانه لا کفارۃ فیہ۔ کیونکہ اس کے توڑنے میں کفارہ نہیں ہوتی۔ تو مانع خلوت نہیں ہوگا۔ و لصلوۃ بمنزلۃ الصوم فرضہا کفرضہ۔ اور نماز بمنزلہ روزے کے ہے فرض نماز بمنزلہ فرض اداے رمضان کے۔ فت مانع خلوت صحیح ہوگی۔ و لثقلہا کثقلہ۔ اور نفل نماز بمنزلہ نفل روزہ کے۔ فت مانع خلوت صحیح نہ ہوگی۔ پھر میں کہتا ہوں کہ نماز و تراویح خلوت نہ ہونا چاہیے کیونکہ کاذب ہونا مثل نفل روزہ توڑنے کے مجتہد فیہ ہے اور اسی طرف علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا۔ فاحفظہ۔ م۔ و اذا خلا المحبوب بامراتہ۔ اور اگر محبوب نے اپنی جورو کے ساتھ خلوت کی فت۔ حالانکہ محبوب کا ذکر اور خفیہ کئے ہوئے ہیں۔ تم طلقھا فلہا کمال المہر عند ابی حنیفہ۔ م۔ پھر اس عورت کو طلاق دیدے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کے واسطے کمال مہر ہے۔ و قال لا علیہ نصف المہر لانه العجز من المرض بخلاف العنین لان الحكم اویر علی سلامة الآلات۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ محبوب پر نصف مہر واجب ہے کیونکہ وہ مریض سے بڑھ کر عاجز ہے بخلاف عنین کے کیونکہ حکم کا دار تو آگے سلامت ہونے پر ہوتی۔ اور عنین کا آگے موجود ہونا ہی جس کے خفیہ کمال ڈالے گئے ہوں تو جب آگے موجود تو خلوت صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ اور امام رحمہ کے نزدیک محبوب کی بھی خلوت صحیح۔ و لابی حنیفہ ان المستحق علیہا التسليم فی حق السحق وقد اتت بہ۔ اور دلیل امام رحمہ کی یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ باہر رکھنے کے

حق میں سپرد کرے اور وہ اسکو لائی فت۔ پس جو اس پر واجب تھا کہ چکی قوجا اسکے لیے واجب ہو وہ مرد پر لازم ہو گیا پس خلوت مجبوبات غنیم  
 وخصی سب کی صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ (فرع) سوانح خلوت سے یہ کہ عورت رفقہ یا قتر یا غفلہ یا شعراء ہو۔ الزلیعی۔ لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ  
 نے قتر نامہ میں بعد ساس کے مہر کامل واجب کیا رواد معید بن منصور باسناد حسن۔ پس اسی پر اعتماد ہوگا۔ یا اس سے غلہ کر کے ہنوز کفارہ  
 نہ دیا ہو۔ البحر یا خلوت میں مرد و عورت گئی یا برعکس ہوا اور بعد ساعت کے نکل آئی حالانکہ مرد نے نہیں پہچانا کہ یہ سیری جو رہی تو بقول  
 مختار خلوت صحیح نہ ہوئی محیط وغیرہ۔ اگر مرد نے دعویٰ کیا کہ میں نے اسکو نہیں پہچانا تھا تو تصدیق ہوگی۔ طفل صغیر یا لڑکی صغیرہ جو قابل  
 جماع نہوں انکی خلوت نہیں صحیح ہے۔ قاضیخان ۵۔ رہا یہ مسئلہ کہ جب خلوت فاسدہ واقع ہوئی اور مہر پورا لازم نہوا تو کیا فاسدہ خلوت سے بچنے کی  
 حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ وقال وعلیہما العدة فی جمیع ہذہ المسائل۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ عورت پر ان سب مسائل  
 میں عدت واجب ہوگی۔ احتیاطاً استحساناً۔ یعنی ازراہ احتیاط کے بدلیل استحسان فت۔ یعنی اگرچہ فاسدہ خلوت میں قیاس  
 نہیں جاتا کہ عدت واجب ہو لیکن استحساناً ہمارے علماء کے نزدیک خلوت صحیحہ و خلوت فاسدہ سب میں احتیاطاً عدت واجب ہوگی  
 لتوہم اشتغل۔ بوجہ توہم شغل رحم کے فت۔ یعنی وہم کہ شاید داخل کرنے یا رگڑنے سے منی بہکر رحم میں پہنچی ہو۔ والعدۃ  
 حق الشرع والولد۔ اور یہ عدت حق فرع وحق ولد ہے۔ فت نہ حق مرد و عورت۔ فلا یصدق فی البطلان حق الاخر۔ تو غیر  
 حق باطل کرنے میں اسکی تصدیق نہ کی جائیگی فت کہ باوجود خلوت کے کوئی مانع تھا جس سے وطی نہیں ہوئی بلکہ اس میں بطلان  
 خلوت معتبر ہو جائیگی احتیاطاً۔ بخلاف المہر لانہ مال لا یحتاج فی ایجابہ۔ برخلاف مہر کے کیونکہ مہر مال ہے تو اسکے واجب کرنے  
 میں کوئی احتیاط کی جائیگی فت۔ بلکہ اس مال کی ذمہ داری شوہر و جو رہو میں جاری ہے۔ و ذکر القدری فی شرحہ ان الامام  
 ان کان شرعیاً یجب العدة لثبوت التکلیف حقیقۃ۔ اور قدری نے شرح مختصر الکرخی میں ذکر کیا کہ مانع وطی اگر کوئی ہے  
 شرعی ہو۔ مانند احرام و فرض صوم و صلوة کے (تو عدت واجب ہوگی کیونکہ حقیقی وطی کا قابو موجود ہے۔ وان کان حقیقی  
 کالمفرض والصغر لا یجب لعدم التکلیف حقیقۃ۔ اور اگر مانع وطی کوئی امر حقیقی ہو جیسے مرض یا صغر غیر قابل جماع تو عدت نہیں  
 واجب ہوگی کیونکہ حقیقۃ قابو نہیں ہے۔ فت واضح ہو کہ خلوت صحیحہ بجائے وطی کے بعض احکام میں ہے۔ وبعض میں نہیں ہے۔ پس  
 ہونا تو مہر کامل و ثبوت نسب و عدت اور اسکی نفقہ و سکنی و عورت کی بہن سے نکاح حرام ہونے و دیگر چار عورتیں سکو بہ کرنے وغیرہ  
 میں ہے اور نہ نواقح احسان و دختر کی حرمت و شوہر اول کی حلت و ثبوت رجعت و میراث و زوال بکارت میں ہے اور خلوت صحیحہ کی  
 عدت میں اصح یہ کہ طلاق دیگر واقع ہو سکتی ہے۔ قال و نستحب المستعہ لکل مطلقۃ الا مطلقۃ واحده۔ قدری نے فرمایا اور  
 ہر مطلقہ کے واسطے متعہ مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے۔ وہی الیٰ طلقھا الزوج قبل الدخول بہا وقد سميٰ لہا مہرا۔ یہ  
 ایک وہ مطلقہ ہے جسکو شوہر نے قبل دخول کے طلاق دیدی حالانکہ اسکے واسطے مہربان ہو چکا تھا فت۔ تو ایسی مطلقہ کے واسطے  
 مستحب نہیں ہے اور باقیوں کے واسطے مستحب ہے اور واضح ہو کہ قدری وغیرہ شائع عراق کی عبارات میں مستحب کا اطلاق اصطلاحی  
 واجب و استحباب دونوں کو شامل ہوتا ہے تو باقیوں کے مستحب میں تفصیل یہ ہے کہ جس عورت کا مہربان نہوا تھا اور قبل دخول کے  
 طلاق دیدی تو اسکے لیے متعہ واجب ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا اور دو بعد دخول کے طلاق والیان ہیں یعنی ایک عورت کا مہر  
 بیان ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی۔ دوم عورت کا مہربان نہیں ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی تو ان دونوں کے لیے جوہر  
 نہیں مگر مستحب ہے۔ پس حامل عبارت قدری یہ ہوا کہ ہر مطلقہ کے واسطے متعہ خواہ واجب یا مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے جبکہ  
 متعہ بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے واسطے نہ واجب ہے نہ مستحب ہے۔ وم قال اشافعی تجب لکل مطلقۃ  
 الا المذہ۔ اذ شافعی نے کہا کہ سوائے اس مطلقہ کے باقیوں کے لیے واجب ہے۔ فت تو حاصل یہ ہوا کہ بعد بیان مہر کے قبل دخول  
 کے طلاق دی تو اسکے لیے بالاتفاق متعہ نہیں ہے اور نہیں باقی رہیں پس ہمارے نزدیک ایک کے لیے واجب اور دو کے لیے مستحب ہے۔

اور شافعی کے نزدیک ان دونوں کے لیے بھی واجب ہے۔ لہذا وجبت صلۃ من الزوج لانه او حشبا بالافراق۔ کیونکہ متعہ تو شوہر کی عورت سے باہر عیال واجب ہو کیونکہ شوہر نے عورت کو جدائی سے متوجش کیا۔ ف۔ تو اسکا صلہ ہی لازم ہے کہ متعہ دیدے۔ الا ان فی ہذا المصنوع نصف المہر طریقۃ المتعہ۔ لیکن اس صورت میں جبکہ بعد بیان ہر کے قبل کے طلاق دی جسکے لیے متعہ بالاتفاق لازم نہیں ہے۔ اور مہر ہی متعہ کا طریقہ ہے۔ لہذا ان اطلاق نسخ فی ہذا الحالۃ والمتعہ لا تکرہ کیونکہ کسی حالت میں طلاق توفیق ہو اور متعہ منکر نہیں ہوتا۔ پس نہیں ہو سکتا کہ نصف مہر بطریق متعہ دے چہ درمہر متعہ بھی دے اور مدار دلیل کا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو متعہ کا حکم کیا اسکا باعث شوہر کا فعل ناگوار لینے طلاق ہے تو اسکے صلہ میں بہر متعہ واجب ہوا اور جابجائے نزدیک شوہر کا فعل جرم نہیں اور باعث نہ کو ترجیح نہیں۔ ولنا ان المتعہ خلف عن مہر ائشل فی المفوضۃ۔ اور ہمارے نزدیک اس عورت میں چہنہ اپنے آپ کو بغیر مہر یا بغیر بیان مہر کے سپرد کیا ہے متعہ خلیفہ مہر ائشل ہے۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے متعہ کا حکم کیا تو یہ متعہ بجائے نصف مہر ائشل کے ہے۔ لہذا سقط مہر ائشل و وجبت المتعہ والعقد یوجب اللغو فیما کان خلفا لیکونکہ مہر ائشل ساقط ہوا اور متعہ واجب ہوا (بدلیل نص طلاق سورۃ بقرہ) اور عقد نکاح ضرور عوض کو واجب ہے۔ (بدلیل من یبتعوا باموالکم بارث) تو یہ متعہ بجائے مال مہر کے ہوا۔ ف۔ وجبت المتعہ واجب ہوا۔ وان خلف لا یجاءع الاصل ولا شیئاً منہ فلا تجب مع وجوب شیئ من المہر۔ اور جو چیز خلیفہ ہو وہ نہیں جمع ہوتی اصل لینے مہر کے ساتھ اور نہ کسی جزو اصل کے ساتھ تو کچھ مہر واجب ہونے کی صورت میں متعہ (خلیفہ) واجب نہوگا۔ ف۔ باقی تین صورتوں میں بھی واجب نہوگا۔ وہ جو غیر جان فی الکفاش فلا یلحقہ الغرامۃ بہ۔ اور جدائی کی وحشت دلانے میں مرد کچھ جرم کرنے والا نہیں تو اس پر اس سے کچھ تاوان واجب نہیں ہوگا۔ ف۔ جیسا دلیل شافعی میں خیال کیا گیا۔ فکان من باب الفضل۔ تو متعہ دینا از قسم فضل ہے۔ ف۔ پس اگر بعد دخول کے طلاق دے خواہ مہر بیان ہو اتفاقاً نہیں تو وہ سختی فضل ہوئی پس متعہ مستحب ہے اور اگر قبل دخول کے طلاق دے تو مہر بیان شدہ کا نصف پا چکی اور استحقاق فضل کچھ بھی نہیں ہے۔ اب رہا بیان کہ کیا سوائے مال کے کوئی چیز عوض ہو سکتی ہے تو ظاہر جواب یہ کہ نہیں۔ پھر اسکی بہت حدوتیں ہیں۔ واذ از وج الرجل بمنۃ علی ان یزوج المتزوج بمنۃ او انۃ۔ اگر ایک مرد (زید) نے اپنی دختر کو بیاہ دیا (بکر کو) اس قرار داد پر کہ اسکو (زید) نکاح میں لینے والا (بکر) اپنی دختر یا بہن بیاہ دے۔ ف۔ پس اگر ہر ایک کا مہر مال ٹھہرے تو شرط لغو اور نکاح جائز ہے اور اگر مال نہیں ٹھہرے بلکہ مہوی قرار داد۔ لیکون احد العقدین عوضا عن الآخر۔ تاکہ ہر ایک عقد دوسرے عقد کا عوض ہو جاوے۔ ف۔ فالعقدان جائزین۔ تو بھی دونوں عقد جائز ہیں۔ ف۔ اور شرط باطل۔ ولکل واحدۃ منہما مہر مثلہا۔ اور ہر ایک عورت کے واسطے اسکا مہر مثل ہوگا وقال الشافعی بطل العقدان لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف منکوحة ولا اشتراک فی ہذا الباب بطل الايجاب۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ دونوں عقد باطل ہیں کیونکہ ہر دو نے آدمی بضع کو مہر کر دیا اور آدمی کو نکاح کیا یعنی مشترک کر دیا حالانکہ اس باب میں اشتراک ندارد ہے تو ايجاب ہی باطل ہوا۔ ف۔ یہی قول مالک و احمد ہے۔ ولنا انہ سمي بالایصال صداقا فیصح العقد ویجب مہر ائشل لکما اذا سمي النحر او النحریر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے ایسی چیز کو مہر بیان کیا جو مہر نہیں ہو سکتی تو عقد صحیح اور مہر ائشل واجب ہوگا جیسے شراب یا سوکہ مہر ٹھہرا ہوا۔ ف۔ بالاتفاق عقد صحیح اور مہر ائشل جائز ہوتا ہے۔ اگر کوکہ شرکت جو موجود ہے جواب نہیں۔ ولا شرکت بدون الاستحقاق۔ اور بدون استحقاق کے شرکت کا وجود نہیں۔ یعنی جب ایک عورت کی بضع اس لائق نہیں کہ دوسری عورت کے ملک میں آوے تو شرکت نہیں بلکہ شرط فاسد جس سے نکاح فاسد نہیں ہوتا۔ ف۔ واضح ہو کہ یہی نکاح شفاء ہے جسکو جاہلیت والے کیا کرتے تھے جیسا کہ صحیحین میں کام نافع سے مذکور ہے اور انکے تشریح کی بحث حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعا لا شفاء فی الاسلام۔ یعنی اسلام میں شمار نہیں ہے۔ رواہ المسند۔ جواب صحیح ہے۔

کے سنی منع و حجاب و قبول نہیں اور نہ عدم مہر حتیٰ کہ شرط نہ کر نہ تو بالاجماع صحیح ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شرط باطل کر دی اور باطل شرط سے عقد باطل نہیں ہوتا جیسا کہ شافعیہ وغیرہم نے بھی تصریح کی تو عقد صحیح ہے اور شرط اشغار بحکم حدیث باطل ہے۔ م۔ واضح ہو کہ منافع مہر ہو سکتے ہیں بشرطیکہ اپنی وجہ پر ہو کما فی المنہر یہ۔ وان تزوج امرأتہ علی خدمتہا ما استأجر علی تعلیم القرآن فلها مہر مثلہا۔ اور اگر ایک آزاد نے ایک عورت سے نکاح کیا اس منفعت پر کہ شوہر اس کی ایک سال (مثلاً) خدمت کرے یا اس منفعت پر کہ عورت کو قرآن (مثلاً) پڑھاوے تو عورت کے لیے مہر مثل ہوتی ہے ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لما قیمہ خدمتہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ عورت کو اپنے شوہر کی خدمت کی قیمت دی گئی۔ وان تزوج عبدہ امرأتہ باذن مولاہ علی خدمتہ سنتہ جاز و لہا خدمتہ۔ اور اگر کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے ایک عورت سے اس منفعت پر نکاح کیا کہ غلام اس عورت کی ایک سال مثلاً خدمت کرے تو جائز ہے اور عورت کے لیے اس غلام کی عین خدمت ہوتی ہے۔ اور یہ بالاتفاق ہے بخلاف مسئلہ آزاد کے۔ وقال الشافعی لہا تعلیم القرآن والخدمۃ فی البجین۔ و شافعی رحمہ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عورت کے واسطے تعلیم القرآن ہے اور خدمت ہے۔ لان ما یصلح اخذہ المرفوض عنہ بالشرط یصلح ہر اعنہ۔ ولانہ بذلک تحقیق المعوضۃ کیونکہ جو چیز اس لائق ہو کہ شرط کے ساتھ اس سے عوض لینا جائز ہے وہ امام شافعی کے نزدیک مہر ہوسکتی ہے کیونکہ ایسے طریقہ کے ساتھ معاوضہ متحقق ہوتا ہے پس بیان خدمت اور تعلیم القرآن کا معاوضہ بعد شرط کرنے کے جائز ہے۔ اس بنا پر کہ اعمال خیر کا معاوضہ لینا امام شافعی کے نزدیک مباح ہے بشرطیکہ یہ امر بے مہر و بیع و عین و واجب نہ ہو۔ و صار لہا اذا تزوجہا علی خدمتہا آخر رضامہ او علی سبی الزوج غنمہا۔ اور ایسا ہو گیا جیسے عورت کو دوسرے آزاد کی خدمت کرنے پر رضامندی اس آزاد کے نکاح کیا یا عورت سے اس منفعت پر کہ شوہر اس کی بکریاں چراوے نکاح کیا۔ اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔ اور خود خدمت کرنے یا تعلیم قرآن پر جائز ہے۔ ولنا ان المشرع اقامہ جواز لا یغنی عنہما۔ اور ہمارے دلیل یہ کہ مشرع تو مال ہی کے ساتھ طلب کرتا ہے۔ فبقولہ لعلہ واصلکم ما ورثکم ان تبغوا باسوالکم۔ سورہ نسا پارہ ۴۔ و التعلیم لیس بمال۔ اور تعلیم کچھ مال نہیں۔ ف توعلم قرآن حدیث یا فقہ کا عوض خلاف مشرع ہے۔ اور اس پر واجب ہو گا۔ وکذا لیس المنافع علی اصلہا۔ اور یہی حال ہمارے اصل پر منافع کا ہے۔ کیونکہ مال دوسرے مال پر عوض ہوتا ہے اور منفعت نہیں۔ فمال دوسرے مال پر عوض ہوتا ہے اور منفعت نہیں۔ اگر اعراض ہو کہ غلام کی خدمت پر یا بالاجماع جائز ہے۔ کیونکہ یہ خدمت پر رضامندی اس کی خدمت صرف منفعت ہے۔ و خدمتہ البعد ابتغاء بالمال۔ اور غلام کی خدمت پر رضامندی اس کی خدمت پر رضامندی ہے۔ کیونکہ یہ منفعت ہے غلام کی گردن پر کرنے کو۔ یعنی غلام مال نہیں۔ اور اس کی خدمت پر رضامندی اس کی خدمت پر رضامندی ہے۔ کیونکہ یہ مال نہیں۔ و لا کذلک الحر۔ اور آزادین ایسا نہیں۔ فلیکن اس دلیل میں شک ہے۔ کیونکہ جب آزاد نے اپنے غلام باندی کی ایک سال خدمت کے عوض نکاح کیا تو یہ ٹھیک ہو گا کہ اجناس پر کیا اور اگر غلام نے خود اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اپنی گردن اس کے مال میں بہرہ کرنا سنا فی شوہر ہونے کو ہے جبکہ وہ ایک سال تک مملوک ہو اور اگر خانی منفعت دینا مراد ہو تو فرق نہ ہو گا اور لازم ہو گا کہ مہر ایسی چیز ہو سکتی ہے جو دائمی ملک نہ ہو جیسے جگہ کسی وقت ملک کے لیے دیکر اصل واپس لی جاوے۔ یہ عین منفعت ہے۔ لہذا دوسری دلیل بیان فرمائی کہ۔ ولان خدمتہ الزوج الحر لا یجوز استحقا قما بعقد النکاح لما فیہ من قلب الموضوع۔ اور اس دلیل سے کہ آزاد شوہر کی خدمت کرنا ایسی چیز ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ اس کا استحقاق ہوتا (عورت کو) جائز نہیں کیونکہ اس میں موضوع کو الٹ دینا ظاہر ہے۔ ف کیونکہ نکاح سے دیا شدہ مرد اپنی زوجہ کی خدمت کا مستحق ہوتا ہے تو برعکس ہونا برعکس ہے۔ بخلاف خدمتہ آخر رضامہ لانه لا منافع فیہ۔ برخلاف اس کے دوسرے آزاد کی خدمت پر رضامندی آزاد نہ کر کیونکہ اس میں منافع نہیں۔ ف کیونکہ دوسرے آزاد کو شوہر مخدم نہ تھا کہ اس کا خادم ہونا اٹھا ہو جاوے۔ و بخلاف خدمتہ البعد۔ اور برخلاف غلام کی خدمت کے ف یعنی غلام

عین الدایہ جلد دوم  
کتاب النکاح  
صفحہ ۶۷



اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اٹا معاملہ نہیں۔ لائنہ مخدوم مولاد معنی حیثیت بخیر ہا ماؤنہ وامرہ۔ کیونکہ ظاہر میں وہ جو روکی خدمت کر رہی ہو لیکن باطن میں وہ اپنے آقا کی خدمت کرتا ہو اسلئے کہ مولیٰ کی اجازت و حکم سے اس عورت کی خدمت کرتا ہو۔ و بخلاف رسمی الاغنام۔ اور برخلاف بکریان چرنے کے وقت کیونکہ بکریان چرنے پر نکاح کرنے میں بھی اٹا معاملہ نہیں ہے۔ لائنہ سن باب لقیام بامور الزوجیۃ فلا منافقۃ۔ کیونکہ یہ زوجیت کے کاموں کی برداشت میں سے ہے تو کچھ منافقت نہیں ہے وقت کہ شوہر مخدوم ہو کر خادم کیونکر ہوگا۔ علیٰ انہ ممنوع فی روایتہ۔ علاوہ برین بکریان چرنے کا مہر ہو جانا ایک روایت میں ممنوع ہے وقت بلکہ یہی روایت جامع صغیر و مبوطا کی اور یہی اصح ہے۔ لہذا لغافل۔ یہ اصح نہیں بلکہ صحیح و صواب یہ کہ بکریان چرنے پر نکاح میں بھی عورت کو حق ہو گا یعنی مرد پر بکریان چرانا بالاجماع مستحب ہو گا بدلیل قصہ موسیٰ و شعیب علیہما السلام کے (کہ آٹھ برس بکریان چرنے پر دینے شعیب علیہ السلام سے موسیٰ علیہ السلام نے نکاح کیا تھا) اور انکھار کی شریعت جب اللہ تعالیٰ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا انکار بیان فرمائی ہو تو وہ ہمچہ لازم ہے۔ لکنافی۔ ہر۔ پس کافی اور یسینی میں قطعاً جزم کیا کہ بکریان چرانا ہر صحیح ہے اور اسکا دوطرح سے جواب دیا گیا اول یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے مال بمقابلہ نکاح لازم کیا تو بکریان چرانا مہر ہونے سے انکار کیا تو انھوں کو ہمچہ لازم نہیں ہے۔ الہدایہ و نشان مترجم کہتا ہے کہ یہ کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ معنی انکار یہ کہ بیان میں کوئی مذمت یا انکار صریح ہو جیسے قولہ قتالی و رہبانیتہ ابتداء الی آخر اور قصہ موسیٰ و شعیب میں کوئی اشارہ بھی انکار کا نہیں ہے علاوہ برین مال لازم کرنا اجتہادی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ ائمہ فہمہ رحمہم اسکو جائز کہتے ہیں تو مطمئن سے کیونکہ قطعی کا نسخ جائز ہو گا اور یہ خلاف اصول الفقہ ہے۔ عدم شہن بن الہمام نے کہا کہ قصہ موسیٰ و شعیب علیہما السلام جب لازم ہو کہ وہ بکریان و ختر شعیب علیہ السلام کی ہوں حالانکہ یہ بات نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی مغلطہ ہے اول تو یہ جزم کرنا ہوا کہ بکریان دختر کی نہ تھیں اور بر تقدیر تسلیم اتنا تو ثابت ہے کہ مطلقاً نکاح میں مہر بکریان چرانا صحیح ہے اور تحقیقی جواب یہ کہ دختر شعیب جو موسیٰ کی بی بی ہو گئیں قبل عقد کے اپنے باپ کو اجازت دی کہ مال قائل لعلے یا آیت استاجرہ آلائی۔ اسی پر حضرت شعیب علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کو کہا کہ میں ان دونوں دختروں میں سے ایک تیرے عقد میں دینا چاہتا ہوں اس بات پر کہ تو آٹھ برس بکریان چراوے اور اگر دس پورے کر تو تیری طرف سے تبرع ہو کہ مال قائل قتالی اتی اریمان انکھاک آلائی۔ پس یہ بکریان چرانا جو روہی کے لیے ہو گیا۔ پس حق وہی جو کافی میں مذکور ہے اگرچہ ظاہر الروایۃ اسکے خلاف ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر جب بکریان چرانا ہر صحیح ٹھہر تو بعد سے دیکھا جاوے کہ کیا یہ خلاف قیاس ہو کر اسی حد تک رہیگا یا پھٹی کی زراعت وغیرہ میں متعدی ہوگا حالانکہ متعدی ہونے کی روایت موجود ہے چنانچہ محیط السرخسی میں ہے کہ اگر اس بات پر نکاح کیا کہ عورت کی بکریان چراوے یا اسکی زمین میں زراعت کر دے تو ایک روایت میں جائز ہے۔ ہ۔ پھر کیا کہنتی کر دینا اور قرآن پڑھانا یکساں ہیں یا کچھ فرق ہے اور ظاہر کلام کہ تعلیم کچھ مال نہیں حالانکہ مال سے طلب مشروع ہے مقتضی ہے کہ بکریان چرانا بھی مال نہیں اور جب مرد آزاد ہو تو خدمت کے مانند تسلیم رقبہ کو شخص نہیں پس ہر مسئلہ اس پر ہے کہ اعمال خبر کی اجرت جائز ہو یا نہیں لیکن فتویٰ متاخرین جواز پر ہے تو دلیل مقتضی جواز ہے اور یہ بھی ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے اور فتاویٰ کی حجت نصوص میں سے وہ حدیث ہے کہ جو صحیحین میں ایسی عورت کے بارہ میں جیسے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مہر کرنا چاہا اور جب آپ نے انکار کیا تو ایک صحابی نے درخواست کی جنکو کہا کہ لوہے کا چھلا تلاش کر اور آخر وہ بھی نہ پایا پھر جب وہ چلے تو بلا کر فرمایا کہ قرآن سے تیرے پاس کیا ہے انھوں نے چند سورتیں شمار کیں آخر میں فرمایا کہ۔ ملکہتا بامعک من القرآن۔ یعنی میں نے تجھے اس عورت کا مالک بعوض اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہے۔ اور تمام حدیث صحیحین میں ہے۔ جواب دیا گیا بلکہ اسکے معنی یہ ہیں کہ میں نے اس عورت کا مالک میرکت اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب جید نہیں کیونکہ مسلم کی ایک روایت میں ہے۔ فعلہا من القرآن۔ یعنی پس تو اس عورت کو قرآن سے تعلیم کر۔ اور ابو داؤد کی روایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں صریح ہے کہ کھڑا ہوا و اس کے میں آیات سکھلاوے اور قویٰ مؤید حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلعم نے ایک صحابی کو فرمایا کہ اے فلان تو نے نکاح کیا۔

اسنے عرض کیا کہ نہیں اور نہ میرے پاس ایسی چیز جسکے بدلے نکاح کر دین تو فرمایا کہ بھلا کیا تیرے پاس قل ہو اللہ احد نہیں ہو کر ماریا  
 الترمذی و ابن ابی شیبہ۔ امام طحاوی نے اسکے جواب میں کہا کہ ایسا نکاح کر دینا صرف مختصر تسمیہ و سلم کی خصوصیات  
 سے تھا دوسرے کسی کو جائز نہیں، مگر میں کہنا ہوں کہ یہ جواب حدیث صحیحین کی ہبہ کرنے والی عورت میں اور نسائی کی حدیث ام سلمہ کے  
 ابو طلحہ کے ساتھ نکاح کرنے میں ہو سکتا ہے اور اس رضی اللہ عنہ کی حدیث ترمذی میں شکل ہے۔ پھر اسمین بھی اشکال ہے کہ ابو طلحہ نے ساتھ ام سلمہ  
 کا نکاح کر دینا بغیر مال تھا اس لیے کہ حدیث میں ہے کہ جب قولہ لعلی من متناوا البر حتی تنفقوا عما تجنون۔ نازل ہوا تو ابو طلحہ نے کہا  
 کہ میرے اموال میں سے زیادہ محبوب مجھے یہ باغ ہے میرا میرا اسکو میں نے اللہ تعالیٰ کی راہ میں دیا آخر تک۔ پس یہ مفید ہے کہ اسلام  
 پر نکاح معنی مہر نہیں ہے غیر از نیکہ استدلال ساقط نہیں بوجہ احادیث دیگر کے اور تحقیق المہر کے لیے یہ مقام گنجائش نہیں دیتا ہے  
 واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصواب والیہ المزیع والمآب۔ م۔ واضح ہو کہ آزاد نے اپنی ایک سال خدمت پر نکاح کیا تو امام محمد رحمہ کے  
 نزدیک عورت کے لیے خدمت مسلم ہے اور صحیحین کے نزدیک مہر المثل ہے جیسا کہ گزرا۔ ثم علی قول محمد بنجب قیمتہ الخدمۃ۔ پھر  
 امام محمد رحمہ کے قول پر اس خدمت کی قیمت واجب ہوگی۔ خود خدمت لازم نہیں۔ لان المسمی مال الا انہ عجز عن التسليم  
 لکان المناقضۃ۔ ایسے کہ (خدمت) جو مہر بیان ہوا مال ہے (حتی کہ یہی لازم آئی) لیکن شوہر اسکو ادا کرنے سے عاجز ہے  
 بوجہ مناقضہ کے۔ کہ آزاد شوہر مخدوم ہو کر خادم ہوا جاتا ہے۔ لہذا قیمت خدمت واجب ہوئی جیسے ان صورتوں میں نہیں  
 تسلیم سے عاجزی ہوتی ہے۔ قصار کا التزوج علی عبد الغیر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے کسی غیر کے غلام پر نکاح کیا۔ اور اپنے اپنے  
 غلام کو دینا جائز نہیں رکھا تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر اسنے غلام دینا جائز رکھا تو عورت کو یہی ملیگا۔ محیط ۵۔  
 و علی قول ابی حنیفہ والی یوسف یجب مہر المثل۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر مہر المثل واجب ہوگا۔  
 اور شوہر آزاد کی خدمت جو پھڑری ہے اسکی قیمت واجب نہوگی۔ لان الخدمۃ لیست بمال اولایستی فیہ مجال۔ اسو  
 کہ خدمت شوہر آزاد کی مال نہیں ہے یا وہ کسی حال میں نکاح کے اندر مستحق نہیں ہوتی۔ یعنی مشروع تو طلب بعوض مال ہے  
 اور خدمت مال نہیں اور اگر غلام کی خدمت متضمن مال ہو تو یہاں آزاد کی خدمت کسی حال میں مستحق نہیں۔ فصلا تسمیۃ النحر والنحر  
 تو ایسا ہو گیا جیسے شراب و سور کو مہر بیان کیا گیا۔ جو عورت مسلمہ کے حق میں مال نہیں ہیں یا کنا بیہ کے حق میں شوہر مسلمان پر مستحق  
 نہیں ہیں جیسے انھیں بالاتفاق مہر المثل واجب ہوتا ہے اسی طرح خدمت میں بھی مہر المثل واجب ہوا۔ اگر کو کہ خدمت تو کو کر  
 کرنے میں قیمت دار ہو جاتی ہے بخلاف شراب و سور کے جو اب یہ کہ اس موقع میں دونوں برابر ہیں۔ و ہذا لان تقوہما  
 بالعقار للضرورة۔ اور یہ اسوجہ سے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا بذریعہ عقد جاریہ کے بوجہ ضرورت کے ہے۔ یعنی لوگوں  
 کی ضرورت کی وجہ سے ہے اور دراصل وہ مال نہیں۔ فاذا لم یجب تسلیم فی العقد لاطہر تقوہ۔ وجوب عقد نکاح میں اس  
 غیر مال چیز یعنی خدمت کا سہر کرنا لازم نہوا (بوجہ تناقض کے) تو اسکا قیمتی ہو جانا ظاہر نہوگا۔ فیبقی الحکم علی الاصل و ہو مہر المثل  
 تو حکم اپنے اصل پر باقی رہیگا اور وہ مہر المثل ہے۔ یعنی جب عقد نکاح میں بالاتفاق شوہر خدمت نہیں کر سکتا اور ضرورت اجارہ  
 مستحق نہیں اور اصلی حکم نکاح یہ کہ مال عوض ہو پس واجب مہر المثل ہوا پھر جبکہ خدمت شوہر آزاد بوجہ تناقض کے مال نہیں ہوتی  
 تو افادہ فرمایا کہ کسی دوسرے آزاد کی خدمت پر علی الصبح جائز ہے پھر اگر اسنے اجازت نذی یا خدمت بے پردگی وغیرہ کی ہو تو عورت کو  
 اس آزاد کی قیمت خدمت یلگی سورنہ عین خدمت یلگی کافی الفسخ۔ اصل یہ پھڑری کہ جب تسمیہ صحیح و سقر ہو جاوے جو کچھ تسمیہ میں  
 سہمی ہوا وہی یلگی لیکن اگر دس درم سے کم ہو تو دس پورے کر دیے جاویں گے۔ اگر اموال اعیان کے منافع پر نکاح کیا شدت کی سکو  
 یا اپنے غلام کی خدمت یا یہ کہ عورت اس زمین میں زراعت کر لے اور مانند اسکے پس اگر مدت معلومہ تک سہمت لینا پھر اس تسمیہ  
 صحیح ہے کافی البدایع وغیرہ۔ فان تزوجھا علی الف۔ اور اگر مرد نے عورت سے عقد کیا ہزار پرف۔ خواہ درم ہوں یا دینا ہو

خواہ آنکھوں کے رو برو ہوں یا شوہر نے اپنے ذمہ لیے ہوں۔ فقہ فقہتھا۔ پھر عورت نے انکو وصول کر لیا۔ وہ ہتھیالہ۔ اور عورت نے ہزار کو اپنے شوہر کو ہیہ کر دیا۔ یعنی یہ قبضہ کر دیا اور مہنوز دخول یا خلوت صحیح نہیں ہوئی۔ غم طلقاً قبل الدخول بہا۔ پھر شوہر نے اس عورت کو قبل دخول کے طلاق دیدی۔ عورت کے لیے صرف نصف مہر کا استحقاق ہوا حالانکہ وہ پورا وصول کر چکی۔ تو۔ رجع علیہا خمس مائتہ۔ شوہر اس عورت سے پانچ سو درم واپس لے گا۔ فت۔ قول مالک و ایک روایت احمد بن کچھ واپس نہ لے گا اور ابو حنیفہ و شافعی جرنے کہا کہ نصف مہر واپس لے۔ غ۔ اگر وہم ہو کہ عورت نے وہی تو ہیہ بن دیے ہیں پس شوہر نے جو دیا تھا واپس آگیا۔ جواب نہیں۔ لانه لم یصل الیہ بالہبۃ عین مایستوجبہ۔ کیونکہ شوہر کو ہیہ کے ذریعہ سے وہی یعنی نہیں پہنچے جو اس پر واجب ہوئے تھے۔ کوئی گھوڑا یا اسباب معین ہوتا تو وہی ہیہ میں مانتا معلوم ہوتا اور روپیہ اشرفی میں نہیں ہوگا۔ لان الدرہم والذنایر لا تعینان فی العقود والفسوخ۔ کیونکہ درم و دینار عقد و فسخ میں متعین نہیں ہوتے۔ فت۔ اگرچہ عورت کے کہ میں وہی دیتی ہوں جو تجھے وصول کیے چنانچہ مثلاً زید نے بکر سے ایک صندوق خریدا پانچ روپیہ کو اور پچاس ہاتھ میں ہیں پس چاہے ہی دیدے یا دوسرے پانچ دیدے پھر اگر بعد قبضہ کے دو وزن نے باہمی رضامندی سے بیع کا اقالہ کر لیا تو زید پر تو وہی صندوق پھیرنا لازم ہوگا۔ بکر چاہے بعینہ وہ پانچ جو زید کے ہاتھ سے لیے تھے دیدے یا دوسرے پانچ روپیہ دیدے تو معلوم ہوگا کہ روپیہ و اشرفی نہ عقد میں متعین ہوئے اور نہ فسخ میں متعین ہوئے اور جب یہ دو وزن متعین نہیں ہوئے تو مسئلہ مذکور میں زوجہ نے شوہر کو ہزار مہر کیے اگرچہ درحقیقت جو شوہر کے ہاتھ سے لیے تھے وہی دیدے ہوں لیکن جب تعین نہیں ہوتا تو گویا دوسرے ہزار درم دیے ہیں۔ بالجلد درم دینار تو خود متعین نہیں اور نہ معین کرنے سے متعین ہوں اور دیگا اموال میں یا تو گھیروں وغیرہ کیلی و زنی چیز ہوگی یا اسباب ہوگا اور ہر ایک معین وغیرہ معین ہو سکتی ہو اور کیلی یا وزنی معین یکہ مثلاً گھیروں اور غیر معین یکہ روپیہ کے دس گھیروں ٹکڑے جو بائع کے ذمہ ہیں وہ بائع کے مطابق ادا کرے اور اسباب معین یہ گھوڑا یا تخت وغیرہ اور غیر معین کی مثال گھیروں اور درجہ کا غلام یا گھوڑا۔ جب یہ معلوم ہوا تو مسئلہ مذکورہ میں شوہر پانچ سو درم واپس لے گا کہ درم متعین نہیں ہوتے تاکہ لازم آوے کہ شوہر نے ہیہ میں وہی درم واپس پائے جو مہر میں دیدے تھے۔ وکذا اذا کان المہر کیلاً او موزوناً آخر فی الذمۃ۔ اور یوں ہی جب مہر کوئی کیلی یا وزنی چیز دوسری ہو جو ذمہ لی گئی ہو فت۔ مثلاً زید نے بندہ سے پچاس من کھاد کے کھڑے مرغہ گھوڑوں پر نکاح کیا پھر مہر کے گھوڑوں دے پھر عورت نے پچاس من زید کو ہیہ کیے پھر قبل دخول کے زید نے طلاق دی تو زید اس سے پچاس من واپس لے سکتا کیونکہ یہ مہر کے گھوڑوں بھی ہنز لہ درم و دینار کے ہیں۔ لعدم تعینہا۔ بوجہ اس چیز کے معین نہ ہونے کے فت۔ حتی کہ گھوڑوں یا کیلی اور چیز اپنے ذمہ نہیں بلکہ سانسے اشارہ سے معین کر دیے ہوں تو معین ہو جائیگے۔ چنانچہ اگر عورت نے وہی ہیہ کر دیے تو شوہر نے اپنا مال واپس پایا اب طلاق مذکور میں نصف مہر نہیں لے سکتا کیونکہ وہ عورت کے پاس باقی نہیں آسکتا کہ مہر تو خاص معین تھا وہ خود شوہر کے پاس ذریعہ ہیہ کے آگیا اور غیر معین مہر میں یہ لازم نہیں آتا لہذا جب مہر درم و دینار ہوں خواہ معین کرے یا نہ کرے یا مہر کوئی کیلی و وزنی غیر معین ہو تو ہیہ سے بعینہ اسکا واپس آنا لازم نہیں پس عورت سے اپنے دیے ہونے کے مثل سے نصف مہر لے لے گا۔ یہ امرت کہ عورت نے مہر سب وصول کر لیا ہو۔ ننان لم تقبض الالف حتی وہتھیالہ۔ پس اگر یہ صورت ہو کہ عورت نے ہزار مہر پر قبضہ کیا حتی کہ مہر مذکور شوہر کو ہیہ کر دیا۔ فت۔ اور یوں مہر وغیرہ جیسے آتا ہو۔ دن قبضہ کے اسکو ہیہ کرنا صحیح ہو تو ہیہ پورا ہو گیا۔ غم طلقاً قبل الدخول بہا۔ پھر شوہر نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے اسکا طلاق دیدی۔ فت۔ عورت کا حق نصف مہر ہوا اور وہ پورا نہ بدلے لیے یہ برکتی اور معنی یہ کہ برکتی تو اسکا کچھ حق نہیں رہا اور شوہر نے بھی کچھ دیا نہیں جسکو واپس لینے کا ستمی ہو لہذا۔ لم یرجع واحدینھا علی صاحبہ بشئ۔ خود شوہر مہر میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے گا۔ فی قولہم جمیعاً۔ یہ حکم بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کے قول میں ہے۔ فت۔ اور یہ بخشان ہے۔ فی القیاس رجع الیہا نصف المصدق و ہو قول زفر رحم۔ اور قیاس میں یہ کہ

شوہر نصف مہر عورت سے واپس لے اور یہی زفرح کا قول ہے۔ لہذا سلم المہر لہ بالابراہ۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ شوہر کو مہر جو بری کیے جانے کے مسلم رہا ف یعنی عورت کا قبل وصول کرنے کے ہیہ کرنا معنی بری کرنا ہوا تو اس بری کرنے سے مہر دینے سے اسکا ذمہ بری ہوا تو مہر اسکے ملک میں سالم رہا اور عورت کے حق میں یہ ہیہ کرنا وصول پانے کو ثابت کرتا ہے لیکن طلاق قبل دخول نے ثابت کیا کہ عورت کا حق صرف نصف مہر جو حالانکہ اسنے کل وصول کر لیا۔ قلاتر او علیما سیحہ بالطلاق قبل الدخول۔ تو عورت اس سے بری ہوگی جسکا شوہر مستحق ہوا جو طلاق قبل دخول کے ف یعنی نصف مہر کا۔ واضح ہے کہ ہمارے نزدیک جو روخاوند میں جو ہیہ ہوتا ہے وہ لازمی ہوتا ہے حتیٰ کہ اول مسئلہ میں عورت کو نہیں اختیار ہے کہ اپنا ہیہ پھر لے اور دوسرے مسئلہ میں بری کرنا مستحق ہوا تو اس سے کسی کو رجوع جائز نہیں بنا برآں کہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا قاضیہ۔ بالجلہ قیاس اسکو مستحق ہوا کہ شوہر کو عورت سے نصف مہر لینے کا حق ہے اور استحسان اسکو مستحق نہیں۔ وجہ الاستحسان انہ وصل الیہ عین ما یستحقہ بالطلاق قبل الدخول و ہو برارۃ ذمتہ عن نصف المہر وجہ استحسان یہ ہے کہ شوہر کو بعینہ وہ پہنچ گیا جسکا وہ طلاق قبل دخول کے سبب سے مستحق ہوا تھا اور وہ نصف مہر سے اسکا ذمہ بری ہونا ف یعنی عورت کے کل دین مہر سے بری کرنے کے سبب سے شوہر نصف مہر حق عورت سے بری ہوا اور دوسرے نصف سے بھی بری ہوا جو بعد کو طلاق قبل دخول سے خود شوہر کا حق ثابت ہوا صحت اتنا فرق ہے کہ عورت کے واپس دینے کے سبب سے پہنچنا چاہیے تھا وہ عورت کے بری کرنے کے سبب سے پہنچنا لیکن جو مطلوب ہے وہ بہر حال پہنچ گیا تو یہی مقصود ہے۔ ولایالی باختلاف السبب عند حصول المقصود۔ اور مقصود حاصل ہونے کے وقت کچھ سبب مختلف ہونے کی پروا نہ کیجا لیکن ف مترجم کی تقریر سے اول مسئلہ ہیہ اور دوسرے اس مسئلہ ہیہ میں فرق کی وجہ بھی ظاہر ہوگئی کہ اول میں قبضہ ہزار کے بعد عورت نے ہزار ہیہ کی توبہ تین مکن نہیں کہ وہی ہزار میں جو وصول کیے کیونکہ درم دینا۔ تو تین ہونے نہیں پس سبب دیکھا جاوے اور سبب مختلف ہے کیونکہ مہر میں دیے حتیٰ کہ اگر یہ مسئلہ ہوتا کہ عورت نے کل مہر وصول کیا پھر وصول نسخ کر کے نصف پھر دیا اور نصف حصول قائم رکھا تو بعد طلاق قبل دخول کے مرد کو کچھ اختیار نہوتا۔ کیونکہ بعینہ وہی حق پہنچ گیا اور دوسرے مسئلہ میں کل دین مہر سے بری کیا تو یہی کہ نصف مہر سے اور نصف مہر دیگر سے بری کیا تو عین مہر ہی شوہر پاس رہا جس سے وہ بری ہو گیا پس بعد طلاق قبل دخول کے ثابت ہوا کہ مہر کے دونوں نصف بعینہ شوہر پاس ہیں ان میں سے ایک نصف عورت کا حق ہے جس سے وہ بری کر چکی اور دوسرا نصف خود شوہر ہی کا حق ہے کہ اس سے عورت کا بری کرنا لغو ہو گیا یہ توضیح کافی قابل فہم و حفظ ہے واللہ تعالیٰ الموفق۔ ولو قبضت خمس ما تہتم و مہبت الاربع کلہا المقبوض وغیرہ۔ اور اگر عورت نے (ہزار سے) پانچ سو درم وصول کر لیے یعنی نصف مہر پھر شوہر کو یہ مقبوضہ اور باقی غیر مقبوضہ کل ہزار ہیہ کر لیے حتیٰ کہ مقبوضہ کا تو ہیہ ہوا اور غیر مقبوضہ کا ہیہ یعنی بری کرنا ہوا۔ او و مہبت الباقی۔ یا عورت نے صرف باقی ہیہ کیا است یعنی نصف مہر جو باقی تھا وہ ہیہ کیا معنی بری کیا اور ہزار دخول نہیں ہوا۔ ثم طلقها قبل الدخول بہا۔ پھر مرد نے قبل دخول کے اسکو طلاق دیدی۔ لم يرجع واحد منهما علی صاحبہ بشئ۔ تو بھی شوہر جو روہن سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ عندہ ابی حنیفہ رحم۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالایرجع علیہا منصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر اس سے مقبوضہ کا نصف واپس لے بقیاس بعض کے کل کے ساتھ ف یعنی کل ہزار درم قبضہ کر کے ہیہ کرنے میں حکم گوارا کہ اسکا نصف واپس لے سکتا ہے تو نصف قبضہ کر کے ہیہ کرنے میں اسکا نصف واپس لے۔ اور مجید یہ ہے کہ نصف مقبوضہ کو مع غیر مقبوضہ کے ہیہ کیا تو غیر مقبوضہ اگر بری کرنا ٹھہرا تو مقبوضہ عین مہر اور یہ پانچ سو درم ستین ہونے پھر بعد طلاق کے ایک نصف کو تمام حق شوہر ٹھہرا بغیر دلیل کے صرف نصف ہو سکتا ہے تو نصف کا نصف واپس لے سکتا ہے۔ ولان ہیہ البعض حافی الحق باصل العقدہ اور اس دلیل سے بھی کہ بعض کو ہیہ کرنا مہر گھٹانے میں شمار ہے تو یہ اصل عقدہ سے ملحق ہوگا ف جیسے بیع میں ہر کہ شے گھٹانا اور بڑھانا اصل عقدہ



سے لجا تاہر یعنی گویا اصل ثمن اسقدر مٹھا رہا بعد گھٹانے کے باقی رہا تو یہاں گویا ہر پانچ سو درم بندھا اور یہ مقدار عورت نے وصول کر کے مہر کی اور چونکہ درم متعین نہیں ہوتے تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ شوہر کو وہی درم پہنچے جو اسنے بطریق ادا سے دین مہر دیے تھے پھر جب قبل الدخول طلاق ہوئی تو کل ہر پانچ سو درم میں سے صرف عورت کے قبضہ میں نصف رہنا چاہیے اور اسکا نصف وہ شوہر کو واپس دے۔ ولابی حنیفۃ ان مقصود الزوج حاصل وہو سلامۃ نصف الصداق بلا عوض۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا مقصود حاصل ہو گیا یعنی آدھا مہر بغیر عوض کے اس کے پاس سالم رہنا ف اسلئے کہ عورت نے صرف آدھا وصول کیا اور باقی سے بری کیا ہے تو یہ نصف خواہ خواہ اس کے پاس سالم رہا خواہ عورت نے مقبوضہ مہر کیا ہو کیا ہو فلا یتوجب الرجوع عند الطلاق۔ تو طلاق کے وقت وہ زوجہ سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہے۔ کیونکہ قبل دخول طلاق میں اصلی حکم تو یہی کہ شوہر کے لئے کل مہر میں سے آدھا سالم رہے۔ یہ وہاں حاصل ہے۔ اور گھٹانے کی دلیل صاحبین کی ٹھیک نہیں ہے۔ والخط لا یتحقق اصل العقد فی النکاح۔ اور عقد نکاح میں گھٹانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا۔ الا تری ان الزیادۃ فیہ لا یتحقق حتی لا ینتصف۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ مہر میں بڑھانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا حتی کہ زیادتی کا وہیاد نہیں ہوتا۔ یعنی اگر پانچ سو درم مہر بندھا پھر شوہر نے پانچ سو درم دیگر بڑھا دیے حتی کہ ہزار ہو گئے پھر قبل دخول کے طلاق دیدی تو عورت نصف مہر کی مستحق ہوئی پس پانچ سو درم کا نصف پاویگی اور زیادتی مذکورہ اصل کے ساتھ لاحق نہ کی جائیگی۔ یہی حال کمی کا ہے۔ ہاں اگر دخول کے بعد طلاق دیتا تو عورت کو کل مہر ملتا اسوقت اصل سے زیادتی کے متاکہ جو کل ہزار درم ملتے چنانچہ مسئلہ گزر چکا۔ ولو کانت وہبت اقل من النصف وقبضت الباقی۔ اور اگر ایسا ہو کہ عورت نے نصف سے کم مہر کیا اور باقی وصول کر لیا ہوت۔ مثلاً بارہ سو مہر میں سے نو سو وصول اور تین سو مہر کے پھر قبل دخول کے طلاق دی۔ فغندہ يرجع علیہا الی تمام النصف۔ تو امام رحمہ کے نزدیک عورت سے نصف کی تمامی تک واپس لیکاف چنانچہ مثال مذکور تین سو مہر پائے باقی تین سو دیگر واپس لیکر چھ سو یعنی نصف پورے کرے گا۔ وغندہ ہما نصف المقبوض۔ اور صاحبین کے نزدیک مقبوضہ کا نصف واپس لیکاف چنانچہ مثال مذکور میں چار سو پچاس واپس لیکاف۔ یہ صورتیں صرف درم یا دینار یا غیر معین کیلی ووزنی چیز کے مہر ہونے میں ہیں۔ ولو کان تزوجا علی عرض۔ اور اگر اسنے نکاح کیا عورت سے کسی عرض ف یعنی اسباب معین پر مثل تخت و مکان وغیرہ کے۔ فقبضت اولم تقبض فوہبت لم تم طلقھا قبل الدخول بہا لم يرجع علیہا بشئ۔ پس عورت نے اسکو قبضہ میں لیا یا نہیں لیا پھر اس عرض معین کو شوہر کو مہر کر دیا پھر شوہر نے قبل دخول کے اسکو طلاق دیدی تو عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ وفی القیاس وہو قول زفر رجع علیہا بنصف قیمتہ۔ اور زفر رحمہ نے قیاس کو اختیار کیا وہ یہ ہے کہ شوہر اس سے عرض کی نصف قیمت واپس لے۔ لان الواجب فیہ رد نصف عین المہر علی مام تقریرہ۔ کیونکہ واجب اسی صورت میں عین مہر کا آدھا واپس کرنا بنا براس تقریر کے جو گزر چکی۔ ف کہ شوہر پاس یہ عرض عین اس کے بری کرنے سے رہا اور عورت پاس وصول کیا ہوا نصف شوہر کا استحقاق ہے وہ اس سے بری نہیں ہوئی لیکن ہمارے ائمہ نے یہ قیاس چھوڑ کر استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان ان حقہ عند الطلاق سلامۃ نصف المقبوض من جہتہا وجہ استحسان یہ کہ طلاق کے وقت شوہر کا حق یہ کہ جو کچھ عورت کی طرف سے قبضہ میں آیا اسکا نصف شوہر کے پاس سالم رہتا۔ وقد وصل الیہ۔ اور حال یہ کہ یہ نصف شوہر کو پہنچ گیا ف خواہ عورت کے پھرنے سے پہنچنا یا مہر کرنے سے پہنچ گیا کچھ سبب مختلف ہونے کا لحاظ نہو گا جبکہ عورت ہی کی طرف سے قبضہ میں آیا بخلاف اس کے جبکہ عورت نے کسی غیر کو مہر کیا اور غیر نے اس کے شوہر کو مہر کیا ہو تو بالاتفاق عورت سے نصف واپس لے کیونکہ اختلاف سبب کا لحاظ اسوقت نہیں کہ عورت ہی کی طرف سے یہ مال معین واپس لا ہے۔ ولہذا لم یکن لما وقع شئ آخر مکاتہ۔ اور اسی جہت سے عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بجائے اس معین

کے دوسری چیز بجز دس ف۔ کیونکہ یہ چیز تین میں سے کسی کا نصف پھر لگی بخلات درم و دینار کے کہ اگر ہزار وصول کر لیے پھر طلاق قبل  
دخول دی تو خواہ شوہر کے ہاتھ سے مقبوضہ کا نصف دینے سے بائیں سے کوئی دوسرا ہونے یا پنج سو درم دیکھیں جس جب عرض میں  
کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو بعینہ اسی کا نصف دینا لازم ہے وہ نصف شوہر یا بائیں آگیا۔ بخلات ما اذا كان المهر دینا۔ بخلات اسکے  
اگر مہر مال دین ہو تو ف۔ یعنی درم دینار ہوتے یا کوئی لگیل و زنی چیز بدون اشارہ کے صرف وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لی ہو کہ اسکا  
نصف شوہر و بائیں لے سکتا ہے۔ و بخلات ما اذا باعت من زوجها و بخلات اسکے اگر عورت نے یہ عرض میں شوہر کے ہاتھ  
فروخت کیا ہو تو۔ ہمہ میں نہ دیا ہو تو شوہر نصف کی قیمت و بائیں لگا بالاتفاق۔ لانه وصل الیہ مبدل۔ کیونکہ یہ ال میں  
شوہر کو دامون کے بدلے دے دے عورت کی طرف سے بلا عوض نہیں ملے گی۔ پھر یہ مسوقت تھا کہ عرض میں ہو۔ ولو تزوجها  
على حیوان او عرض فی الذمۃ فکذا لک الجواب۔ اور اگر عورت سے کسی حیوان یا عرض غیر میں پر اپنے ذمہ رکھ کر نکاح کیا ہو  
تو بھی حکم یہی ہے عورت جو عرض میں کی صورت میں بیان ہوا۔ لان المقبوض متعین فی الرد۔ کیونکہ جب قبضہ ہوا وہ وہی میں  
متعین ہے ف۔ یعنی ابتداء عقد میں اگرچہ وہ چیز اپنے ذمہ لی تھی مگر جب عورت نے وہ بطور مہر کے پھر دی یا قبضہ کر کے پھر دی  
تو بھی میں ہو گئی کیونکہ قبضہ و فروغ میں چیز کو مقتضی ہے اگرچہ آنکھوں سے متعین نہ ہو۔ و هذا لان الجمایۃ نکاحات فی النکاح  
فاذا عین یسیر کان التسمیۃ وقت علیہ۔ اور یہ وہی میں متعین ہو جانا اس واسطے کہ نکاح میں جموں ہونا برداشت  
کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا عرض میں کیا گیا تو ایسا ہو گیا کہ گویا اسی پر تسمیہ مہر واقع ہوا تھا۔ پھر واضح ہو کہ اپنے ذمہ  
حیوان یا کسی عرض کو لینا بھی صحیح ہے کہ حیوان کے جنس مثلاً گھوڑا یا اونٹ وغیرہ بیان کر دے اور عرض میں مثلاً کہ گدھا کہ کا  
تو دیا ایک تھان یعنی اس طرح جنس دفع وغیرہ بیان کر دے کہ اس میں سے اوسط درجہ کا حکم ہو سکے پھر جس جائز یا تھان کو دیا وہی گویا  
وقت تسمیہ کے میں ہوا تھا۔ م۔ ع۔ و اذا تزوجها علی الف علی ان لا یخرجها من البلدۃ او علی ان لا یتزوج علیہا  
اخری فان وفی بالشرط فلها المسمی۔ اور اگر عورت سے ہزار پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت کو اس شہر سے باہر نہیں لے جائیگا  
یا اس شرط سے کہ اسکے اوپر دوسری عورت نہیں بیاہ لائیگا پس اگر یہ شرط پوری کی تو عورت کو قدر مسمی لے لے گی۔ یعنی ہزار درم جو کچھ  
ٹھہرے ہوں۔ لانه صلح مہر او قدم رضا ہا ہے۔ کیونکہ یہ مقدار مہر ہو سکتی ہے اور اسکے ساتھ عورت کی رضامندی پوری ہو چکی ہے  
بخلات اسکے جب مہر ہونے کی شرط ہو کہ پورا مہر مثل لے لے گا یا اس سے کم ہو کہ اس پر اس کے جائز ہو۔ پھر حکم مذکور ہو فاسے شرط ہے۔ و  
ان تزوج علیہا اخری او اخر جہا فلها مہر مثلہا۔ اور اگر (شرط پوری نہ کی مثلاً) اس عورت پر دوسری بیاہ لایا یا عورت کو اسکے  
شہر سے باہر لے گیا تو عورت کے لیے اسکا مہر مثل ہوگا۔ لانه سمی مالہا فیہ نفع فعند قوائیم تعدم رضا بالالاف فیکمل مہر مثلہا  
کیونکہ اسنے ایسی چیز بیان کی تھی جس میں عورت کا نفع تھا تو اسے کم ہونے کے وقت ہزار کے ساتھ عورت کی رضامندی کم ہو گئی تو عورت  
کا مہر مثل پورا کر دیا جائیگا۔ کما فی التسمیۃ الکرامۃ والہدیۃ مع الالاف۔ جیسے ہزار کے ساتھ کرامت وہ یہ کہ تسمیہ کرنے میں ہوتا ہے  
ف۔ مثلاً کما کہ میں نے تجھے ہزار درم پر اور اسکے ساتھ میں جبری ہز گرداشت کر دیا یا تجھے بہ بھی دو لگا پس اگر اسکو وفا کرے  
تو عورت کے لیے مہر مثل ہوتا ہے کیونکہ وہ ہزار درم پر اس امر مرغوب کے ساتھ راضی ہوئی تھی اور جب یہ امر نہوا تو مہر مثل پورا لے لے گا  
یون ہی بیان ہے۔ ولو تزوجها علی الف ان اقام بہا و علی الفین ان اخر جہا فان اقام بہا فلها الالاف وان  
اخر جہا فلها مہر مثل لا یزاد علی الفین ولا ینقص عن الالاف۔ اور اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر اس عورت کو لیکر  
اسی شہر میں اقامت کرے تو ہزار درم مہر اور اگر اسکو باہر لے جائے تو دو ہزار درم مہر ہو پس اگر اسکو نیکر شہر میں اقامت کی تو عورت  
لے لے گا مہر ہزار درم ہوگا اور اگر اسکو باہر لے گیا تو عورت کو مہر مثل لے لے گا جو دو ہزار درم سے زائد نہ ہوگا اور ایک ہزار سے کم نہ ہوگا۔ ف۔  
پس اگر مہر مثل تو سو درم یا کم ہو تو ہزار پر لے لے گا اور اگر ہزار سے زائد نہ ہوگا تو وہی لے لے گا دو ہزار تک پھر اگر

دو ہزار سے بھی زائد ہو تو صرف دو ہزار لینگے زائد نہیں۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک حکم ہوتے کہ  
 شرط اول جائز اور شرط دوم فاسد ہے۔ و قال الشرحان جميعا جائز ان حتی کان لہا الالف ان اقام بہا والالشان  
 ان اخرہا۔ اور صاحبین نے کہ اگر شرطین دونوں جائز ہیں حتیٰ کہ اگر شہر میں عورت کے ساتھ اقامت کرے تو عورت کے واسطے  
 ایک ہزار اور اگر عورت کو باہر لجاوے تو اس کے لیے دو ہزار ہونگے۔ و قال زفر الشرحان جميعا فاسدان و لیکن لہا مہر مثلہا  
 لا ینقص من الالف ولا ینزد علی الثمین۔ اور زفر رحمہ (مالک وشافعی رحمہ) نے کہا کہ شرطین دونوں فاسد ہیں (خواہ باہر  
 لجاوے یا نہیں) اور عورت کے واسطے اس کا مہر مثل ہو گا جو ہزار سے کم نہ کیا جائیگا اور دو ہزار سے بڑھایا نہیں جائیگا۔ و اصل للشافعی  
 فی الاجارات فی قولہ ان خطۃ الیوم فلک درہم وان خطۃ غد افلک نصف درہم و بنیمینا فیہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور  
 اس مسئلہ کی اصل نو اجارات میں ہے جہاں فرمایا کہ اگر درزی سے کہا کہ اگر تو نے اس کو سی دیا آج کے روز تو تیرے واسطے ایک درہم ہے اور  
 اگر تو نے سی دیا اس کو کل کے روز تو تیرے لیے نصف درہم ہے اور غفر بیہم اس کو کتاب الاجارات میں بیان کر چکے انشاء اللہ تعالیٰ و  
 اور اس سے ہر ایک کی دلیل واضح ہوگی۔ واضح ہو کہ اگر نکل کیا اس شرط پر کہ اگر بد شکل ہو تو ہزار درہم ہیں اور اگر خوبصورت ہو تو  
 درہم ہیں تو بالاتفاق دونوں شرطیں صحیح ہیں یہی قول صحیح ہے کیونکہ اس میں مجہول ہونے میں کمی ہے بخلاف اسکے اگر کہا کہ فیہ ہو تو ایک  
 ہزار درہم اور بیکر ہو تو دو ہزار درہم ہیں پس اگر شبہ ہو تو ہزار درہم ہیں ورنہ مہر مثل ہو گا جو ہزار سے کم نہیں اور دو ہزار سے زیادہ نہ ہو گا۔  
 کما فی الفتح۔ و لوتقر وجہا علی ہذا العبدہ و علی ہذا العبدہ اور اگر عورت سے نکاح کیا اس غلام یا اس غلام پرست یعنی مہر بہ غلام  
 یا وہ غلام ہو۔ فاذا احدهما او کس والاخر ارفع۔ پھر نکاح کہ دونوں غلاموں میں سے ایک گھٹیا اور دوسرا بڑھیا ہو۔ فان کان مہر  
 مثلہا اقل من او کسہما فلہا الاوکس۔ پس اگر عورت کا مہر مثل ان دونوں میں سے گھٹیا سے بھی کم ہو تو عورت کے واسطے گھٹیا  
 غلام ہو گا۔ وان کان اکثر من ارفعہما فلہا الارتفاع۔ اور اگر مہر مثل دونوں میں سے بڑھیا سے بھی زائد ہو تو عورت کے واسطے  
 بڑھیا غلام ہو گا۔ وان کان مینہما فلہا مہر مثلہا۔ اور اگر مہر مثل ان دونوں کے بیچ میں ہو تو عورت کے لیے مہر مثل ہو گا۔ و ہذا عند  
 ابی حنیفہ رحمہ و قال لہا الاوکس فی ذلک کلمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے واسطے ان سب  
 صورتوں میں گھٹیا غلام ہو گا۔ فان طلقتہا قبل الدخول بہا فلہا نصف الاوکس فی ذلک کلمہ بالاجماع۔ پھر اگر دخل سے پہلے  
 عورت کو طلاق دیدے تو ان سب صورتوں میں بالاجماع عورت کے واسطے گھٹیا غلام کا نصف ہو گا۔ لہذا ان المصنفین اے  
 ہر مثل لتعذر ایجاب الیسمی وقد امكن ایجاب الاوکس اذ الاقل متیقن۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مہر مثل کی طرف جائز ہے  
 سے ہوتا ہے کہ مہر بیان ہوا وہ لازم کرنا ممکن نہوا اور بیان گھٹیا کو لازم کرنا ممکن ہے اس واسطے کہ کمتر مقدار تو یقین ہو چکی۔ و صار کلام  
 والاعتاق علی مال۔ اور یہ مانند خلع اور مال پر آزاد کرنے کے ہو گیا۔ چنانچہ اگر کہا کہ میں نے خلع دیا اس غلام یا اس غلام پر  
 یا غلام سے کہا کہ میں نے تجھے اس غلام یا اس غلام پر آزاد کیا تو ہر ایک میں جو کمتر ہے اس خلع یا اعتاق واقع ہو گا۔ یہی اس مقام پر  
 ہونا چاہیے۔ و لا بی حنیفہ رحمہ ان الموجب الاصلی مہر مثل اذ ہو الا عدل۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ اصل جو چیز  
 واجب ہو وہ مہر مثل ہے کیونکہ مہر مثل سب سے زیادہ انصاف ہوتے ہیں ہر نکاح میں اصل مہر مثل ہے۔ والعدول عنہ عند حجتہ  
 التسمیۃ۔ اور مہر مثل سے عدول کرنا بروقت تسمیہ صحیح ہونے کے ہوتا ہے۔ وقد فسدت لمکان الیچانۃ۔ حالانکہ بیان جہالت پس  
 ہو جانے سے تسمیہ فاسد ہو چکا۔ پس مہر مثل سے عدل جائز نہ ہو گا۔ بخلاف الخلع والاعتاق لانه لا موجب لہ فی البطلان  
 بخلاف خلع واعتاق کے کیونکہ ان دونوں میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوا ہے۔ یعنی شرع نے خلع یا اعتاق کے  
 عوض میں مال لازم نہیں کیا ہے حتیٰ کہ اگر بغیر مال کے خلع دیا یا آزاد کیا تو صحیح ہے بخلاف نکاح کے اگر بغیر مال نکاح کیا ہو تو مہر مثل ضرور  
 واجب ہے پس ثابت ہو کہ نکاح میں مہر مثل بیان لازم ہو گا۔ لا ان مہر مثل اذا کان اکثر من الارباع۔ لیکن بات یہ ہے کہ

جب بڑھیا غلام سے مہر مثل زائد ہو تو صرف بڑھیا غلام کا حکم ہوا۔ فالمرأة رضیت بالخط۔ کیونکہ عورت اپنے حق میں کمی برائی ہو چکی تو کیونکہ سب سے بڑھکر وہ اس بڑھیا غلام پر راضی ہو گئی ہو گی یا اسے مہر مثل سے گنہوار ہوا۔ وال کان انقص من الاوتار اور اگر مہر مثل گھٹیا غلام سے بھی کم ہو تو مہر مثل نہیں بلکہ گھٹیا غلام کا حکم ہوا۔ فالزوج رضی بالزيادة۔ کیونکہ شوہر زیادہ کر پر راضی ہو گیا تو باوجودیکہ مہر مثل اس سے کم تھا تو عورت کو بزیادتہ دینی دلائل جائیگی۔ والواجب فی الطلاق قبل الدخول فی مثله المتعہ۔ اور ایسی صورت میں قبل دخول طلاق دینے میں جو چیز واجب ہوتی ہو وہ متعہ ہوتی تو اصل حکم متعہ تھا لیکن یہ گھٹیا غلام کا نصف واجب کیا۔ والنصف الاوکس نیز علیہا فی العادة فوجب لاعترافہ بالزيادة۔ اور عادت کی راہ سے معلوم ہو کہ گھٹیا غلام کا نصف بہ نسبت متعہ کے زائد ہو گا تو بھی نصف واجب ہوا اور اس کے شوہر نے زیادتی کا اقرار کر لیا تو مہر مثل سے زائد غلام گھٹیا بیان کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو زیادتی اصل مہر پر ہو وہ طلاق قبل دخول کی صورت میں نصف نہیں ہوتی ہر بیس بیان جب مہر سہمی نہیں تو صرف متعہ واجب ہو اور زیادتی شوہر کے ذمہ لازم نہیں اگرچہ اعتراف کرے علاوہ برین مہر سہمی نہیں تو نصف کس چیز کا دلائل یا علاوہ برین مہر مثل کو اصل قرار دینا مشکل ہو اس واسطے کہ مہر مثل تو ایسی عورتوں کا مہر ہو جو ان کے عقد دن میں بندہ چکاپس جوتی برضا مندی ٹھہر چکا وہ اصل ہو اور اسی پر اس قوم کی عورتوں کا مہر مثل ہر پس مہر مثل فرع ہوا نہ اصل اور اگر فرع بعد مقرر ہونے کے اصل ٹھہرائی گئی تو کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ فلیطلب التعلیق۔ م۔ واذا تزوجها علی حیوان غیر موصوف صحیح التسمیۃ والہا الوسط منہ والزواج بخیر ان شاء اعطایا ذلک وانشاء اعطایا قیمۃ۔ اور اگر عورت سے ایک حیوان پر بدون بیان وصف کے نکاح کیا تو بیان مہر صحیح ہو اور عورت کے لیے اس حیوان سے اوسط درجہ کا ہو گا اور شوہر مختار ہے چاہے عورت کو کسی وسط حیوان سے یا اس کی قیمت دیدے تو یعنی عورت قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگی۔ قال رحمۃ اللہ تعالیٰ معنی ہذہ المسلمان لیسیمی جنس الحيوان دون الوصف بان تزوجها علی فرس او حمارا اذالم لیسیم الجنس بان تیزوجها علی وابتہ لا يجوز التسمیۃ وتجب مہر المثل نصف رحم نے فرمایا کہ اس مسئلہ کے سنی یہ ہیں کہ عورت سے جس حیوان پر نکاح کیا اس کی جنس بیان کر دی بدون وصف کے کہ اعلیٰ درجہ کا یا ادنیٰ درجہ کا یاں طور کہ عورت سے ایک گھوڑے یا گھمے کے عوض نکاح کیا ہو۔ اور اگر جنس ہی بیان نہ کی شاکہ عورت سے ایک جانور پر نکاح کیا تو اس بیان مہر نہیں جانور پر (اگرچہ نکاح صحیح ہو) اور مہر مثل واجب ہو گا۔ وقال الشافعی یجب مہر المثل فی الوجہین جمیعاً لان عنده مالاً یصلح ثمناً فی البیع لا یصلح مسمی اذ کل واحد منهما معا وضمتہ۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ دونوں صورتوں میں (خواہ جنس بیان کی یا نہ کی) مہر المثل واجب ہو گا کیونکہ شافعی رحم کے نزدیک جو چیز بیچ میں نہیں ہو سکتی وہ نکاح میں مہر سہمی نہیں ہو سکتی ہے کہ فن و مہر ہر ایک معاوضہ ہے۔ ولنا انہ معاوضۃ مال بغیر مال۔ اور ہمارے نزدیک عقد نکاح تو معاوضہ مالی بغیر مال ہے تو کیونکہ مال کے عوض عورت کی بفع ہے۔ فجعلاہ التزام المال ابتداء۔ پس ہمنے نکاح کو ابتداء مال کا التزام قرار دیا تو گویا اس نے اپنے اوپر کچھ مال کا التزام کر لیا پس ابتداء سے ہمنے نکاح کو یہی قرار دیا کہ نکاح اپنے اوپر مال کا لازم کر لینا ہوتا ہے۔ حتی لا یفسد باصل الکھولۃ۔ حتی کہ وہ اصل جہالت سے فاسد نہیں ہوتا۔ کالذیہ والا قاریہ۔ جیسے دیت اور اقرارات ہیں تو کیونکہ دیت ابتداء مال کا التزام ہے چنانچہ شارع نے تداونٹ دیت ٹھہرائے حالانکہ یہ بیان نہیں فرمایا کہ کس درجہ کے ادنیٰ زمین اور اسی طرح اقرار کیا کہ بھیر نزدیک مال ہے حالانکہ مال مجہول ہے پھر بھی اقرار بالاتفاق صحیح ہے اسی وجہ سے کہ یہ اقرار ابتداء سے مال کا التزام ہے پس مجبور کیا جائیگا کہ بی زبان سے اس مال کو بیان کرے پس اسی طرح ہمنے نکاح کو بھی ابتداء سے التزام مال ٹھہرایا۔ وشرطنا ان یموت المسمی بالوسط معلوم اور ہمنے شرط کیا کہ جو مہر سہمی ہو ایسا وہ مال ہو جس کا اوسط معلوم ہو تو حتی کہ غالی جائیداد کہنا درست نہیں ہے بلکہ وسط معلوم ہونا شرط ہے رعایتہ للجانین تاکہ عورت و مرد دونوں کی رعایت ہے تو مرد و مرد مت ایک چیز یا دینے کا مدعی ہو گا کہ وہ بھی جانور ہو اور عورت نفیس ہاتھی مانگیگی۔ اور جب ہمنے شرط کیا کہ ایسا مال جو کسا اوسط معلوم ہو تو اختلاف نہ ہو گا۔ وذلک عندا اعلام الجنس لانه لیشکل



الحجید والردی والوسط والوسط وخطبہا۔ اور یہ معلوم ہونا جنس سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہی کہونکہ وہ کعبہ وگے اور بیچ کے درجہ تک شامل ہی اور درمیانی درجہ کا دونوں سے حصہ رکھتا ہے۔ کیونکہ اعلیٰ سے گرا ہوا اور گسے سے بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ بخلاف جہاں کچھ نہر لائنہ واسطہ لاختلاف معافی الاجناس۔ برخلات جنس مجہول ہونے کے کیونکہ جنس میں کوئی واسطہ نہیں بوجہ معافی اجناس مختلف ہونے کے۔ یعنی اجناس تو بکثرت ہیں اور ہزاروں جنس کے جانور ہیں اور ہر ایک کی ذات و انکی اغراض و مقاصد مختلف ہیں تو ان میں کسی جنس کو وسط نہیں ٹھہرا سکتے ہیں کیونکہ واسطہ تو ایک ہی جنس میں ممکن ہے۔ پھر امام شافعی نے اسکو بیچ پر قیاس کیا۔ اسکو قیاس مع الفارق ٹھہرا لینے نکاح میں یہ بات جو ہمیں تجویز کی ممکن ہے۔ بخلاف البیوع لان بیعنا علی المضائقہ والماکستہ۔ برخلات بیع کے کہ بیع کی بنیاد تو تنگی و کجی پر ہے۔ ہر ایک بائع و مشتری اپنے مال کا دوسرے سے دریغ کرتا اور کچھ سببی راہ جاننا یا منظور نہیں کرتا۔ تو جب بیع معین نہ ہو تو واسطہ درجہ متعین نہیں کر سکتے۔ اما النکاح فمبنی علی المسامحۃ۔ اور ہر نکاح تو اسکی بنیاد پر ہی ہے۔ حتیٰ کہ مرد کبھی ایسی طرح دریغ نہیں کرتا اور آسانی کے ساتھ دیدنی پسند کرتا ہے پس بیع و نکاح میں فرق ہے۔ ہر ایک واسطہ جانور دینے یا قیمت دینے میں اختیار مرد کو دیا گیا ہے۔ واما تخییر لان الوسط لایعرف الا بالقیمۃ فصارت ہمسائی حق الایقاء۔ اور مرد کو اختیار اسی جہت سے کہ واسطہ کا پہچانا قیمت ہی کے ذریعہ سے ہو تو ادا کرنے میں قیمت اصل ٹھہری۔ یعنی اس راہ سے کہ واسطہ کی شناخت بذریعہ قیمت ہی قیمت اصل ہے۔ والبعید اصل تسمیۃ۔ اور غلام (یا جانور گھوڑا وغیرہ) باعتبار سہمی ہونے کے اصل ہی ہے۔ پس ایک راہ سے قیمت اصل اور ایک راہ سے غلام یا گھوڑا جو بیان ہوا وہ اصل ہے۔ فقہ حنفی میں ہوا۔ تو مردان دونوں میں برابر مختار ہوا۔ وان تزوجا علی ثوب غیر موصوف فلہما مہر المثل۔ اور اگر عورت کو ایک ایسے کپڑے کے عوض نکاح میں یا جبکہ وصف بیان نہیں ہوا ہے تو عورت کے واسطے مہر المثل ہے۔ اجماع ائمہ اربعہ۔ ۲۔ و معتاہ انہ ذکر الثوب ولم یزد علیہ۔ اور اس مسئلہ کے سنی یہ ہیں کہ اسنے صرف کپڑا ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔ یعنی ادنیٰ یا سونی یا ریشمی وغیرہ بیان نہیں کیا۔ ووجہ ان ہندہ جہاں انکس لان الشیاب اجناس۔ اور اسکی وجہ یہ کہ ایسی طرح مجہول ہونا تو جنس کا مجہول ہونا ٹھہرا کیونکہ کپڑے بہت اجناس ہیں۔ ولو سہمی جنسا بان ظلال ہر وی۔ اور اگر اسنے جنس بیان کی باین طور کہ کہا ہر وی۔ یعنی سونی تھان ہر نکاح یا ڈھاکہ کا سونی ڈور یہ۔ قلعہ التسمیۃ وخییر الزوج۔ تو تسمیۃ المہر صحیح ہے اور شوہر مختار ہوگا۔ چاہے اس جنس میں سے واسطہ دیا یا اسکی قیمت دیدے۔ لمایدیتا۔ دلیل اسکی جو ہم بیان کر چکے۔ وکذا اذا بان فی وصف الثوب۔ اور یوں ہی اگر تھان کے بیان وصف میں مبالغہ کیا ہو تو یعنی بڑے طور سے وصف بیان کر دیا ہو مثلاً بنارس کا جارتا مارہ گلبدن اعلیٰ ریشمی تھان ساٹھے چار گز کا اور عرض متعارف ہے غرض کہ مبالغہ کیا ہو گیا تو بھی شوہر مختار ہے چاہے یہ تھان دے یا قیمت سنی ظاہر الروایۃ لانہا نیست من ذوات الامثال۔ بحکم ظاہر الروایۃ کیونکہ کپڑا مثلی چیزوں میں سے نہیں ہے۔ نہ چنانچہ اگر تھان تلف کیا تو اسکا مثل نہیں بلکہ قیمت ہی دینی پڑتی ہے۔ پھر قیمت کا اتنا نہ اچھی گرائی واندازی پر ہوگا کوئی اندازہ دام کا معین نہیں ہے یہی صاحبین کا قول دہی پڑتی ہے۔ مع۔ وکذا اذا سہمی لکھلا او موزونا و سہمی جنسہ دون صفۃ۔ اور یوں ہی اگر مہر کا تسمیۃ کسی کیلی یا دنی چیز سے کیا اور اسکی جنس بیان کر دی ہو تو صفت کے۔ مثلاً گھون یا بچا وغیرہ صرف کعبے کو نہ یا واسطہ بیان کیے تو تسمیۃ صحیح ہے اور واسطہ پر واقع ہوگا پھر شوہر چاہے واسطہ دیدے یا قیمت دیدے۔ وان سہمی جنسہ وصفۃ لایخیر۔ اور اگر اس کیلی یا دنی لی جنس وصف بیان کر دی ہو تو شوہر کو اختیار ہے۔ لان الموصوف تنہا ثبت فی الذمۃ ثبوتاً صحیحاً کیونکہ کیلی یا دنی میں سے جو چیز وصف بیان کر دی جاتی ہے وہ صحیح ثبوت کے طور پر ذمہ ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ سب اسوقت کہ مقابلہ میں مل ذکر کیا ہو خواہ تسمیۃ صحیح ہو یا نہیں۔ موانع ان تزوج سہمی علی غیر اوختر غیر۔ اور اگر مسلمان نے شراب یا سورہ نکاح کیا تو مثلاً کسی ہندو یا نصرانیہ عورت سے حالانکہ اس عورت کے نزدیک شراب یا سورہ نکاح جائز نہ ہو مہر مثلاً نہ نکاح جائز ہے اور عورت کو اسکا مہر المثل یا سلطان شرط قبول انحر شرط فاسد فیصح

النکاح ویلقوا الشرط۔ کیونکہ شراب (یا سور) قبول کرنے کی شرط کرنا (مسلمان کے ذمہ) فاسد شرط ہے نہ نکاح صحیح نہ جایگا اور شرط لغو ہو جائیگی۔ کیونکہ نکاح ایسا عقد ہے جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا۔ بخلاف البیوع لائے بطل بالشرط و الفاسدہ۔ بخلاف بیع کے کہ وہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتی ہے نہ نکاح صحیح نہ ہوتا۔ لیکن لم تصح التسمیۃ لیکن جو مہربان ہوا وہ نہیں صحیح ہے۔ لہذا ان المسمیین بالمال فی حق المسلم۔ کیونکہ جو مہر سہمی ہوا (خمر و خنزیر) وہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہوتا۔ تو اسکا اپنے ذمہ قبول کرنا بھی صحیح نہیں ہے نہ نکاح مہر المثل۔ پس مہر المثل واجب ہوا۔ یہی یہ صورت کہ بیان تو مال ہوا اگر وہ مال نہیں نکلا پھر یا وہ شلی ہے یا قیمی ہے یا خبیثہ یا خانہ خبیثہ امرأۃ علی ذلک من التخل فاذا ہو خمر فلہا مہر مثلہا۔ پس اگر ایک عورت سے اس شکہ سرکہ پر نکاح کیا پھر دیکھا تو وہ شراب نکلی پس عورت کو اسکا مہر مثل ملیگا۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال لہما مثل وزرہ خلا۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے لیے اسی وزن بھر سرکہ ملیگا۔ وان تزوجہا علی ذلک البعد فاذا ہو خمر فبیم مہر المثل۔ اور اگر عورت سے اس غلام پر نکاح کیا پھر معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد ہے تو مہر المثل واجب ہوگا عند ابی حنیفہ و محمد وقال ابو یوسف تجب التیمۃ۔ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قیمت واجب ہوگی۔ و ابن طور کہ اگر یہ غلام ہو تو کیا قیمت ہوتی یا بطلہ شکہ سرکہ کے مسئلہ آزاد کے مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک فرق باختلاف ہے چنانچہ دلائل ذکر فرمائے۔ م۔ لابی یوسف انہ طہما مالا و عجز عن تسلیمہ فوجب قیمتہ او مثله ان کان من دوات الاشغال ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مرنے اسکو ایک مال کی طبع دلائی اور اسکو سپرد کرنے سے عاجز ہوا تو اس مال کی قیمت واجب ہوگی (اگر قیمتی ہو) یا اسکا مثل لازم ہوگا اگرچہ چیز مثلیات میں سے ہو۔ کما اذا ملک البعہ المسلمی قبل التسليم۔ جسے مہربا بیان کیا ہوا غلام سپرد کرنے سے پہلے مر گیا۔ تو اسکی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے کیلی یا ذری بعد اشارہ سے متعین کرنے کے قبل سپرد کرنے کے تلف ہو گئی اور شلی ہے تو اسکا مثل دیے۔ و ابو حنیفہ رحمہ لبقول رجعت الاشارة و التسمیۃ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ بیان اشارہ اور تسمیۃ جمع ہوا۔ یعنی کہا کہ یہ اور نام لیا کہ غلام پس یہ غلام کہنے میں اشارہ بھی ہے اور نام بھی بیان ہے۔ فقہر الاشارة لکونہا بلغ فی المقصود و ہو التعریف۔ تو معتبر بیان اشارہ ہوگا کیونکہ اشارہ دوبارہ مقصود کے زیادہ بلغ ہے اور مقصود دہی تک معین کرنا۔ حتی کہ اگر کہا کہ یہ گہیون حالانکہ جو ہیں اور دکھلائی دیتے ہیں تو نام کا کچھ اعتبار نہیں اور اشارہ درست ہے پس جب بیان بھی اشارہ معتبر ہوا۔ فکانہ تزوج علی خمر او خمر۔ تو گویا اسے اس شراب یا اس آزاد پر نکاح کیا۔ کیونکہ جسکو سرکہ کہا وہ تو شراب ہے جسکی طرف اشارہ کر دیا۔ اور نام کا کچھ اعتبار نہیں اور جب اس شراب یا اس آزاد پر نکاح باندھے تو تسمیۃ باطل اور نکاح صحیح و بالاتفاق مہر المثل واجب ہے یہی بیان ہے۔ و محمد یقول الاصل ان المسلمی اذا کان من جنس المشار الیہ تعلق لعقبہ بالمشار الیہ لان المسلمی موجود فی المشار الیہ و اما الوصف یتبعہ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ اصل کلیہ یہ قرار پائی کہ جو چیز بیان کی گئی اگر وہ اسی جنس سے ہو جس طرف اشارہ کیا ہے تو عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوگا یعنی یہی مشار الیہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس مشار الیہ میں اپنی ذات کی راہ سے موجود ہے (صرف و وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کا تابع ہوتا ہے۔ پس وصف کا اعتبار نہ ہو عقد میں یہی مشار الیہ جس میں سہمی کی ذات موجود ہے لازم ہوگا لہذا قیمت غلام مثل مشار الیہ آزاد کے لازم ہوئی یہ اسوقت کہ سہمی جنس مشار الیہ ہو۔ وان کان من خلاف جنسہ تعلق بالمسمی۔ اور اگر سہمی خلاف جنس مشار الیہ سے ہو۔ جیسے نام یا سرکہ اور اشارہ کیا خمر کی طرف حالانکہ سرکہ کے متعلق اور احکام حلت بر خلاف خمر کے سفار و حرمت کے ہیں۔ تعلق بالمسمی۔ تو حکم عقد سہمی سے متعلق ہوگا۔ اور اشارہ معتبر نہ ہوگا۔ لان المسلمی مثل المشار الیہ وليس بتابع لہ۔ کیونکہ جو نام بیان کیا وہ اشارہ کیے ہوئے کے برابر ہے اور مشار الیہ کا تابع نہیں ہے۔ و التسمیۃ بلغ فی التعریف من حیث انها تعرف الماہیۃ والاشارة تعرف الذات۔ اور نام بیان کرنا معرفہ کرنے میں بہت بلغ ہے اس راہ سے کہ وہ ماہیت کو شناخت کر دیتا ہے اور اشارہ صرف ذات کو بتلاتا ہے۔ اور ذات وہ جو خارج میں محسوس ہو اور ماہیت وہ حقیقت جو علم میں ہے پس جب اشارہ

تھا تو وہ اسی عیسوی بھرت منحصر ہے اور جب سرکہ کہا تو وہ یہ ہو یا دوسری ہو اسکا حال کرنا و دینا واضح ہے تو تسمیہ زیادہ مفید ہو۔ **الا ان من اشتری فصلا علی انه یا قوت فاذا ہوز جاج لا ینعقد العقد لاختلاف الجنس** کیا نہیں دیکھتے کہ جس سے ایک نگینہ خریدا اس بنا پر کہ وہ یا قوت ہے بھروسہ آگینہ نکلا تو عقد نہیں منعقد ہوگا بوجہ اختلاف جنس کے۔ کیونکہ اختلاف جنس میں عقد کا تعلق اس مشار الیہ سے نہیں ہوا بلکہ جو نام لیا ہے یعنی یا قوت سے متعلق ہوا بھرنے کا کہ یا قوت موجود نہیں تو بیع باطل لہذا انعقاد نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ اختلاف جنس میں سہمی سے عقد متعلق ہوتا ہے۔ **ولو اشتری علی انه یا قوت احمر فاذا ہوا خضر ینعقد العقد لا یتحد بالجنس**۔ اور اگر اس نے نگینہ خریدا اس بنا پر کہ وہ یا قوت سرخ ہے بھروسہ نکلا تو عقد منعقد ہوگا بوجہ اتحاد جنس کے۔ **ف** تو معلوم ہوا کہ جنس متحد ہونے میں عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوتا ہے۔ تو یہی ہمارے دونوں مسئلہ میں ہونا چاہیے چنانچہ بیان کیا۔ **وفی مسألنا العبد مع الحر جنس واحد لقلۃ التفاوت فی المنافع**۔ اور ہمارے مسئلہ میں غلام مع آزاد کے ایک ہی جنس ہے کیونکہ منافع میں باہم غلام آزاد میں کم فرق ہے۔ **ف** تو مشار الیہ آزاد سے عقد متعلق ہو کر اسکی قیمت واجب ہوئی۔ **والنحر مع النسل جنسان لغرض التفاوت فی المقاصد**۔ اور سرکہ مع شراب کے دو جنس ہیں بوجہ اسکے کہ دونوں کے مقاصد میں تفاوت ہے۔ **ف** تو عقد کا تعلق اسی سے جو بیان ہوا یعنی سرکہ حتیٰ کہ شل وزن شراب کے سرکہ لازم ہے۔ پھر کلام میں اشارہ ہے کہ مقاصد کا تعلق اکثر امور میں معتبر ہے نہ جمیع میں۔ اور چونکہ امام معصف رحمہ کا دایہ یہ ہے کہ قول راجح کو آخرین لاتے ہیں تو اشارہ ہے کہ قول امام محمد راجح ہے۔ **واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔** **فان تزویجا علی ہذین العبدین فاذا احدهما حر فلیس لهما الا الباقی اذا سادی عشرۃ درہم** اور اگر عورت سے ان دو غلاموں پر نکاح کیا پھر دیکھا تو ایک انہیں سے آزاد ہے تو عورت کے واسطے کچھ نہوگا سولہ باقی کے بشیر بلکہ وہ دس درہم قیمت کا ہو۔ **عند ابی حنیفہ رحمہ** لائے سہمی و واجب السہمی وان قل ینع وجوب ہر المثل۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ یہ غلام تو سہمی ہے (اور تسمیہ صحیح بھی ہو گیا) اور سہمی کا واجب ہو جانا اگرچہ وہ مقدار قلیل ہو مہر المثل سے الگ ہے۔ **ف** حتیٰ کہ اگر دس درہم سے کم پر نکاح کیا تو مہر المثل نہیں بلکہ دس درہم پورے کر دیے جاتے ہیں۔ اور مہر المثل وہاں آتا ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح نہ ہو اور ہمارے مسئلہ میں اگر آزاد کا تسمیہ صحیح نہیں لیکن غلام کا تسمیہ صحیح ہے پس مہر المثل نہوگا بلکہ یہی غلام ہوگا بشرطیکہ دس درہم یا زیادہ کا ہو ورنہ ملا کر دس درہم پورے کر دیے جائیں گے۔ **وقال ابو یوسف لهما العبد و قیمتہ لحر لو کان عبد لانه اطمعہا سلامۃ العبدین** وعجز عن تسلیم احدہما فجب قیمتہ۔ اور ابو یوسف رحمہ نے فرمایا کہ عورت کو یہ غلام اور اس آزاد کی قیمت اس حساب سے کہ اگر وہ غلام ہوتا تو کیا قیمت ہوتی دونوں لینے کیونکہ مرد نے عورت کو دونوں غلام سالم ہونے کی طمع دلائی اور ایک غلام کے سپرد کرنے سے عاجز ہوا (کیونکہ آزاد ہے) تو اسکی قیمت لازم ہوگی۔ **ف** اس میں عورت کے حق کی نگہداشت ہے جبکہ وہ عقد کو فسخ نہیں کر سکتی اور اسی کو ابن القمام نے ترجیح دی۔ **م۔** **وقال محمد و ہور وایتہ عن ابی حنیفہ رحمہ لهما العبد الباقی الی تمام ہر شلہا ان کان ہر شلہا اگر دس قیمتہ العبد۔** اور امام محمد نے اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ سے ہے فرمایا کہ عورت کے لیے باقی غلام اسکے مہر مثل کی تمامی تک لگایا جائے گا اسکا مہر مثل اس غلام کی قیمت سے زائد ہو۔ **ف** چنانچہ اگر مہر مثل دو ہزار درہم ہو اور غلام ایک ہزار کا ہو تو غلام سے ایک ہزار درہم کے اور اگر مہر مثل صرف ہزار درہم یا کم ہو تو یہی غلام رہا۔ لہذا لو کہنا آخرین بوجہ تمام مہر المثل عندہ۔ کیونکہ اگر وہ دونوں آزاد نکلتے تو امام محمد کے نزدیک پورا مہر مثل واجب ہوتا۔ **ف** چنانچہ مسئلہ سابقہ میں گزرا۔ **فاذا کان احدہما عبد ایجب العبد الی تمام مہر المثل** توجب دونوں میں سے ایک غلام نکلا تو باقی غلام سے مہر مثل تک کی تمامی کے واجب ہوگا۔ **المسئلہ۔** **واذا فرق القاضی بین الزوجین فی النکاح الباسد قبل الدخول فلا مہر لہما۔** اور جب قاضی نے نکاح فاسد میں جو دو اور مرد کے درمیان قبل دخول واقع ہونے کے جدائی کر دی تو عورت کے واسطے مہر نہوگا سلطان المہر فیہ لایجب بوجہ العقد لفسادہ کیونکہ نکاح فاسد میں خالی عقد سے کچھ مہر نہیں واجب ہوتا بوجہ فساد عقد کے۔ **وانما یجب باستیفاء منافع البضع۔** اور جب ہی مہر واجب ہوتا ہے کہ منافع البضع کے لیے

حاصل کرے۔ فتنہ یعنی فوج میں حقیقتہً وطنی کرے تو مہر واجب ہوگا اگرچہ نکاح فاسد ہو۔ اور کلام اسوقت کہ بغیر وطنی کے قاضی نے تفریق کی ہو تو کچھ مہر نہیں۔ وگنا بعد الخلوۃ۔ اور یوں ہی بعد خلوت صحیحہ کے فتنہ اگر تفریق کی تو کچھ مہر لازم نہیں۔ لان الخلوۃ فیہ لایثبت بہا التکلیف۔ کیونکہ نکاح فاسد میں جو خلوت ہو اس سے وطنی کا قیود نہیں ثابت ہوتا۔ کیونکہ شرعاً اسکو بوجہ فساد عقد کے وطنی منع ہے۔ فلا تقام مقام الوطنی۔ تو یہ خلوت صحیحہ بجائے وطنی کے نہیں ٹھہرائی جائیگی۔ فان دخل بہا۔ پس اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخول کر لیا۔ یعنی مقام فوج میں حقیقتہً دخول کیا نہ مقام مقعد وغیرہ میں۔ فلما مہر مثلہا لایزاد علی المسمی عندنا خلافاً لوقوع عورت کے لیے اسکا مہر مثل ہوگا جو ہمارے نزدیک مقدار رسمی سے بڑھایا جائیگا برخلاف قول زفر حر کے۔ ہو یعتبر بالبیع الفاسد زفر حر ۱۷ اسکو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں فتنہ چنانچہ بیع فاسد میں اگر بیع پر قبضہ کر کے اسکو اپنے کام میں لا کر تکف کر دیا تو مشتری پر بیع کی پوری قیمت واجب ہوگی اگرچہ وہ ٹھہرے ہوئے دامن سے ٹاڈ ہو یوں ہی ہر رسمی سے زائد مہر مثل بھی واجب ہوگا۔ اس قیاس میں نظر ہو جبکہ بیع فاسد میں قیمت و بیع دونوں مال ہیں اور نکاح فاسد میں فوج مال نہیں و مہر مال ہے تو قیاس سے ہٹا ہے۔ م۔ و لانا ان المستوفی لیس بالمال۔ اور ہماری حجت یہ کہ جو چیز شوہر نے حاصل کی وہ مال نہیں فتنہ یعنی فوج مال نہیں ہوتا۔ ہاں یہ مقوم بالتسمیۃ۔ اور وہ بیان مہر ہی سے قیمت دار ہو جاتی ہے۔ فتنہ یعنی اسکا اندازہ قیمت تو بیان مہر ہی پر دلالت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ شریفہ و ردیہ اس عفتوں برابر لیکن نفوم الگ ہے۔ فاذا ازدات علی مہر مثل لم تحجب الزیادۃ لعدم صحۃ التسمیۃ۔ مہر جب مہر مثل برتسمیہ زیادہ ہوا تو زیادتی واجب نہوگی کیونکہ تسمیہ صحیح نہیں ہوتی۔ جبکہ نکاح فاسد ہو تو معتبر مہر مثل رہا۔ وان نقصت لم تحجب الزیادۃ علی المسمی لعدم التسمیۃ۔ اور اگر مہر مثل سے تسمیہ کم ہو تو تسمیہ پر جو کچھ زیادتی ہو وہ واجب نہوگی کیونکہ اسکا تسمیہ نہیں ہو۔ فتنہ یا یوں کہ مہر مثل تو اندازہ بطور دلالت ہے اور صحیح تسمیہ اس سے قوی تو خوب تسمیہ کم اور مہر مثل زیادہ ہو تو زیادتی بطور دلالت ثابت ہوتی اور کی صریح رضامندی ہے تو یہی راجح ہے اگرچہ تسمیہ صحیح نہیں ہوا بخلاف البیع لان مال مقوم فی نفسه فیقدر بدلہ بالقیمۃ۔ برخلاف بیع کے کیونکہ بیع اپنی ذات میں قیمتی مال ہے تو اسکا عوض بقدر اسکی قیمت کے اندازہ ہوگا۔ فتنہ قیمت بہت ہو اور دامن کا اعتبار نہ ہوگا جبکہ بیع فاسد ہو پس حاصل مسئلہ یہ کہ فاسد نکاح میں قبل دخول کے تفریق میں کچھ مہر نہیں اور بعد دخول حقیقی فوج کے مہر مثل غیر زائد علی المسمی ہو مسئلہ نکاح فاسد میں عورت و مرد ہر ایک کو نسخ کا اختیار ہے اگرچہ دوسرے کو علم نہ خواہ وہ غول ہو چکی یا نہیں اور یہی اصح ہے۔ و علیہما العدۃ۔ اور اس عورت پر عدت واجب ہوگی فتنہ اگرچہ وطنی یا خلوت صحیحہ ثابت نہیں تاہم شبہہ کی وجہ سے اس پر عدت لازم ہے۔ الحاقاً للشبہۃ بالحقیقۃ فی موضع الاحتیاط و تحریراً عن اشتباہ النسب بوجہ لاحق کرنے شبہہ کو حقیقت کے ساتھ مقام احتیاط میں اور بوجہ بیاور کھنے کے اشتباہ نسب سے فتنہ یعنی چونکہ یہ مقام احتیاط ہے تو ہاں شبہہ نکاح بجائے حقیقتہً نکاح کے قائم کیا گیا اور چونکہ نسب میں اشتباہ کا اثر ہے تو اس سے بھی بچاؤ کیا بائین طور کہ عورت پر عدت واجب کر دی و یعتبر ابتداءً و ماسن وقت التفریق لاسن آخر الوطیات اور عدت کی ابتداء وقت تفریق سے معتبر ہوگی نہ آخری وطنی سے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانا نہما تعجب باعتبار شبہۃ النکاح و رفعها بالتفریق۔ کیونکہ یہ عدت بلحاظ شبہہ نکاح کے واجب ہوتی ہے اور ایسے نکاح کا مرتفع ہونا تفریق کے ذریعہ سے ہے۔ فتنہ تو اسی وقت سے عدت ہوگی۔ و ثبت نسب ولدہا۔ اور ایسی عورت کے فرزند کا نسب ثابت ہوگا۔ یعنی منکوہہ نکاح فاسد نے اگر بچہ جنا تو اسکا نسب مرد سے ثابت ہوگا۔ لان النسب یحتمل فی اثباتہ احوالاً للولد فیترب علی الثابت من وجہ۔ کیونکہ نسب ثابت کرنے میں بچہ کو زندہ رکھنے کی غرض سے احتیاط کیا جاتی ہے تو جو نکاح کسی وجہ سے ثابت ہو اس پر بھی ثبوت نسب مترتب ہوگا۔ اور مرد نکاح اسکا باپ قرار دیا جائیگا تاکہ بچہ کو تربیت و پرورش کرے پس بچہ ضائع نہوگا۔ و یعتبر مدۃ النسب من وقت الدخول عند محمد رحمہ۔ اور نسب کی مدت امام محمد کے نزدیک دخول کے وقت سے معتبر ہوگی فتنہ وقت نکاح سے معتبر نہوگی۔ و علیہ الفتوی۔ اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ لان النکاح الفاسد لیس ببيع



ایہ۔ کیونکہ نکاح فاسد تو طہی کی جانب داعی نہیں ہر وقت بوجہ طہی حرام ہونے کے۔ بلکہ مرد کی شہرت داعی ہوئی تو مجب سے دخول ہوا اسی وقت سے اعتبار ہوا۔ نہ نکاح کے وقت سے۔ والا قاتمہ باعتبارہ۔ اور قائم کرنا نکاح فاسد کو مقام طہی میں باعتبار داعی چونکہ ہر وقت دخول سے اعتبار ہوا اور مفادیہ کہ اگر یہ عورت چھ مہینہ پریمہ جی لیکن وقت نکاح سے چھ ماہ اور وقت دخول سے کم ہیں تو نسب ثابت نہوگا اور نکاح صحیح میں وقت نکاح سے شمار ہو۔ ع۔ واضح ہو کہ ہر المثل کے یہ معنی کہ اسکے مثل عورتوں کا جو ہر روز وہ اسکا ہر ہو لیکن کن عورتوں سے کن کن باتوں میں مماثلت مستبر ہوگی تو فرمایا۔ و ہر مثلہا لعیتر با خواہتا و عاتہا و بنات اعماہا۔ اور عورت کا ہر مثل مستبر ہوگا بقیاس اسکی بہنوں اور اسکی بھوپھیوں واسکے چچا کی لڑکیوں کے و غرض کہ اسکے باپ کی قوم والیوں کا اعتبار ہو پھر ان عورتوں میں سے اول اسکی بہنیں حقیقی یا پدری ہیں پھر باپ کی بہنیں پھر چچا کی لڑکیاں علی الترتیب الدر من الخلفۃ لقول ابن مسعود لہما ہر مثل نسائہما لا کس فیہ ولا شطط۔ بدیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے ایسی عورت کے لیے (جسکا بیان نہوا اور ثوبہ زریگا) اس عورت کی عورتوں کے ہر ون کے مثل ہر نہ اسین کی اور نہ زیادتی ہو۔ اور عورت پر عدت واسکے لیے ہر نہ ہر وقت جب ابن مسعود نے یہ فتویٰ دیا تو معقل بن یسار الاشجعی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے وہی حکم دیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت و اشق اشجعیہ کے حق میں حکم دیا تھا پس ابن مسعود رضی اللہ عنہ اسقدر خوش ہوئے کہ پہلے کبھی ایسے خوش نہیں ہوئے تھے۔ رواد محمد بنی آثار اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ و رواہ ابو داؤد و الترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ بالجملہ حضرت ابن مسعود نے مثل نسائہما کہا یعنی اس عورت کی عورتوں الخ۔ وہن اقارب الاب اور یہ عورتیں اس عورت کے باپ کی اقارب ہیں۔ کیونکہ وہی اس عورت والیان کہلاتی ہیں۔ ولان الانسان من جنس قوم ایہ۔ اور اس دلیل سے کہ آدمی اپنے باپ کے قوم کی جنس سے ہوتا ہو۔ و قیمتہ اشقی انما تعرف بالنظر الی قیمتہ جنسہ۔ اور کسی چیز کی قیمت تو اسکی جنس کی قیمت دیکھا پہچانی جاتی ہو۔ پس عورت کی بفع کی قیمت اسکے جنس کے ہر ون سے معلوم ہوگی۔ اور وہ باپ ہی کی قوم والیان ہیں۔ ولا یعتبر باہما ولا بناتہما اذالم تکون من قبیلہما۔ اور ہر مثل کا اعتبار اسکی مان کے ساتھ نہیں ہوگا اور نہ اسکی خالہ کے ساتھ جبکہ مان و خالہ اسکی قبیلہ سے نہوں۔ لہذا مینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف کہ اسکی جنس ہونا چاہیے فان کانت الام من قوم ابیہا بان کانت بنت عمہ فیمثلہا بمہر ہا لہما انہما من قوم ابیہا۔ اور اگر اسکی مان اسکے باپ کی قوم سے ہو مثلاً اسکے باپ کے چچا کی بیٹی ہو تو ان کے ہر ہا سکا ہر معتبر ہوگا کیونکہ اسکی مان اسکے باپ کی قوم سے ہر وقت پھر یہ سب ہر مثل اندازہ کرنے میں ہو اور ہا ہر بیان کرنے میں اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے کو بقدر اپنی مان کے ہر کے تیرے نکاح میں دیا تو اس طرح بیان ہر جائیگو۔ ہی صحیح ہر الذخیرہ ۵۔ بالجملہ ہر مثل اندازہ کرنے میں ایک تو اسکے باپ کی قوم والیوں پر ہو۔ اور دوم بیان فرمایا کہ۔ ول یعتبر فی ہر المثل ان تتساوی المراتبان فی السن والمال والعقل والبدن والعصر۔ اور ہر المثل میں معتبر ہو کہ دونوں عورتیں سن و مال و عقل و دین اور شہر و زمانہ میں برابر ہوں۔ ف خلاصہ یہ کہ عورت کا ہر مثل اس عورت کے ہر سے لیا جاوے جو اسکی قوم میں ہے ان باتوں میں برابر ہو۔ لان ہر المثل مختلف باختلاف ہر الاموال و صفت کیونکہ ہر المثل ان اوصاف کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہو۔ ف۔ اور بعض نے حسب و علم و ادب و تقویٰ و عفت و کمال خلق و کم سن و بابرہ ہونا اور بانجھ ہونا بھی معتبر کیا۔ کافی التفہیم ۷۔ ف۔ اور شوہر میں بھی شرف و کمالات مردانہ کا لحاظ کیا گیا۔ کما فی الفتح ۸۔ م۔ ت۔ پھر ان اوصاف میں مساوات معتبر ہو۔ و کذا یختلف باختلاف الدار و العصر۔ اور یوں ہی شہر و زمانہ کے اختلاف پر بدلتا ہو۔ ف۔ اگرچہ یہ اوصاف لاحقہ سے نہیں ہیں۔ قالوا ول یعتبر التساوی ایضا فی البکارۃ لانه یختلف بالبکارۃ و الشیخوخۃ ہمارے فقہاء نے کہا کہ اگر وہ ہونے میں برابری بھی معتبر ہو کیونکہ ہر المثل بلحاظ بابرہ ہونے و شبہ ہونے کے بدلتا ہو۔ ف۔ الحاصل چوبابین ہر وقت میں کمی زیادتی کی موجب ہوتی ہیں وہ معتبر ہونگی۔ محیط و مرئیانانی میں ایک قول نقل کیا کہ شریف عورت میں جمال کی



صحیح ہو تو وہ اپنے واسطے خود ضامن ہو جائے و حالانکہ آدمی کا اپنے واسطے اخیل و فیصل دونوں ہونا باطل ہو۔ اگر کہو کہ عقد بیعت میں  
 ثمن کی طرح عقد نکاح میں بھی ہر وصول کرنے کا متولی باپ ہوتا ہے تو وہ دونوں عقد یکساں ہوتے۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ ثمن وصول کر کے  
 حق بوجہ عاقد واصل ہونے کے ہے۔ و ولایت قبض المهر للاب بکلم الابوة۔ اور ہر وصول کرنے کی ولایت جو باپ کو ہوتی ہے وہ باپ  
 ہونے کی جہت سے ہے۔ لا با اعتبار انہ عاقد۔ کچھ عاقد ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔ الا تری انہ لایملک القبض بعد بلوغها۔ کیا  
 نہیں دیکھتے کہ منفرہ کے بالغ ہونے کے بعد باپ کو اسکا ہر وصول کرنے کا اختیار نہیں رہتا۔ مگر آنکہ وہ باپ کو اس وقت تک  
 کرے تو حاصل یہ ہوا کہ عقد نکاح میں ولی کچھ عاقد و ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ زوجہ ہونے کی ذمہ داری عورت ہی پر ہے تو ولی کا ضامن  
 ہونا صحیح ہے۔ فلا یصیر ضامننا نفسه۔ تو وہ اپنی ذات کے لیے ضامن نہ ہو جائیگا و دفع ہو کہ اگر ولی نے مرض الموت میں ضمانت  
 کی اور وہ وارث ہے تو صرف تمنا سے صحیح ہے۔ ہ ع۔ پھر دفع ہو کہ بعض ملوکین میں کچھ مہر بطور تعجیل شرط ہوتا ہے اور اگر عام رواج ہو تو وہ  
 بیان کے جو حصہ کہ سبیل ہوتا ہے وہ سبیل لینے پیشگی ادا کرنا لازم ہوگا (مگر جب کہ عورت اپنی طرف سے تاخیر پر راضی ہو جائے خواہ  
 صریحاً یا کسی فعل سے جو ضامندی پر دلالت کرے۔ قال۔ امام محمد نے باع صغیرین کہا۔ و للمراة ان تمنع نفسها۔ اور عورت کو  
 اختیار ہے کہ اپنے نفس کو روک لے و منع کے جماع سے اگر وہ وہی کر چکا ہو۔ حتی تاخذ المہر۔ یہاں تک کہ اپنا مہر لے لے و یعنی  
 قد سبیل جبکہ ہر وصول کرنے تک روکے۔ و تمنعہ ان یخرجہا۔ اور شوہر کو روکے کہ اسکو باہر لجاوے۔ اسی یسا فرہما۔ یعنی اسکو  
 سفر میں ساتھ لجاوے۔ یتعین حقہا فی البذل کما تعین حق الزوج فی البذل۔ یہ اختیار اس واسطے تاکہ عورت کا حق بیل  
 میں یعنی مہر سبیل میں متعین ہو جائے جیسے شوہر کا حق بیل یعنی بضع میں متعین ہو چکا۔ و صار کا لمبیع۔ اور یہ مثل بیع کے ہو گیا  
 و یعنی جب بیع میں ثمن فی الحال ہوا اور دھار نہ تو بیل کو اختیار ہے کہ مشتری کو بیع سے روکے حتی کہ ثمن وصول کرے یون ہی عورت کو  
 شوہر کو روکے کا لمبیع سے اختیار ہے۔ و لیس للزوج ان یمنعہا من السفر و الخروج من منزلہ و زیارة اہلہا حتی یوفیہا  
 المہر کلہ۔ اسی لمبیع۔ اور شوہر کو ابھی اختیار نہیں ہے کہ عورت کو سفر کرنے اور اپنے گھر سے نکلنے والے لوگوں کی زیارت کرنے سے روکے  
 یہاں تک کہ عورت کو اسکا پورا مہر ادا کر دے یعنی پورا مہر سبیل ادا کرے۔ لان حق البیوع الاستيفاء المستحق۔ کیونکہ روکنے کا حق تو اپنا پورا  
 استحقاق حاصل کرنے کے واسطے ہوتا ہے و یعنی جو مانع کہ شوہر کو بقعد نکاح حاصل ہوئے ہیں انکو بھر پور حاصل کرنے کے واسطے  
 اسکو اختیار ہے کہ عورت کو سفر و باہر جانے وغیرہ سے روکے۔ و لیس له حق الاستيفاء قبل الايفاء۔ اور حال یہ کہ شوہر کو مہر سبیل ادا  
 کر دینے سے پہلے اپنا استحقاق حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے و تو وہ ابھی عورت کو سفر وغیرہ ایسے کام سے جہن استمتاع لینے میں  
 خلل پڑ گیا روک نہیں سکتا۔ یہ اس وقت کہ مہر کچھ سبیل ہو۔ و لو کان المہر کلہ مؤجلاً۔ اور اگر سب مہر مؤجل یعنی مبیعادی اور دھار ہو  
 لیس لہا ان تمنع نفسها۔ تو عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی ذات کو روکے و یعنی شوہر کو جماع کا قابو نہ دے اور یہی قول مالک  
 وشافعی و احمد ہے۔ لا سقا لہا حقہا بالتأجيل۔ کیونکہ عورت نے اپنا حق خود سیداد دینے سے ساقط کر دیا۔ کمافی المبیع۔ جیسے بیع  
 میں ہوتا ہے و جب دام مبیعادی اور دھار ہوں تو بیل کو اختیار نہیں کہ مشتری کو بیع سے روکے۔ و فیہ خلاف ابی یوسف  
 ابو اسیم ابو یوسف کا خلاف ہے و یعنی بیع میں تو بیل اور دھار بیع کو روک نہیں سکتا لیکن نکاح میں جب مہر مبیعادی اور دھار ہو  
 تو عورت کو مبیعادی اور وصول مہر تک روکنے کا اختیار ہے اور نہایہ میں لکھا کہ فتویٰ ابو یوسف کے قول پر رکھا گیا ہے۔ و اور ہی پر تہمتا  
 فتویٰ ربیعاً۔ واللوا جیہ د۔ یہ سب اس وقت کہ عورت نے کبھی اپنے اوپر قابو نہ دیا ہو سو ان دخل بہا ظلم الجواب۔ اور اگر شوہر کے  
 ساتھ دخل کر چکا ہو تو بھی حکم یہی ہے و عورت کا وصول مہر روک سکتی اور شوہر اسکو منع نہیں کر سکتا۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ  
 امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ و قال لیس لہا ان تمنع نفسها۔ اور صاحبین نے کہا کہ اب عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے نفس کو  
 شوہر سے روکے و اسی پر ابو القاسم العفاری نے فتویٰ دیا۔ و الخلاف فیما اذا کان الدخول برضا یا حتی لو كانت مکرمہ

او کا منت صابتہ او مجنونہ لا یسقط حقہما فی المجلس بالاتفاق۔ اور یہ اختلاف ایسے دخول میں ہو کہ جب وطی کرنا عورت کی رضامندی سے ہو حتیٰ کہ اگر وہ مجبور کر کے، خود کی گئی یا لڑکی غیر بالغہ حتیٰ یا مجنونہ عورت تھی (جس سے دخول کر لیا) تو ایسی عورت کا حق روکنے کا بالاتفاق نہیں ساقط ہوگا۔ و علیٰ ہذا الخلاف الخلوۃ بہا برضاہا۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہو عورت کے ساتھ اس کی رضامندی سے خلوت صحیح کہنے کا کافی جائزہ بدخلوت صحیح کے عورت کو روکنے کا حق امام جمہور کے نزدیک ہر اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ و تنبی علیٰ ہذا استحقاق النفقۃ اور اسی اختلاف پر نفقہ کا استحقاق سببی ہر وقت خیاخیا امام جمہور کے نزدیک جب کہ عورت نے حق شرعی اپنے آپ کو روکا تو نفقہ کی مستحق ہو اور صاحبین کے نزدیک نہیں روک سکتی تو روکنے کی مدت میں وہ سرکش ہوئی نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔ ولہذا ان المعقود علیہ کلہ قد صار مسلما الیہ بالوطیۃ الواحدۃ او بالخلوۃ ولہذا یتاکد بہا جمیع المہر فلم یبق لہا حق المجلس کالبا لئذ اذ سلم المہر۔ صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ جس چیز پر عقد مقرر ہے یعنی بضع وہ تو سب کی سب شوہر کو بذریعہ ایک وطی یا خلوت صحیح کے سپرد ہو چکی اور یہ وجہ سے ایک وطی یا خلوت صحیح کے ساتھ پورا مہر تاکہ ہو جاتا ہو تو عورت کو اب روکنے کا حق نہیں رہا جیسے باطل کو نہیں رہتا جب وہ بیع کو سپرد کر دے۔ ولہذا انہا منعت منہ ما قابل بالبدل لان کل وطیۃ تصرف فی البضع المحترم فلا یجلی عن العوض ابانۃ لخطرہ۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہو کہ عورت نے شوہر سے وہی چیز روکی جو مقابل بدل ہو کیونکہ ہر بار وطی ایک ایسا تصرف ہو جو فح محترم میں واقع ہوتا ہو تو وہ عوض سے خالی نہیں تاکہ فح محترم کی حرمت ظاہر ہو۔ پس ایک بار سپرد کرنے سے باقیوں کا احترام ساقط نہیں ہوتا۔ والتاکد بالواحدۃ لجمالۃ ما ورأیہا۔ اور ایک بار وطی سے مہر تک ہو جانا بوجہ ماسوائے مجہول ہونے کے، ہر وقت یعنی مہر کا تاکہ تو وطی سے ہوتا ہو لیکن سب وطیات کی تعداد معلوم نہیں اور ایک بات متیقن تو اسی پر تاکہ ہونے کا مدار رہا اور بیان ایک بار کے بعد وطی معلوم سے روکنے میں کلام ہو۔ فلا یصلح مزاحمتا للمعلوم۔ تو جو مجہول ہو وہ معلوم کی مزاحمت نہ ہوگی۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایک بار وطی سے منفعت بضع بھر پور حاصل ہو جانا مسلم نہیں جبکہ اسکے بعد دوسری وطیات معلوم ہوں یعنی نکاح وقوع ہو تو جب ایک ہی وطی پر طلاق ہو گئی یا موت ہوئی تو حکم ہوگا کہ یہی متیقن اور اسپر تمام ہر واجب ہوا۔ ثم اذا وجد وطی آخر وصار معلوما تحققت المزاحمة۔ پھر اگر ایک بار کے بعد دوسری وطی پائی گئی اور معلوم ہو گئی تو مزاحمت پیدا ہو گئی۔ و تنبی پہلے تو اول وطی کے مقابلہ میں مہر تھا اور دوسری وطیات معلوم نہ تھیں جو مزاحم ہوتیں۔ اور اب دوسری وطی تحقق ہو گئی تو وہ اول وطی کے ساتھ حقدار ہوئی۔ پھر ابھی دو کے واسطے تمام مہر ہی پھر جب تیسری وطی دوجو بھی علیٰ ہذا واقع ہوئیں تو سب مزاحم ہوتیں۔ وصار المہر مقابلا لکل۔ اور تمام ان کل وطیات کے مقابلہ میں ہو گیا۔ و اور یہ نہیں ہو سکتا کہ تمام مہر صرف پہلی وطی کے مقابلہ میں ہو اور باقی وطیات سب مفت کے مال میں استمتاع ہو۔ کالعدم اذا جتی جنایتہ یدفع کلہا۔ نظر اس کی وہ غلام جسے کوئی جرم کیا تو حکم ہوگا کہ کل غلام اس جرم کے عوض دید یا جاوے۔ و جبکہ مولیٰ اسکا فدیہ نہ دے اور یہ اس واسطے کہ یہی جرم معلوم ہو کوئی اور اسکا مزاحم موجود نہیں۔ ثم اذا جتی اخری و اخری مدفع جمیعہا پھر اگر غلام مذکور نے دوسرا جرم وغیرہ جرم و علیٰ ہذا یعنی ایک کے بعد دوسرے جرم کیے تو وہ غلام ان سب جرموں کے مقابلہ میں دیا جائیگا۔ کیونکہ معلوم ہو گیا کہ پہلا جرم اکیلا حقدار نہیں بلکہ دوسرے جرم بھی واقع و معلوم ہیں اور مسئلہ یہ ہو کہ زید کے غلام نے بکر کے غلام کو خطائے مار ڈالا اسکا مال تلف کر دیا تو حکم ہوگا کہ زید اسکا فدیہ دے یا یہ غلام بکر کو دیا جاوے پھر اگر خالد و عادل کے غلاموں کو مارا تو یہ غلام ان سب کو دید یا جائیگا اور زید پر اس سے زیادہ کچھ لازم نہ ہوگا۔ م۔ واضح ہو کہ فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں لکھا کہ شیخ ابو القاسم انصاف منع میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیتے اور سفر میں ابو حنیفہ کے قول پر اول ہی آسن ہو۔ المحیط ہر۔ یعنی عورت بعد ایک وطی یا خلوت کے روک نہیں سکتی مگر شوہر اسکو سفر میں نہیں لیجا سکتا جب تک مہر نہ دے۔ م۔ و اذا اوفیا مہرا۔ اور جب شوہر نے عورت کو پورا مہر دید یا نہ۔ پیشگی و مبادی سب ادا کیا۔ و نقلہا حیث شاء۔ تو عورت کو جہاں چاہے لیجاوے۔ و بشرطیکہ عورت سے اسی کے شہر میں رہنے کی شرط نہ کی ہو۔ م۔ اور بشرطیکہ عورت کے



حق میں یہ مرد قابل اطمینان ہو۔ ت۔ لقولہ تعالیٰ اسکو ہن من حیث سکنتم۔ دلیل قولہ تعالیٰ اسکو ہن الخ یعنی ان عورتوں کو رکھو جہاں خود تم رہو۔ لیکن یہ عموم خاص کیا گیا جبکہ پورا مرد اگر دیا ہو۔ ع۔ بلکہ اعتراض ہوا کہ ان عورتوں سے مراد مطلقہ عورتیں ہیں چنانچہ اسی آیت سے ہمارے علماء نے مطلقہ بانہ کے لیے نفقہ واجب کیا تو پھر اس آیت سے سفر میں لیجانے منکوحہ کا استدلال ضعیف ہو گیا۔ ح۔ میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر تسلیم جب عورت سے شرط کی ہو کہ اسی شہر میں رکھو گا تو یا ہر نہیں لیجا سکتا پس مخصوص ہو کر آیت ظنی ہو گئی۔ م۔ وقیل لا یخرجہا الی بلد غیر بلدہ بالان الغزو بہ تو ذی۔ اور کہا گیا (فقہ ابوالملیث قائل ہیں) کہ عورت کو سوئے اسکے شہر کے غیر شہر میں نہیں لیجا سکتا کیونکہ پردہ سی عورت ایذا پہناتی ہے۔ و فی قری المصر القریۃ لا تحقق الغریۃ۔ اور شہر کے قریب والے گاؤں میں پردہ سی ہونا متحقق نہیں ہوتا۔ امام ظہیر الدین۔ غیثانی رحمہ اللہ کہہا کہ اللہ تعالیٰ کا قول اختیار کرنا بہتر ہے فقہ ابوالملیث کے قول سے حاوی ہے یعنی چاہے پردہ سی لیجاوے۔ الظہیرۃ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے التجنیس و ملتقی البجاری۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن ہمارے مشائخ کا مختار یہ ہے کہ عورت کو پردہ سی نہ لیجاوے۔ المحیط۔ یعنی عورت پر جبر نہیں ہو سکتا اسی پر بزاز نے وغیرہ نے جرم کیا اور یہی مختار اور اسی پر فتویٰ ہے اور فصول میں کہہا کہ جو مصلحت نظر آوے امیر فتویٰ دے۔ و مگر لوگوں نے تو جرم کیا کہ مصلحت دیکھنا تو مفتی مجتہد کا کام ہے اور تقلد کچھ مصلحت نہیں دیکھتا وہ تو فتویٰ دیدگا۔ م۔ جو حکم ظاہر الروایۃ موافق آیت ہے یہی مذہب مالک و شافعی و احمد ہے۔ ح۔ میں کہتا ہوں کہ یہی اوج کیونکہ آئین حق شوہر کا ابطال نہیں اور اگر مرد کے طرف سے کچھ خوف تھا تو شرط سے اسکا اطمینان ہو سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (مسئلہ) عورت کو کھانا نہیں جائز ہے مگر اپنے حق کے واسطے جو بخر پر ثابت کرتا ہو یا غیر کا حق اس پر ہو کہ آئین قاضی حاکم کی بارگاہ میں جاوے۔ مگر مترجم کہتا ہے کہ اس دیار میں صحیحی کہ مذہب دہلی و کلات وغیرہ یہ کام ممکن نہ ہو اور لہذا ضرورت ہو رہی ہے نہیں۔ اور جاوے اپنی والدین کی زیارت کو ہر جمعہ میں ایک بار اور دیگر محرات مثل بھائی و چچا و ماموں وغیرہ کے دیدار کو سال میں ایک بار اور جاوے اگر اسکا کام جنائی یا مردہ عورتوں کو نہلائی ہو اور اسکا اسکے اگر مرد اجازت بھی دے تو دونوں گنہگار ہونگے۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں مسلمان نائن و دھوبن و اپنی ضروریات خریدنے والی و حرفہ و البیان برقع و پردہ کے ساتھ جاوے تو مفسدات نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حمام کے لیے بغیر آرائش کے جلنے میں مستحب جزا ہے کمافی الاشباہ۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ بدلیل بعض احادیث و اثر عمر رضی اللہ عنہ کے مستحب یہ ہے جائز نہیں ہے اور ہمارے دیار میں اسی پر فتویٰ ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شہر سے اسکے دیہاتوں میں اور ایک دیہہ سے دوسرے دیہہ میں منتقل کرنا مطلق جائز ہے جبکہ درمیان میں مدت سفر لمجاظ وطن کے نہ ہو۔ اور اسی پر فتویٰ ہے کہ۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ و من تزوج امرأۃ۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا۔ ثم اختلفا فی المہر۔ پھر دونوں نے مہر میں اختلاف کیا۔ و۔ اور میں چند صورتیں ہیں کہ اختلاف یا مقدار مہر میں ہو یا خود مہر میں کہ ٹھہرا تھا یا نہیں۔ اور ہر ایک دو حال سے خالی نہیں کہ حالت حیات میں یا بعد طلاق یا موت کے اور ہر ایک یا قبل دخول کے یا بعد دخول کے ہے۔ اور بیان مراد یہ ہے کہ بعد دخول کے دونوں نے مقدار مہر میں اختلاف کیا۔ فالقول قول المرأة الی تمام مہر مثلہا۔ تو عورت کے پورے مہر مثل تک عورت کا قول قبول ہے۔ والقول قول الزوج فیما زاد علی مہر المثل۔ اور جو مقدار کہ مہر المثل سے زائد ہے آئین شوہر کا قول قبول ہے۔ و۔ صورت یہ کہ بعد دخول واقع ہونے کے قبل طلاق کے یا بعد طلاق کے شوہر نے کہا کہ مہر ہزار درم ہے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ہے اور مہر المثل چند ہزار درم ہیں تو مہر المثل تک عورت کا قول ہے اس قسم کے کہ واللہ مثل قول شوہر کے کم نہیں ہے اور اس سے زائد میں پانچ سو تک شوہر کا قول قبول ہے اس قسم کے واللہ میں نے دو ہزار پر اسکو نکاح میں نہیں کیا۔ اور پہلے قسم لینے میں قرعہ ڈالا جاوے پس اگر شوہر نے قسم سے کہا کیا تو دو ہزار ثابت اور اگر عورت نے انکار کیا تو ہزار لازم اور اگر دونوں نے قسم کھائی تو پندرہ سو مہر المثل واجب اور اگر دونوں نے گواہی دے تو دونوں سا قطر کے مہر المثل واجب اور اگر کسی ایک نے گواہ دیے تو اسی کے گواہ قبول ہونگے۔ اور اگر مہر المثل ہزار یا کم ہو تو قسم سے شوہر کا



حکم نہیں ہے۔ و ہزار واجہ الجامع الصغیر والاصل۔ اور یہ جو مذکور ہوا جامع صغیر کی اور سو ما کی روایت ہے۔ و ذکر فی الجامع الکبیر  
انہ یکم متعہ مثلہا و ہوقیاس قولہا۔ اور جامع کبیر میں ذکر کیا کہ اس صورت میں متعہ مثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا اور یہی امام ابوحنیفہ رحمہ  
کے قول کا قیاس ہے۔ و فت۔ کیونکہ انکا قول و ہر مثل کو حکم ٹھہرایا تو یہاں متعہ مثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا۔ لان المتعہ موجبہ بعد  
الطلاق کہہر مثل قبلہ۔ کیونکہ بعد طلاق کے متعہ واجبی چیز ہے جیسے قبل طلاق کے ہر مثل واجبی ہے۔ و فت۔ بلکہ اہل عبات یہ کہ جیسے  
بعد دخول کے ہر مثل شرعاً واجبی حق ہوتا ہے یوں ہی قبل دخول کے طلاق ہونے میں یہاں بجائے ہر مثل کے متعہ مثل واجبی  
حق ہوا۔ فتحکم کہو۔ تو متعہ مثل بھی مانند ہر مثل کے حکم ہوتا لیکن تحقیق یہ کہ دونوں بہترین مختلف نہیں بلکہ بروایت کافر و حق سلاسل  
ہو جس سے دو وزن میں موافقت ہوگئی۔ و وجہ التوفیق۔ اور وجہ باہمی موافقت کی یہ کہ اندھ وضع المسالۃ فی الاصل فی الالف  
والالفین۔ امام محمد نے اصل یعنی موقوفین مسئلہ کا فرض ہزار درود ہزار رکعات یعنی قبل الفل طلاق ہی پھر شوہر نے کہا کہ ہزار رکعات  
بجھ کر پنج سو درم لازم ہوئے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ٹھہرا تو ہزار لازم آئے۔ تو یہاں متعہ مثل کو حکم نہیں ٹھہرا کہ  
حکم تو کسی ایک کے قول کا شاہد ہوتا تھا حالانکہ یہاں پنج سو در ہزار میں جھگڑا ہے۔ و المتعہ لا تبلغ ہذا مبلغ فی العادۃ فلا یغیب  
تحکمہا۔ اور عادت کی راہ سے متعہ اس مقدار کو نہیں پہنچا کرتا ہے تو متعہ کو حکم بنانا کچھ مفید نہیں ہوگا۔ و فت۔ لہذا حکم دیا کہ قول شوہر  
کامع قسم کے اور عورت پر گواہ ہیں۔ ہاں متعہ مثل کو جامع کبیر میں حکم بنایا۔ و وضع المسالۃ فی الجامع الکبیر فی المائۃ و اربع  
اور جامع کبیر میں مسئلہ کو سو درم و دس درم میں مفروض کیا۔ یعنی قبل دخول کے بعد عورت نے دعوی کیا کہ سو درم  
ہر طبقے پچاس چاہیں اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درم تھا پنج چاہیں۔ و متعہ مثلہا عشر و ن۔ اور ایسی عورت کا  
متعہ بیس درم ہوتے ہیں و فت۔ و حکم دیا کہ ایسی صورت میں متعہ مثل کو حکم ٹھہرایا جاوے۔ فیفید تحکمہا۔ تو متعہ مثل کو حکم  
ٹھہرانا مفید ہوگا۔ و فت۔ کیونکہ وہ پنج درم سے بہت زیادہ ہے تو عورت کے قول کا مؤید ہو پس قبل عورت کامع قسم ہو اور گواہ شوہر  
پر لازم ہیں۔ اگر کہو کہ اچھا اصل میں ہزار و دو ہزار پر فرض مسئلہ ہو و ہاں اس عدت سے قول شوہر رکھا گر جامع صغیر میں تو کچھ بھی  
مفروض نہیں و ہاں بھی قول شوہر قرار دیا۔ جواب دیا کہ۔ و المذکور فی الجامع الصغیر ساکت عن ذکر المقدار فیحمل علی ما ہوا الذکور  
فی الاصل۔ جو کچھ جامع صغیر میں مذکور ہے وہ مقدار ذکر کرنے سے خاموش ہے ہزار و دو ہزار وغیرہ کچھ مذکور نہیں) تو اس خاموشی  
کو اسی مقدار پر محمول کیا جاوے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے۔ یعنی ہزار و دو ہزار تاکہ متعہ مثل شاہد نمبر کے پس قول شوہر مع  
قسم قبول ہے۔ یہاں مستفاد ہوا کہ ہر مثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی کا شاہد ہو۔ م۔ و شرح قولہا فیما اذا  
اختلفا فی حال قیام النکاح ان الزوج اذا ادعی الالف۔ و قول ابوحنیفہ و محمد رحمہما کی شرح در صورتیکہ جو در نکاح قائم  
ہونے کی حالت میں اختلاف کریں یہ کہ جب شوہر نے ہزار درم کا دعوی کیا۔ یعنی ہر ہزار درم ٹھہرا تھا۔ و المرأة الاغنیہ  
اور عورت نے دو ہزار کا دعوی کیا۔ پس دونوں کی اصل پر ہر مثل حاکم ہے۔ فان کان ہر مثلہا الفا و اقل فالقول  
قولہ۔ پس اگر عورت کا ہر مثل بھی ہزار درم حاکم ہو تو قول شوہر کا ہر مثل اسی کے واسطے ہر مثل شاہد ہے تو عورت اپنے دعوی پر  
گواہ لاوے ورنہ شوہر کی قسم لیکر حکم ہوگا لیکن اگر شوہر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار درم عورت کا دعوی ثابت ہو جائیگا۔ و ان کان  
الغنیہ او اکثر فالقول قولہا۔ اور اگر ہر مثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو قول عورت کا ہر مثل اور شوہر اپنے گواہ لاوے۔ یہب فت۔  
کہ کسی نے گواہ نہیں دیے۔ و ایما اقام البینۃ فی الوجہین تقبل۔ اور دونوں میں سے جس ایک نے دونوں صورتوں مذکورہ میں  
گواہ دیے اسکے گواہ قبول ہونگے۔ و فت۔ حتی کہ اصل صورت میں قول مرد کا تھا اگر عورت گواہ لاوے کہ ہر دو ہزار ٹھہرا تو اسی کا دعوی  
مبین ہو جائیگا۔ اور دوسری صورت میں قول عورت کا تھا اگر مرد گواہ لاوے یا ہزار ٹھہرا تو مرد کا دلائل ہو گیا۔ نیز جبکہ ایک نے گواہ دیے۔ و ان  
اقام البینۃ۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ دیے۔ و فت۔ اور دونوں کے گواہ حامل ٹھہرے۔ فی الوجہ الاول تقبل مینہا۔ و

پہلی صورت میں عورت کے گواہ قبول ہونگے۔ لانا تثبت الزیادۃ۔ کیونکہ یہ گواہی زیادت کو ثابت کرتی ہے۔ یعنی مرد کی گواہی صرف ہزار کو ثابت کرتی اور عورت دس گواہ ہزار سے زائد ایک ہزار دیگر ثابت کرتے ہیں اور قاضی کا حکم ٹھہرے کہ وہ فریق گواہان میں جو زیادہ ثابت کرے اسکی زیادتی قبول ہے جیسے حدیث کی روایت میں ایک راوی نے مختصر روایت کی اور دوسرے فقہ راوی نے اس پر زیادہ بھی روایت کیا تو زیادتی حجت ہے۔ یہ تو وجہ اہل میں ہے۔ و فی الوجه الشانی بیعتہ۔ اور دوسری صورت میں مرد کے گواہ قبول ہونگے۔ یہی صحیح ہے۔ ۴۔ اور حالت یہ پیدا ہوئی کہ ہر مثل ہزار یا کم ہو اور مرد ہزار کا مدعی اور اس پر گواہ عادل موجود ہیں۔ پھر عورت کے دو ہزار کے بھی گواہ عادل موجود ہیں اور یہ معلوم کہ دونوں باتیں نہیں ممکن ہیں تو جسے عادل گواہوں کو جھٹلایا نہیں بلکہ تجویز کیا کہ اول ہر دو ہزار ٹھہرے جیسا گواہ کہتے ہیں۔ پھر عورت نے گھٹا کر ہر مثل ایک ہزار رکھا جیسا کہ مرد کے گواہ کہتے ہیں تو مرد کے گواہوں نے یہ بات زائد بیان کی۔ لانا تثبت الحظ۔ کیونکہ مرد دس گواہ گھٹانے کو ثابت کرتے ہیں۔ پس یہی قبول ہوئے۔ میں کہتا ہوں کہ علی ہذا اگر قبل دخول کے طلاق دی اور ایسا معاملہ پیش آیا تو چاہیے کہ عورت کے گواہ قبول ہوں کیونکہ قبل دخول کے گھٹانا بڑھانا کچھ متا کہ نہیں ہوتا ہے۔ لکنہ بحر فتل۔ م۔ وان کان ہر مثلھا الف و خمس مائۃ۔ اور اگر اس کا ہر مثل ہزار پانچ سو درم ہوتے یعنی دونوں کے دعوے کے درمیان ہو۔ تحالف۔ تو دونوں سے باہم قسم لیا جائے۔ یعنی ہر ایک دوسرے کے دعوے سے انکار پر قسم کھا دے پھر جو کوئی قسم سے منکر ہوا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثبوت ہو جائیگا۔ و اف حلفا۔ اور اگر وہ دن نے قسم کھائی۔ ف۔ اور گواہ نہیں۔ تجب الف و خمس مائۃ۔ تو ایک ہزار پانچ سو درم یعنی ہر مثل واجب ہوگا۔ ف۔ لیکن امام رحمہ سے صیح قول مروی نہیں۔ و ہذا تخریج الرازی۔ اور یہ رازی رحمہ کی تخریج ہے۔ ف۔ یعنی امام ابو بکر البیہاوی الرازی رحمہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ کے اصل سے یہ سب نکالا ہے۔ وقال الکرخی۔ اور کرخی رحمہ نے امام ابو الحسن الکرخی استاد شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ۔ یتحالفان فی الفضول الثلاثہ۔ تینوں صورتوں میں دونوں سے باہم قسم لیا جائیگا۔ ف۔ یعنی ہر مثل خواہ مرد کا شاہد ہو یا عورت کا شاہد ہو یا دونوں کے درمیان ہو ہر صورت میں ہر ایک سے دوسرے کے دعوے پر قسم لیا جائے تاکہ بات ایک کی قسم یا انکار سے نکل آوے تو انہیں کے اقرار پر قاضی حکم دیدے۔ ثم حکم ہر مثل بعد ذلک۔ پھر بعد یا یہی قسم کے ہر ایک کو حکم بنا یا جاوے۔ ف۔ کیونکہ جب دونوں قسم کھائے تو ہر قسمی نہیں رہا اب ہر مثل لامحالہ موجود ہوا۔ لیکن اس میں اشکال ظاہر ہے لہذا علینی نے ذکر کیا کہ تخریج الرازی اصح ہے۔ پھر یہ سب اس وقت کہ ہر قسمی ہو جانے پر دونوں اتفاق کرتے ہیں لیکن مقدار میں مختلف ہیں۔ ولو کان الاختلاف فی اصل المسعی۔ اور اگر ہر قسمی ہونے میں اختلاف واقع ہوتے مثلاً مرد دعویٰ ہو کہ ہر کچھ قسمی نہیں ہوا تھا اور عورت دعویٰ کرے کہ ہر کچھ جکا ہے۔ تجب ہر مثل بالاجماع۔ تو بالاتفاق ہر مثل واجب ہوگا۔ ف۔ پس امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وجوب ہر مثل۔ لانا ہو الاصل عندہما۔ اس لیے کہ ہر مثل ہی ان دونوں کے نزدیک اصل ہے۔ وعندہ۔ اور ابو یوسف کے نزدیک۔ ف۔ اگرچہ ہر مثل اصل نہیں لیکن بیان واجب ہوگا اس لیے کہ قاعدۃ القضاء بالمسعی فیصار الیہ۔ ہر قسمی کا حکم دینا متعذر ہے تو ہر مثل ہی کی طرف مرجع ہو گیا۔ ف۔ یہ اختلاف شوہر و زوجہ کی حیات میں تھا۔ ولو کان الاختلاف بعد موت احدہما۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کی موت کے بعد اختلاف ہوا۔ ف۔ اس طرح کہ میت کے وارث میں اور زندہ شوہر یا جو رو میں اختلاف ہوا۔ فالجواب فیہ کالجواب فی حیاتہما۔ تو اس میں حکم ویسا ہی جیسا کہ دونوں کی زندگی میں اختلاف کا مذکور ہوا۔ ف۔ خواہ ہر قسمی ہونے میں یا مقدار میں اختلاف ہو۔ لان اعتبار ہر مثل لا یسقط بموت احدہما کیونکہ ہر مثل کا معتبر ہونا کسی ایک کی موت سے ساقط نہ ہوگا۔ ف۔ لیکن خفی نہیں کہ وارث سے قسم بھی نہیں ہوگی بلکہ اسکے علم پر اس طرح کہ دائرہ میں نہیں جانتا کہ میرے مورث نے ہر کی بابت ایسا کیا ہے۔ فافہم۔ م۔ ولو کان الاختلاف بعد موتہما فی المقدار۔ اور اگر دونوں کی موت کے بعد ہر کی مقدار میں اختلاف ہوا۔ ف۔ اس طرح کہ شوہر کے وارث



اور زوج کے وارث جھگڑے تو ہمارے تینوں آنکھ باہم مختلف ہیں۔ فالقول قول ورثۃ الزوج عند ابی حنیفہ رحمہ ولایستی  
 القلیل۔ پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک وارثان شوہر کا قول قبول ہوگا اور ابو حنیفہ رحمہ قلیل کو مستثنیٰ نہیں کرتے ہیں وستی  
 اگرچہ شوہر کے ورثہ ایسی قلیل چیز مہربان کرین جو عادت کی راہ سے عورت کا مہر نہیں ہوتی، تو بھی قسم سے قول نہیں کاہی اور  
 عورت کے ورثہ پر گواہ لانا لازم ہے۔ وعند ابی یوسف القول قول الورثۃ الا ان یتاثلشئ قلیل۔ اور ابو یوسف کے نزدیک  
 قول تو وارثان شوہر کا ہے مگر آنکھ وہ کوئی قلیل چیز بیان کریں۔ جو عادت میں مہر نہیں ہوتی تو اس صورت میں وارثان شوہر کا  
 قول نہیں ہوگا۔ جیسا کہ سابق میں گزرا۔ وعند محمد الجواب فیہ کالجواب فی حالۃ الحیات۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک  
 جواب اس صورت میں جیسے جواب حالت حیات میں ہے۔ یعنی جیسے شوہر زوجہ کی زندگی میں مقدار مہر میں اختلاف کا حکم مفصل  
 نہ کر ہو چکا ہے یہی حکم جبکہ دو ذون کی موت کے بعد وارثوں میں مقدار مہر کا اختلاف ہو۔ وان کان فی اصل المسلمی۔ اور اگر  
 اصل سہمی میں اختلاف پیدا ہوا ہے۔ یعنی بعد موت شوہر زوجہ کے دو ذون کے وارثوں میں اصل سہمی میں اختلاف  
 ہوا۔ فقہند ابی حنیفہ القول قول من انکرہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قول اسکا جو منکر ہوا ہے۔ مثلاً وارثان عورت  
 نے کہا کہ مہر دو ہزار درہم ٹھہرا تھا اور وارثان شوہر نے کہا کہ مہر کچھ بیان نہیں ہوا ہے تو قول وارثان شوہر کا ہوگا اور وارثان عورت  
 پر گواہ لانا لازم ہے۔ فالجواب فیہ انہ لا حکم لہر المثل عندہ بعد موتہما علی ما عینہ من بعد النشاء اللہ۔ تو حاصل یہ ہوا کہ  
 شوہر زوجہ کی موت کے بعد امام رحمہ کے نزدیک مہر المثل کا حکم نہیں ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ کہ اس کے  
 مثل عورتیں تو مرچکیں بھر مہر المثل ممکن نہیں ہے۔ م۔ اور صاحبین نے کہا کہ مہر المثل کا حکم دیا جائیگا اور یہی الگ و شافعی و احمد کا  
 قول اور اسی پر تفسیر ہے۔ مع۔ واذامات الزوجات وقد سہی لہما مہر افلور شہما ان یاخذوا ذلک من میراثہ وان لم  
 یسم لہما مہر افلا شئ لور شہما عند ابی حنیفہ۔ اور جب شوہر زوجہ دو ذون مر گئے حالانکہ زوجہ کا مہر سہمی یعنی بیان ہو چکا تھا تو زوجہ  
 کے وارثوں کو اختیار ہے کہ اس مہر سہمی کو شوہر کی میراث سے وصول کریں اور اگر زوجہ کے واسطے مہربان نہیں ہوا تھا تو ابو حنیفہ کے  
 نزدیک وارثان زوجہ کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ وقال لور شہما المہر فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہا کہ وارثان زوجہ کے لئے دو ذون  
 حور تو ہیں مہر ہے۔ معناہ السہمی فی الوجہ الاول ومہر المثل فی الثانی۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ اول صورت میں مہر سہمی ہوگا  
 اور دوسری صورت میں مہر المثل ہوگا۔ اما الاول فلان السہمی دین فی ذمتہ۔ پس بیان اول (یعنی مہر سہمی کو ورثہ سے لئے ذین  
 ایسے کہ جو مہر سہمی ہو چکا وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہے۔ وقد تاکہ بالموت فیقضی من ترکہ۔ حالانکہ وہ موت سے متاثر ہو چکا تو شوہر کے  
 ترکہ سے اسکا حکم دیا جائیگا۔ الا اذا علم انہما ماتت اولاً فیسقط لفضیہ من ذلک۔ مگر جبکہ یہ معلوم ہو کہ زوجہ پہلے مری ہو تو اس  
 مہر سہمی میں سے شوہر کا حصہ ساقط ہو جائیگا۔ کیونکہ جب عورت پہلے مری تو عورت کے ترکہ سے شوہر کا حصہ مفروض نصف جبکہ لایہ  
 مری یا حرام جبکہ فرزند ہے وہ شوہر کا حق ہو چکا لہذا دین مہر میں سے یہ حصہ کم ہو کر کچھ باقی بچے وہ وارثان زوجہ کو ملیگا۔ رہا جبکہ مہر سہمی نہ تو  
 صاحبین کے نزدیک مہر المثل و امام رحمہ کے نزدیک کچھ نہیں۔ واما الثانی۔ اور رہا بیان اس امر وہ کہ۔ فوجہ قولہما ان مہر المثل صار  
 دنیا فی ذمتہ کا سہمی فلا یسقط بالموت کما اذامات احدہما۔ تو صاحبین کے قول کی یہ وجہ ہے کہ شوہر کے ذمہ مہر المثل قرضہ ہو گیا  
 جیسے مہر سہمی قرضہ ہو جاتا ہے تو یہ قرضہ وجہ موت کے ساقط نہیں ہوگا جیسے اس صورت میں کہ دو ذون میں سے ایک مر گیا ہے کہ اس  
 صورت میں بالاتفاق ساقط نہیں ہوتا۔ ولابی حنیفہ ان موتہما تل علی انقضاض اقرا انہما فیمہر من یقدر القاضی مہر المثل  
 اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر زوجہ دو ذون کا مرجانا اس کے برابر وارثوں کے مرجانے پر دلالت کرتا ہے تو پھر کس عورت کے مہر کے ساتھ  
 قاضی مہر المثل کو اندازہ فرما دے گا۔ لیکن یہ دلالت کرتا ہے کہ اگر نہ ہو گا اور مہر المثل کا حکم دیا جائیگا۔ لایہ و لایہ۔ پس مہر  
 الی امر آتہ شہنا۔ جس مرد نے اپنی عورت کے پاس کچھ چیز بھیجی ہے۔ اور یہ تصریح نہیں کہ مہر میں سے ہے یا نہیں ہے۔ تو آخر میں ان چیزوں

گفتگو شروع ہوئی۔ تعالت ہو ہدیہ۔ پس عورت نے دعویٰ کیا کہ وہ ہدیہ ہوتی۔ اور شوہر و زوجہ میں ہدیہ واپس نہیں ہو سکتا تو زوجہ کا ہر پوچھنا شوہر باقی ہے۔ وقال الزوج ہوسن المہر۔ اور شوہر نے کہا کہ وہ چیزیں مہر میں سے ہیں۔ ہن ف ہن ہن ہن ہن فاقول قولہ۔ تو قول شوہر بھی کا ہوگا۔ مع قسم کے رفع۔ لانہ ہو الملک۔ کیونکہ شوہر ہی ملک کرنے والا ہے۔ ف معنی وہی ان چیزوں کو زوجہ کی ملک میں دینے والا ہے۔ فکان اعرف بجهة التملک۔ تو ناک کرنے کی راہ کا وہی زیادہ جاننے والا ہے۔ ف موجب اسنے کہا کہ میں نے مہر کی جہت میں دیا ہے تو یہی مسلم رکھا جائیگا۔ کیف وان الطاهر انہ لیسعی فی اسقاط الوجہ اور کیونکہ اسکا قول مسلم نہو حالانکہ ظاہر حالت یہی ہے کہ مرد اپنے ذمہ کے واجب کو ساقط کرنے میں کوشش کرے گا۔ یعنی پہلے وہ مہر ساقط کرنے میں سعی کرے گا پھر البتہ اگر وہ یہ دیکھا پھر اگر عورت کو اولاد ملے کہ اسنے ہدیہ میں دیا ہے تو گواہ قبول ہو گئے ورنہ موافق قول شوہر کے یہ چیزیں مہر میں رکھی جاویں گی۔ قال الا فی الطعام الذی یوکل۔ سوائے ایسے طعام کے جو کھا لیا جاتا ہے۔ ف جیسے بھونا گوشت، اگرچہ پوری بکری و مرغی ہو اور حلا و روٹی۔ سمن و لکڑی کھیر اور بوزہ وغیرہ جو دیر تک ٹھہر نہیں سکتے ہیں۔ فان القول قولہا۔ تو ایسے طعام میں قول عورت کا قبول ہے۔ یعنی استحقاق۔ والمرا دمنہ ما یكون حمیلاً لانہ اور طعام مذکور سے وہ مراد کہ جو کھانے کے واسطے مہیا ہو۔ ف بالفعل کھا لیا جاد۔ وایک مہینہ تک ذخیرہ ہونے کے لائق نہیں ہے تو عورت کا کہنا کہ یہ ہدیہ تھا مسلم ہوگا۔ لانہ تعارف ہدیہ۔ کیونکہ انکا ہدیہ ہونا متعارف ہے۔ فست۔ تو ظاہر حال عورت کا شاہ ہے۔ فاما فی الخطۃ و اشعیر فالقول قولہ ما بینا۔ رہا گھوڑوں و جو کے بارہ میں تو قول مرد کا مسلم ہوگا جو اس کے جویان چوکا ہے کہ یہ چیزیں ذخیرہ ہو سکتی ہیں تو مرد نے اپنے سر سے قرضہ مہر ساقط کیا۔ وقیل ما یجب علیہ من الخمار والدرع وغیرہ لیس لہ ان تحتسبہ من المہر لان الظاہر یکذبہ واللہ اعلم۔ اور کہا گیا ابو القاسم بصغار نے کہا۔ ۷۷ کہ اوڑھنی و کرتی وغیرہ (ازار پانچامہ وغیرہ) جو چیز اس پر واجب ہے (روٹی کپڑے میں سے) تو مرد کو یہ اختیار نہیں کہ ایسی چیز کو مہر میں سے شمار کرے کیونکہ ظاہر حال اسکو جھٹلاتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف فقیر ابو اللیث نے کہا کہ مختار یہ ہے کہ جو چیز اس پر واجب ہیں جیسے موزہ و باہر جانے کی چادر وغیرہ تو اس میں شوہر کا قول قبول ہے اور جو اس پر واجب جیسے ڈرعی و کرتی وغیرہ اس میں قبول نہیں ہے۔ د۔ پھر اگر مرد نے قسم کھائی اور یہ چیز عورت پاس موجود ہے تو اسکو اختیار ہے کہ واپس کر کے اپنا باقی مہر لیوے۔ شوہر نے زور وغیرہ بھیجا تھا پھر عاریت کا دعویٰ کر کے پھر لیا پس اگر عورت نے عرض دیا ہو تو عرض کو اسکی جنس سے پھیرے۔ ذیلی مع۔ باب ۲۱ دختر کو زور وغیرہ سے سنوار کر کہیں پھر دعویٰ کیا کہ یہ عاریت ہے اور دختر نے کہا کہ نہیں بلکہ مجھے آپ نے جہیز دیا ہے یا بعد موت دختر کے والد اسنے یہ دعویٰ کیا تو صدر الشہید نے کہا کہ فتویٰ کے واسطے مختار یہ ہے کہ اگر ایسی چیزوں میں عورت جہیز کا ظاہر ہو تو قول شوہر ہے اور اگر رواج مشترک ہو تو قول باپ کا قبول ہے۔ مع۔ اگر باپ اشراق میں سے ہو تو استحقاق اسکا قول قبول نہیں ہوگا۔ المہرق۔ ان یا ولی صغیرہ کا حکم شل باپ کے ہے۔ اگر ماں نے دختر کو جہیز میں باپ کی چیزیں اسکے علم و حضور میں دیں اور باپ خاموش ہو اور لڑکی خسرال گئی تو پھر باپ کو اختیار نہیں کہ دختر سے واپس لے۔ ت۔ شوہر کے پاس بنیر اپنے لائق جہیز کی بھی گئی۔ تو کہا گیا کہ جب تک زمانہ دراز نہیں گزرا کہ والد اپنے خسر سے نقد مطالبہ کر سکتا ہے لیکن ہذا اتفاق میں برازیہ سے لایا کہ مجمع یکہ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ فصل۔ نکاح کفار وغیرہ کے بیان میں۔ واذاتزوج النصرانی نصرانیۃ۔ اور اگر نکاح کیا نصرانی نے نصرانیہ کے ساتھ۔ ف یا مجوسی یا ہندو نے اپنے دین والی عورت سے لہذا مبہوط میں کہا کہ ذمی یا مستامن نے ذمیہ یا مستامنہ کے ساتھ نکاح کیا علی میتہ۔ مرد اور میت۔ جو جائز شرعاً بیع نہیں ہوا ہے مثلاً خود مر گیا یا نکاح کیا جائز کے خلاف پر غصہ کہ ایسی چیز پر جو مال متقوم نہیں ہے۔ او علی غیر مہر۔ یا غیر مہر پر۔ یعنی نکاح اس بنیاد پر کیا کہ ہر کچھ نہیں ہے۔ وذلک فی دہم جائزہ۔ اور ایسا نکاح انکے دین میں جائز ہے۔ ف معنی حالت یہ ہے کہ لکے برائے کو کے طریقہ میں جسکی وہ پابندی اعتقاد کرتے ہیں ایسا نکاح جائز بھی ہے۔

دو دخل بہا۔ اور ذمی نے اس ذمیہ سے دخل کر لیا۔ اور طلقہا قبل الدخول بہا۔ یا اس کے ساتھ دخل سے پہلے اسکو طلاق دیدی  
اور مات عنہما۔ یا عورت کو چھوڑ کر مر گیا۔ یا عورت ہی اس کے ایسے نکاح میں مر گئی۔ فلیس لہما ہر تو حکم یہ ہے کہ اس عورت  
کے واسطے کچھ ہر نہیں ہوگا۔ یعنی جو کچھ باہم قرار دیا ہو وہ تو مال مقوم نہیں ہے اور پہلی آیت گزری کہ اللہ تعالیٰ نے مال کے حصول  
فوج کا طلب کرنا لازم کیا تو بیان بیان کر دیا کہ وہ خطاب خاص کر مسلمانوں کو ہے اور جو کفار کہ مسلمانوں کے ماتحت رہتے ہیں ان پر لازم  
نہیں ہوگا پس عورت کو کچھ مال ہر نہیں دلوایا جائیگا خواہ مدخلہ وغیرہ ہو کر ہر تاکہ کی صورت پیدا ہو یا نہیں۔ وکذا لک  
الحربیان فی دار الحرب۔ اور یوں ہی اگر حربے کا فرض حریہ کا فرض سے دار الحرب میں اسطرح عقد باندھا تو بھی سب صورتوں  
میں یہی حکم ہے۔ اگرچہ بعد اسکے دونوں مسلمان ہو جاویں یا وہاں سے دارالاسلام میں آکر ہمارے قاضی حاکم کے سامنے اپنا  
مقدمہ پیش کریں۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و ہو قولہما فی الحربیین۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور حربی مرد عورت کے  
حق میں صاحبین کا بھی یہی قول ہے۔ یعنی صاحبین موافق امام رحمہین حربیوں کے مسئلہ میں۔ و اما فی الذمیہ مساوی  
رہا صاحبین کا قول ذمیہ کے حق میں۔ یعنی صاحبین کے نزدیک جبکہ دارالاسلام کے کافر عیال میں سے ذمی نے ذمیہ سے طر  
نکاح کیا ہو۔ فلہما ہر مثلہما ان مات عنہما او دخل بہا۔ تو عورت ذمیہ کے واسطے اس کے مثل عورتوں کا ہر لیگا بشرطیکہ مرد ذمی ہو  
چھوڑا یا اس کے ساتھ دخل کر لیا ہو۔ و الممتنع ان طلقہا قبل الدخول بہا۔ اور منع لیگا اگر ذمی نے اسکو قبل دخل کے طلاق  
دیدیا ہو۔ یعنی جس طرح مسلمانوں میں مال دلانے کا حکم ہوتا ہے وہی ذمی و ذمیہ میں فیصلہ کیا جائیگا جبکہ دونوں مسلمان ہوں تو  
یابدون اسلام کے ہمارے حاکم قاضی سے نالش کریں۔ اور پہلی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ مع۔ و قال زفر فرح لہما ہر المثل  
فی الحربیین ایضا۔ اور زفر فرح نے کہا کہ حربے جو مردین بھی عورت کے واسطے ہر المثل کا حکم ہوگا۔ جیسے ذمیوں میں  
صاحبین کا قول ہے۔ لہ ان اشترع ما شرع ابتغاء النکاح الا بالمال۔ زفر فرح کی دلیل یہ ہے کہ شرع حق نے طلب نکاح کو نہیں  
شرع فرمایا سوائے بعض مال کے۔ تو کوئی نکاح نہیں کرے اگر نہ اس کے عوض مال لازم ہے۔ یہ شرع حق کا کلیہ حکم ہوا۔ و ہذا الشرع  
وقع عام۔ اور یہ شرع حق تو عام واقع ہوئی۔ چنانچہ کچھ شک نہیں کہ حضرت رسول اللہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و  
شریعت بقا سب پر کوئی ہو قطعاً لازم ہے۔ فیثبت النکاح علی العموم۔ تو حکم شرع بھی علی العموم لازم ہوگا۔ اور جب تک  
دوبی اپنی ملک میں کس شخص خود مختار موجود ہے تو اس پر شرع کا حکم جاری نہیں ہو سکتا اور بیان یہ مسئلہ ہے کہ وہ مسلمان ہو گیا یا اسے شرع  
حق کے حضور میں اپنا فیصلہ چاہا تو کوئی امر مانع نہیں رہا پس جو حکم حق ہے وہی دیا جائیگا اور یہ بھی ہوا کہ اصل میں عورت کے  
واسطے صل سے یہ ہر واجب ہوا تھا اگرچہ ظلم کے قانون کفر میں اسکو اپنا حق ملنا ممکن نہ تھا تو ثابت ہو گیا کہ اصل حکم عورت جو ہم  
بن بھی یہی کہ اس کے لیے ہر المثل یا مستقیم مثل سخی ہے۔ یہ امام زفر فرح کی تشریح و دلیل بطور اختصار ہے۔ ولہما ان اہل الحرب غیر بشر  
حکام الاسلام۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حربیوں نے قانون اسلام کے احکام کی پابندی کا التزام نہیں کر لیا ہے۔ پس التزام  
منہ سے اجر حکم عمل لازم نہیں کر سکتے۔ رہا حکومت کے طور پر لازم کرنا بھی ممکن نہیں۔ و ولایۃ الالزام منقطعۃ لتباین الدار  
و حکومت کے طور پر لازم کرنے کی ولایت اسوجہ سے منقطع ہے کہ دونوں ملکوں میں جدائی کلی ہے۔ ہمارا حکام اسلام صرف دارالاسلام  
ہو والی ہے اور حربیوں کا وطن اس سے الگ دار الحرب ہے۔ بخلاف اہل الذمۃ سبہ خلاف ان کافروں کے جو دارالاسلام کی امت  
ہیں جنکو ذمی کہتے ہیں۔ چنانچہ ذمیہ کے واسطے ہر المثل مانند مسلمان عورت کے لازم ہوگا۔ لانہم التزموا احکامنا فیما صح  
الیہم معاملات۔ کیونکہ ذمیوں نے ہمارے ان احکام ماننے کو اپنے اوپر لازم کر لیا جبکہ تعلق معاملات سے ہے۔ ہر وقت سوائے عبادت  
کے۔ کالیہ و الزنا۔ جیسے سود اور زنا۔ حتیٰ کہ زنا کاری سے اپنی سزا سے حد شرعی ماری جائیگی۔ و ولایۃ الالزام تحقیق  
لا اتحاد الدار۔ اور وہ حکم لازم کرنا اپنے والی ہونے کے ساتھ بھی تحقیق ہے کیونکہ ملک ایک ہی ہے۔ و دارالاسلام میں وہ بھی ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ غرض نظر کے بعد معلوم ہوگا کہ زفرح کی دلیل کا جواب شافی نہیں دیا گیا قتال فیہ۔ ولابی حنیفہ رحمہ ان اہل الذمۃ  
لا یلتزمون احکام منافی الذمات و فیما یعتقدون خلافہ فی المعاملات۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ ذمیوں سے لینے  
دارالاسلام کے کافر رعایا نے ہمارے احکام کا جو دیانات لینے متعلق طاعات ہیں اور معاملات میں سے جنکے برخلاف وہ اسے ٹک  
اعتقاد رکھتے ہیں اپنے اوپر التزام نہیں کیا، رفت۔ توضیح یہ کہ احکام شرع دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ دیانت سے متعلق ہیں مانند زکوٰۃ  
نماز زکوٰۃ وغیرہ اور ظاہر ہے کہ کافر رعایا نے جسے یہ عہد نہیں کیا کہ انکوان احکام کی پابندی نہ کریں۔ قسم دوم وہ احکام جو دنیاوی معاملات  
کی طرف راجع ہیں اس میں بعض احکام تو جیسے شرع عدل میں ہو اس طرح وہ بھی اعتقاد کرتے ہیں تو اپنے اعتقاد سے اسی کے موافق چلتے  
ہیں اور بعض ایسے ہیں کہ شرع عدل سے انکا اعتقاد مخالف ہو تو اس میں بھی انھوں نے یہ التزام نہیں کیا کہ برخلاف اسکا اعتقاد  
شرع حق کی پابندی انہیں لازم ہوگی حتیٰ کہ سود و شراب کی خرید و فروخت ان میں جاری ہو حالانکہ مخالف شرع حق ہو اور اسی قسم سے معا  
کحاح ذکر ہے تو اس میں بھی انھوں نے جسے معاہدہ نہیں کیا کہ احکام عدل کی پابندی انہیں لازم ہوگی۔ پس انکا خود التزام نہیں پایا  
ہا انہیں حکومت سے لازم کرنا تو یہ بطور قہر ممکن ہو لیکن بطور حکومت عدل نہیں ممکن ہو چاہے فرمایا۔ وولایۃ الاموال بالسیف  
او بالمحاجۃ۔ اور لازم کرنے کی ولایت با توکلوار سے یا حجت غالب کرنے سے فت۔ یعنی ہمارے قول پر عمل کرو ورنہ ہم تموار سے قتل  
کریں گے۔ یا ہماری بات حق ہو یا بن دلیل پس تمہیں لازم ہو بلکہ الزام صرف تمہارے ہو کیونکہ حجت کا طلبہ اکثر اوقات مفید نہیں ہوتا۔  
وکل ذلک منقطع عنہم باعتبار عقد الذمۃ۔ اور ذمیوں سے یہ ہر ایک منقطع ہو بلحاظ عہد نامہ کے فت۔ یعنی جسے انکو عہد دیا  
کہ تمہارے جان و مال کی حفاظت ہم پر ہے جب تک تم ہمارے مطیع رہو۔ فانا امرنا یا بن شرکم وما یدنیون۔ پس ہم حکم دینے  
کے ہیں (یعنی شرعاً) کہ ذمیوں کو انکے دین پر چھوڑ دین فت۔ تو ہم انکو تمہارے خوف سے اپنے دین کی پابندی پر مجبور نہیں کر سکتے  
میں اگرچہ ہم انکو حجت سے قائل کر دین پھر بھی وہ عمل نہ کریں انکو اختیار ہے پس اہل الذمہ کو دینی معاملات میں ہمکو شرعاً الزامی ولایت  
نہیں ہے۔ فصاروا کاہل الحرب۔ (تو اس بارہ میں) ذمی لوگ بھی مثل حربیوں کے ہو گئے فت۔ کہ ہمکو عدل کی راہ سے نہیں  
الزامی ولایت نہیں جیسے حربیوں پر قابو نہیں ہے۔ بخلاف الزنا۔ برخلاف زنا کے فت۔ کہ زنا کرنے میں ذمیوں پر حد  
مارنے کی ولایت ہے مگر اسوجہ سے نہیں کہ ہم انہیں پناہ دین جاری کرتے ہیں بلکہ۔ لانه حرام فی الادیان کلہا۔ اسوجہ سے کہ زنا زنا  
تمام دنیوں میں حرام ہے فت۔ بلکہ حق یہ کہ زنا وغیرہ ایسے افعال جسے عام لوگوں میں فساد پیدا ہوتا ہو وہ ذمی وغیرہ کسی سے  
روا نہیں ہوگا۔ اگرچہ مجوسی وغیرہ کوئی زنا کاری کو یا مان بہن بیٹی سے نکاح کو جائز رکھے۔ والربو استثنیٰ عن عقودہم بقولہ  
علیہ السلام۔ اور سود خواری ذمیوں کے عہد سے مستثنیٰ ہے بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فت۔ کہ آپ نے نجران کے  
نصرانیوں کو لکھا کہ خبردار رہو کہ جسے تم میں سے سود کا معاملہ کیا تو اس کے واسطے ذمہ داری نہیں ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن اشعی بن سلا  
وروی ابو عبدہ بنحوہ عن ابی الملیح مرسلات ۶۔ اور امام مصنف نے یہ الفاظ ذکر کیے کہ۔ الامن ابی فلیس بنینا و بنیہ عہدہ  
خبردار ہو کہ جسے سود کھایا تو ہمارے واسطے درمیان عہد نہیں ہے فت۔ بہر حال سود کا معاملہ خاصکے مستثنیٰ ہے بلکہ جیسا مترجم نے لکھا کہ  
بخلاف ایسے امور کے جو جسے عام فساد پیدا ہوتا ہو جیسے علانیہ قمار بازی وغیرہ۔ لہذا ذمہ نے لکھا کہ ذمیوں کو شرک و شراب خواری  
و سود کھانے وغیرہ کی اجازت ملتی ہے مگر سود خواری سے منع فرمایا اسوجہ سے کہ مسلمانوں کو انکے ساتھ معاملات ضرور ہوسکے تو انکی  
سود خواری سے عوام میں فتنہ کا خوف ظاہر ہے۔ مست۔ اور اس تحریر سے واضح ہوا کہ ذمی لوگ اپنے دین پر تمام باتوں میں چھوڑے  
ہوئے ہیں سوائے زنا و سود خواری و عہد قمار بازی وغیرہ کے جسے عام فساد جاری ہونے کا خوف ہے اور نکاح مذکور خود انکے ذاتی معاملات  
میں اس میں عوام کو دخل نہیں تو اب نکاح میں دین پر چھوڑے جاویں چنانچہ اگر انکے طریقہ میں مردار پر یا غیر ہر پر نکاح جائز  
ہو تو حاکم اسلام اسکو لکے عہد پر چھوڑ دیا اور عدت کے واسطے کچھ مہر مال نہیں ہوگا۔ م۔ و قولہ فی کتاب او علی غیرہ۔ اور



یہ جو کتاب میں فرمایا اعلیٰ غیر ہفت یعنی بغیر ہر پر نکاح کیا یہ دوسری کو مختل ہے۔ مختل نفی المہر و مختل السکوت۔ احتمال ہے کہ ہر کی نفی ہو یعنی عورت کے واسطے کچھ ہر نہیں ہے اور احتمال ہے کہ سکوت ہفت یعنی شاید یہ مراد ہو کہ بغیر بیان ہر کے نکاح کیا و علیٰ ہذا یہ معنی ہو کہ اگر ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور ہر بیان نہیں ہوا تو عورت کے واسطے انکے دین کے موافق کچھ ہر نہیں ہوگا۔ وقد قيل فی المسئلة وال سکوت روایتان۔ حالانکہ کہا گیا کہ مرد ار کو ہر کرنے میں اور ہر سے سکوت کرنے میں دو روایتیں ہیں ہفت یعنی اگر ذمی نے ذمیہ سے مرد ار پر نکاح کیا یا نکاح میں ہر کچھ بھی بیان نہیں کیا تو امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں ہر المثل واجب تھا جیسے صاحبین کا قول ہے اور دوسری روایت میں کچھ بھی نہیں واجب ہوگا۔ العنا یہ۔ والاصح ان الکل علی الخلاف۔ اور اصح یہ کہ کل صورتوں مذکورہ میں اختلاف ہے ہفت یعنی سب صورتوں میں امام رحمہ سے ہی ایک روایت ہے کہ کچھ واجب نہیں ہوگا یہی اصح ہے اور صاحبین کے نزدیک ہر المثل واجب ہوگا۔ ع۔ پھر یہ سب صورتیں جب ہیں کہ بغیر ہر ہو یا ہر میں مرد ار یا خون ہو جو حقیقت میں مال تقوم نہیں ہے۔ فان تزوج الذمی ذمیۃ علی خمر او خنزیر۔ اور اگر ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور پر نکاح کیا ہے۔ حالانکہ یہ چیزیں مسلمان کے حق میں حرام و مال تقوم نہیں ہیں لیکن ذمیوں کے حق میں مال ہیں۔ فہم اسلم پھر شوہر و زوجہ دونوں مسلمان ہو گئے۔ او اسلم احدہما۔ یا ایک ہی شخص فقط شوہر یا فقط زوجہ مسلمان ہوا ہے۔ حالانکہ ہر تنہا اور انہیں ہوا ہے۔ فلہما الخمر و الخنزیر۔ تو عورت کے واسطے یہی شراب یا سور ہوگا۔ معناه اذا کانا باعیا ہما۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم جب ہے کہ شراب یا سور معین ہوں ہفت یعنی کسی اشارہ کی ہوئی معین شراب پر یا کسی خاص معین سور پر نکاح ٹھہرا ہو۔ والا سلام قبل القبض۔ اور مسلمان ہو جانا بہر قبضہ کرنے سے پہلے واقع ہوا ہے۔ فلو بعد اسلام کے عورت کی ملک یہی معین شراب یا سور ہے در المختار میں کہا کہ پھر شراب کو سر کر کے اور سور کو چھوڑ دے۔ مترجم کہتا ہے کہ مالک ہو جانا عورت کا اور مالک کرنا شوہر کا مسلمان ہونے سے پہلے واقع ہو چکا کیونکہ یہ چیز معین تھی پس ملکیت صحیح ہو چکی پھر اسلام کے بعد وہ شراب کو سر کر کے بربادی سے بچا سکتی ہے اگر سور کو برباد کرنے کے سواے چارہ نہیں ہے۔ وان کانا غیر اعیانہما فلہما فی الخمر القیمۃ فی الخنزیر ہر المثل۔ اور اگر شراب و سور غیر معین ہوں تو عورت کے واسطے شراب ہر ہونے کی صورت میں اسکی قیمت لیک لیگی اور سور ہر ہونے میں ہر المثل لیک لگا۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ سب حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف لہما ہر المثل فی الوجہین۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ عورت کے واسطے ہر المثل دونوں صورتوں میں ہے ہفت خواہ شراب یا سور معین ہوں یا غیر معین ہوں۔ اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ وقال محمد لہما القیمۃ فی الوجہین۔ اور امام محمد نے کہا کہ عورت کے لیے دونوں صورتوں (معین و غیر معین) میں قیمت واجب ہوگی ہفت بالجملہ صاحبین متفق ہیں کہ خود شراب یا سور کسی حال میں نہوگی۔ پھر ابو یوسف کے نزدیک ہر المثل ہے و امام محمد کے نزدیک قیمت ہے۔ وجہ قولہما ان القبض موکد للک فی المقبوض۔ قول صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوض چیز میں ملکیت کو مستحکم کرتا ہے ہفت تو ملک پر ایک استحکام پیدا کرتا ہے۔ فیکون لہ شبه بالعقد۔ تو قبضہ کو عقد کے ساتھ ایک مشابہت ہے ہفت کیونکہ عقد مثلاً بیع بھی ایک چیز نئی پیدا کرتا ہے تو قبضہ کرنا بمنزلہ عقد ہر کے ہوتا ہے حالانکہ اسلام میں شراب یا سور پر عقد باندھنا منع ہے۔ فیمتنع بسبب الاسلام کالعقد۔ تو قبضہ کرنا بھی اسلام لانے کے سبب سے مانند عقد کے منع ہوا ہے پس جبکہ سور یا شراب معین ہوں تو قبضہ کرنا منع ہے۔ و صار کما اذا کانا غیر اعیانہما۔ اور معین کا معاملہ وہی ہو گیا جیسے اس صورت میں کہ شراب یا سور غیر معین ہوں ہفت کیونکہ غیر معین کی صورت میں بالاتفاق اسطو و ہر کی شراب یا اوسط جائز سور پر قبضہ کرنا منع ہے۔ اور خلاصہ اسکا یہی کہ قبضہ کرنا بھی عقد کرنے کے ساتھ لاحق ہے۔ و اذا التحقت حالۃ القبض بحالۃ العقد فابو یوسف یقول لو کانا مسلمین وقت العقد یجب ہر المثل فکذا ہما۔ اور جب قبضہ کیا گیا بھی عقد کی حالت سے مل گئی تو ابو یوسف رحمہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں وقت عقد کے مسلمان ہوتے (اور شراب یا سور معین یا غیر معین ہر

عقد ہاندہ طے تو تسمیہ صحیح نہ رہتا تو ہر مثل واجب ہوتا پس یون ہی بیان ہے۔ یعنی یون ہی جب قبضہ کے وقت دونوں مسلمان ہوتے تو ہر مثل واجب ہوگا۔ یون ہی جب ایک مسلمان ہو کہ نہ زوجہ فقط مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سوہ کی مالک نہیں ہو سکتی اور اگر شوہر ہر فقط مسلمان ہو تو وہ ایسی چیز کو دوسرے کے ملک میں نہیں دے سکتا۔ و محمد رحمہ اللہ یقول صحت التسمیۃ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہو چکا تھا۔ کیونکہ شراب سوہ کو کسی کرتے وقت دونوں ذی تھے۔ لکون المسمی بالاعتدال۔ کیونکہ جو کسی ہوا وہ ایک زور کا مال تھا۔ اور شرط یہی کہ کسی مال ہو پس ہی مسمی واجب رہتا۔ الا انہ امتنع التسليم للاسلام فوجب العیۃ۔ لیکن بات یہ ہوئی کہ اس مسمی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ واقع ہونا بوجہ اسلام لانے کے منع ہو گیا تو قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ یہی قاعدہ ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح ہو جاوے پھر کسی کو سپرد کرنا متعذر ہو تو اس کی قیمت لازم آتی ہے۔ کما اذا ملک العبد المسمی قبل القبض۔ جیسے غلام کسی ہر ہو کہ قبضہ سے پہلے تلف ہو گیا۔ تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ولای حلیۃ ان الماک فی الصداق المعبین۔ تم بنفس العقد۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ معین مہر مسمی میں ملک تو خالی عقد سے پوری ہو جاتی ہے۔ قبضہ کی ضرورت نہیں بلکہ قبضہ اسلئے ہوتا ہے کہ شوہر اس کی ضمانت سے بری ہو جاوے۔ ولہذا تکلیف التصرف فیہ۔ اور اسی ملک ہو جانے کے سبب سے عورت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی مالک ہوتی ہے۔ چاہے شوہر کو مہر کرے یا کسی کے ہاتھ فروخت کرے۔ وبالقبض یتقل من ضمان الزوج الی ضمانہا۔ اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عورت کی ضمانت میں آجاتا ہے۔ ورنہ ملکیت تو عورت کی پہلے سے ثابت ہو چکی۔ وذلک لا یمتنع بالاسلام کاسترداد المصوب۔ اور یہ منتقل ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع نہیں جیسے غضب کی ہوئی چیز کو واپس لینا۔ مثلاً ذمی کی شراب معین یا سوہ معین کسی نے غضب کی پھر ذمی مسلمان ہو گیا پھر غاصب نے واپس دی تو وہ واپس لے لیا اس کے شراب کو سر کر سکتا ہے لیکن سوہ کو دوسرے بدون فروخت وغیرہ کے بلکہ مفت بھجور دے یا قتل کر دے۔ پھر یہ تو معین مہر مسمی میں ہے۔ و فی غیر المعین القبض موجب ملک المعین۔ اور غیر معین مہر میں قبضہ کرنا مال عین کے ملک کا موجب ہے۔ ہذا جب شراب یا سوہ غیر معین ہو تو ابھی عورت کی ملک نہیں ہو کر ان قبضہ کے بعد ہو سکتی ہے۔ فیمتنع بالاسلام۔ تو قبضہ سے ملک بوجہ اسلام کے منع ہے۔ عورت شوہر مسلمان سے ملک میں دینا اور زوجہ سلمہ سے ملک میں لینا ممتنع ہے۔ بخلاف مشتری۔ بخلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سوہ کے۔ کہ خریدی ہوئی میں ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی کہ جو تصرف چاہے کرے۔ لان ملک التصرف التما استفاد بالقبض۔ کیونکہ تصرف کی ملکیت تو قبضہ ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ خواہ خریدی ہوئی ہو یا غیر معین ہو۔ اور قبضہ بوجہ اسلام کے منع ہے۔ و اذا العقد بالقبض فی غیر المعین۔ اور جب غیر معین شراب و سوہ میں قبضہ کرنا متعذر ہوا۔ حالانکہ عقد ہو چکا اور نہ مسمی صحیح ہو چکا کیونکہ اس وقت دونوں ذمی تھے حتیٰ کہ امام محمد نے دونوں کی قیمت واجب کی لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ۔ لا تجب العیۃ فی الخمر لانه من ذوات القیم۔ سو غیر معین میں اکانت نہیں واجب ہوگی کیونکہ سوہ ذوات القیم سے ہے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جو چھٹا نہیں ہوتا بلکہ قیمت ہی اس کا مثل ہے۔ فیکون اخذ قیمۃ کاخذہ۔ تو اس کی قیمت لینا مثل خود اس کے لینے کے۔ عورت کیونکہ اس کا مقام ہی قیمت ہے۔ ولان ذلک الخمر۔ اور یہ حال شراب غیر معین کا نہیں۔ لانہا من ذوات الامثال۔ کیونکہ غیر تو ذوات الامثال سے ہے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جو چھٹا بننے میں اس کا مثل لازم آتا ہے تو اصل میں اس کا مقام اس کے مثل شراب ہے۔ اور جب مثل ممکن نہ ہو تو قیمت دوائی جاتی ہے۔ تو قیمت بجائے شراب کے نہوئی لہذا ہم نے کہا کہ سوہ جو مثل نہیں ہے اس میں قیمت نہیں جائز ہے تو پھر عورت کو اس کا ہر مثل ملیگا اور شراب جو مثل ہے اور مثل نہیں دیا جاسکتا تو قیمت واجب ہوگی۔ الا تری انہ لوجہ بالقیمۃ قبل الاسلام تجبر علی القبول فی الخمر کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہو جانے سے پہلے شوہر مہر مسمی کی قیمت لایا تو سوہ کی قیمت میں عورت قبول کرنے کے لیے مجبور کیا جائیگی اور شراب کی قیمت میں نہیں۔ یہ اسی وجہ سے کہ سوہ کی قیمت گرہا

عقد ہاندہ طے تو تسمیہ صحیح نہ رہتا تو ہر مثل واجب ہوتا پس یون ہی بیان ہے۔ یعنی یون ہی جب قبضہ کے وقت دونوں مسلمان ہوتے تو ہر مثل واجب ہوگا۔ یون ہی جب ایک مسلمان ہو کہ نہ زوجہ فقط مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سوہ کی مالک نہیں ہو سکتی اور اگر شوہر ہر فقط مسلمان ہو تو وہ ایسی چیز کو دوسرے کے ملک میں نہیں دے سکتا۔ و محمد رحمہ اللہ یقول صحت التسمیۃ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہو چکا تھا۔ کیونکہ شراب سوہ کو کسی کرتے وقت دونوں ذی تھے۔ لکون المسمی بالاعتدال۔ کیونکہ جو کسی ہوا وہ ایک زور کا مال تھا۔ اور شرط یہی کہ کسی مال ہو پس ہی مسمی واجب رہتا۔ الا انہ امتنع التسليم للاسلام فوجب العیۃ۔ لیکن بات یہ ہوئی کہ اس مسمی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ واقع ہونا بوجہ اسلام لانے کے منع ہو گیا تو قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ یہی قاعدہ ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح ہو جاوے پھر کسی کو سپرد کرنا متعذر ہو تو اس کی قیمت لازم آتی ہے۔ کما اذا ملک العبد المسمی قبل القبض۔ جیسے غلام کسی ہر ہو کہ قبضہ سے پہلے تلف ہو گیا۔ تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ولای حلیۃ ان الماک فی الصداق المعبین۔ تم بنفس العقد۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ معین مہر مسمی میں ملک تو خالی عقد سے پوری ہو جاتی ہے۔ قبضہ کی ضرورت نہیں بلکہ قبضہ اسلئے ہوتا ہے کہ شوہر اس کی ضمانت سے بری ہو جاوے۔ ولہذا تکلیف التصرف فیہ۔ اور اسی ملک ہو جانے کے سبب سے عورت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی مالک ہوتی ہے۔ چاہے شوہر کو مہر کرے یا کسی کے ہاتھ فروخت کرے۔ وبالقبض یتقل من ضمان الزوج الی ضمانہا۔ اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عورت کی ضمانت میں آجاتا ہے۔ ورنہ ملکیت تو عورت کی پہلے سے ثابت ہو چکی۔ وذلک لا یمتنع بالاسلام کاسترداد المصوب۔ اور یہ منتقل ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع نہیں جیسے غضب کی ہوئی چیز کو واپس لینا۔ مثلاً ذمی کی شراب معین یا سوہ معین کسی نے غضب کی پھر ذمی مسلمان ہو گیا پھر غاصب نے واپس دی تو وہ واپس لے لیا اس کے شراب کو سر کر سکتا ہے لیکن سوہ کو دوسرے بدون فروخت وغیرہ کے بلکہ مفت بھجور دے یا قتل کر دے۔ پھر یہ تو معین مہر مسمی میں ہے۔ و فی غیر المعین القبض موجب ملک المعین۔ اور غیر معین مہر میں قبضہ کرنا مال عین کے ملک کا موجب ہے۔ ہذا جب شراب یا سوہ غیر معین ہو تو ابھی عورت کی ملک نہیں ہو کر ان قبضہ کے بعد ہو سکتی ہے۔ فیمتنع بالاسلام۔ تو قبضہ سے ملک بوجہ اسلام کے منع ہے۔ عورت شوہر مسلمان سے ملک میں دینا اور زوجہ سلمہ سے ملک میں لینا ممتنع ہے۔ بخلاف مشتری۔ بخلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سوہ کے۔ کہ خریدی ہوئی میں ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی کہ جو تصرف چاہے کرے۔ لان ملک التصرف التما استفاد بالقبض۔ کیونکہ تصرف کی ملکیت تو قبضہ ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ خواہ خریدی ہوئی ہو یا غیر معین ہو۔ اور قبضہ بوجہ اسلام کے منع ہے۔ و اذا العقد بالقبض فی غیر المعین۔ اور جب غیر معین شراب و سوہ میں قبضہ کرنا متعذر ہوا۔ حالانکہ عقد ہو چکا اور نہ مسمی صحیح ہو چکا کیونکہ اس وقت دونوں ذمی تھے حتیٰ کہ امام محمد نے دونوں کی قیمت واجب کی لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ۔ لا تجب العیۃ فی الخمر لانه من ذوات القیم۔ سو غیر معین میں اکانت نہیں واجب ہوگی کیونکہ سوہ ذوات القیم سے ہے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جو چھٹا نہیں ہوتا بلکہ قیمت ہی اس کا مثل ہے۔ فیکون اخذ قیمۃ کاخذہ۔ تو اس کی قیمت لینا مثل خود اس کے لینے کے۔ عورت کیونکہ اس کا مقام ہی قیمت ہے۔ ولان ذلک الخمر۔ اور یہ حال شراب غیر معین کا نہیں۔ لانہا من ذوات الامثال۔ کیونکہ غیر تو ذوات الامثال سے ہے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جو چھٹا بننے میں اس کا مثل لازم آتا ہے تو اصل میں اس کا مقام اس کے مثل شراب ہے۔ اور جب مثل ممکن نہ ہو تو قیمت دوائی جاتی ہے۔ تو قیمت بجائے شراب کے نہوئی لہذا ہم نے کہا کہ سوہ جو مثل نہیں ہے اس میں قیمت نہیں جائز ہے تو پھر عورت کو اس کا ہر مثل ملیگا اور شراب جو مثل ہے اور مثل نہیں دیا جاسکتا تو قیمت واجب ہوگی۔ الا تری انہ لوجہ بالقیمۃ قبل الاسلام تجبر علی القبول فی الخمر کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہو جانے سے پہلے شوہر مہر مسمی کی قیمت لایا تو سوہ کی قیمت میں عورت قبول کرنے کے لیے مجبور کیا جائیگی اور شراب کی قیمت میں نہیں۔ یہ اسی وجہ سے کہ سوہ کی قیمت گرہا

خود سورتی کیونکہ ہر ایک سورت میں دوسرے سورت سے فرق ہوتا ہے تو مثل نہیں بلکہ اسکا قیام مقام قیمت ہے اور شراب کا مثل بہت ممکن تو  
محرم طواہ محرمہ قیمت پہلے پر مجبور نہیں ہو سکتی ہے۔ ولو طلقها قبل الدخول بها۔ اور اگر (اس مسئلہ مذکورہ میں) شوہر نے اسکو طلاق  
سے پہلے طلاق دیدی۔ فمن اوجب مهر المثل اوجب المثل۔ تو جس امام نے مہر المثل واجب جانا تھا اسنے منعہ واجب کیا۔  
فیعنی ابو یوسف وائمہ ثلثہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں منعہ المثل واجب ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی سورت غیر معین  
میں یہی حکم کہ منعہ المثل واجب ہے۔ ومن اوجب القيمة اوجب نصفها۔ اور جس امام نے قیمت واجب جانی اسنے نصف قیمت  
واجب کی فیعنی امام محمد کے نزدیک مطلقاً اور شراب غیر معین میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں نصف قیمت  
واجب ہے۔ (الفروع)۔ ذمیں کے نکاح میں دیگر احکام مانند ان نفقہ واجب ہونا اور طلاق پڑنا اور حرت بیٹھنا و نسب کا ثبوت و  
نکاح میں خیابار بلوغ اور نکاح صحیح میں یاہمی وارث ہونا اور تین طلاق والی کا بغیر حلالہ جائز ہونا اور ان بہن وغیرہ محرمات اہلی کا  
دامی حرام ہونا جملہ احکام مثل مسلمانوں کے جاری ہونگے۔ ت د۔ دارالاسلام میں کوئی وطنی بغیر معاوضہ شرعی یا بغیر سزا شرعی نہ  
پس جہاں شرع اجازت دے تو مہر ہی اور جہاں معذور رکھے تو عقر یا مہر المثل ہے اور جہاں فساد نہ تقرر دے وہاں سزا سے حد یا جرم نہ  
سوائے دو مسئلہ کے ایک یہ کہ غیر مانع لڑکا بغیر اجازت دامہ کے نکاح کرے و عورت اسکے تحت میں آجاوے۔ دوم باندی بیچنے والے  
نے قبل پردگی کے وطنی کی لیکن فن میں سے جب قدر بقایا باندی کی بکارت کے بودہ ساقط ہوگا۔ م د۔ دوا کیوں نے باہم مانعہ کیا  
حتی کہ ایک کی بکارت زائل کر دی تو دوسری پر مہر المثل لازم آویجا۔ د۔

باب نکاح الرقيق

باب رقیق کے نکاح کے بیان میں۔ رقیق ملوک مرد یا عورت اگر جب بالغ نہ ہو خواہ بالکلیہ ملوک ہو وہ قن ہو یا بعض ہو یا اسکوال  
پہنچا زادی لکھدی ہو یعنی مکاتب ہو یا کھدی یا کہ بعد موت آزاد ہو یعنی بدبر ہو یا نوڈی سے مالک کی اولاد ہونے سے وہ ام ولد ہو گئی ہو  
موت مالک کے آزاد ہو اور کسی غیر کی ملوکہ نہیں ہو سکتی ہے۔ پھر امام مصنف نے اول رقیق سے شروع کیا۔ لایکوز نکاح العبد والامتہ  
الاباؤن مولاهما۔ غلام و باندی کا نکاح جائز ہے اگر ان کے مولی کی اجازت کے ساتھ۔ واضح ہو کہ حافظ الدین شفی رحمہ سے  
منقول ہے کہ نکاح جائز و منعقد ہے لیکن نافذ نہیں ہوتا بدون اجازت مولی کے۔ سرحدی نے کہا کہ یہی صواب ہے یعنی نکاح بدون اجازت  
کے موقوف ہے۔ یہی قول سعید بن المسیب و حسن بصری و ابی ایسہم نخعی و غیر ہم سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ عراقی رحمہ نے کہا کہ اکثر اہل  
علم کے نزدیک نکاح جائز نہیں ہوتا ہے اور یہی قول حماد بن ابی سلیمان و اوزاعی و شافعی و احمد و اسحاق ہے۔ عینی رحمہ نے کہا کہ بقول صاحب  
الہدایۃ لایکوز۔ یعنی جائز نہیں ہے۔ یہی صواب ہے اور یہی بدایع و مفید و قدوری میں مذکور ہے۔ مع۔ لیکن ظاہر المذہب یہ کہ نکاح نافذ  
نہیں ہوتا مگر منعقد ہو جاتا ہے پھر اگر مولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ باطل ہوا اور کچھ مہر لازم نہیں تا وقتیکہ غلام اس سے دخول  
کرے اور بعد دخول کے مہر اشل واجب ہو گا لیکن غلام سے اسکا مطالبہ بعد آزاد ہو جانے کے ہو گا۔ م۔ د۔ و قال مالک یجوز للعبد  
لانہ یملک الطلاق فیما ینکح۔ اور امام مالک نے کہا کہ غلام کے واسطے جائز ہے یعنی بغیر اجازت مولی کے جائز ہے کیونکہ غلام کو  
طلاق دینے کا خود اختیاء ہے تو اسکو نکاح کرنے کا بھی خود اختیار ہے۔ ابن العمام رحمہ نے کہا کہ امام مالک کا صحیح مذہب مثل ہمارے مذہب  
کے ہے۔ مع۔ لیکن بدابر المالکیہ میں ہے کہ اگر بغیر اجازت کے غلام نے نکاح کیا تو صحیح ہے اور مولی مختار ہے کہ وہ طلاق دیدے وہ غلام پر نافذ  
ہوگی۔ مع۔ ولتا قولہ علیہ السلام لما عہد تزوج بغیر اذن مولاه فہو عاہر۔ اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
ہے کہ جس کسی غلام نے بغیر اجازت اپنے مولی کے نکاح کیا تو وہ زانی ہے۔ و رواہ الترمذی و الحاکم من حدیث جابر رضی اللہ عنہ اور وہ نوافل  
ہے کہ اسکا حدیث حسن صحیح۔ اور ابن ماجہ و دارقطنی نے اسکو حدیث ابن عمر رحمہ سے روایت کیا لیکن دارقطنی نے کہا کہ صواب یہ کہ ابن عمر

رضی اللہ عنہما کا قول ہو اور دیگر اسانید سے ثبوت ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ ایسے غلام پر حد نہ جاری کرنے کا فتویٰ دیتے جبکہ جاننا  
 اور اصول حدیث کے موافق مضائقہ نہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے انکا قول آیا حالانکہ یہ قول دلیل ہو کہ انھوں نے قطعی حدیث سے  
 باہر اور مرفوع حدیث کو راوی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور ثقہ کی زیادت مقبول ہو۔ پھر اسکا زانی ہونا دلالت کرتا ہے کہ  
 نکاح جائز ہی نہیں ہوا۔ اور نحوہ اسکی حدیث ابو داؤد و بطریق عبد اللہ بن عمر العمری ہر جہاں آیا کہ ایسے غلام کا نکاح باطل ہے۔  
 لہذا عراقی نے کہا کہ حدیث اس شخص پر محبت ہو چکے کہ نکاح منع صحیح ہے نافذ نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ انقاد نکاح  
 نہ کرنے میں کوئی نص نہیں اور باطل کی حدیث خود ضعیف ہے اور نانی ہونا اسکو نافذ کرنے و طے کرنے میں ہے اور یہ بلا خلاف ہمارے نزدیک  
 نہیں جائز ہے یہ دلیل حدیث م۔ ولان فی تنفیذ کا حاکم یقینہما۔ اور اس دلیل سے کہ ان دونوں کے نکاح نافذ کرنے میں دونوں  
 کا عیال مکرنا لازم ہوتا ہے۔ اذ النکاح عیب فیہما۔ اسواسے کہ نکاح ان دونوں میں عیب ہے۔ چنانچہ اگر غلام یا باندی خریدے  
 پھر معلوم ہو کہ وہ نکاح میں ہو تو اسکو پھر بیچنے کا اختیار ہے۔ فنا یلکنا نہ بدون اذن مولانا۔ تو غلام و باندی کو نکاح کا اختیار بدون  
 اجازت اپنے مولیٰ کے نہیں ہے۔ پھر باندی کے حق میں موتی سے مراد وہ جسکو باندی کے نکاح کرنے کی ولایت ہو جیسے باپ و دادا  
 و قاضی و مالک و وصی و مکاتب و مفادض و متولی و غلام و اذن۔ رہا غلام تو اسکو اجازت دینے والا وہی جو اسکو آزاد کرنے کا مالک ہو  
 واللہ فی الغر۔ وکذا لک المکاتب۔ اور یہی حکم مکاتب کا ہے۔ کہ بدون اجازت مولیٰ کے اسکا نکاح نافذ نہیں کیونکہ حکم حدیث  
 ہر مکاتب غلام ہے جب تک اسپر ایک دم باقی ہو۔ لان الکتبۃ اوجبت فک الحرج فی حق الکسب فبقی فی حق النکاح علی  
 حکم الرق۔ کیونکہ عقد کتابت نے تو کمائی کے حق میں اسکی مالیت کھول دینا واجب کیا تو نکاح کے حق میں وہ رتبت کے حکم پر  
 رہ گیا۔ یعنی خود تصرف سے منع رہا۔ خلاصہ یہ کہ غلام جو کہ جمیع تصرفات خود مختاری سے ممنوع ہوا تھا اسکو کتابت سے صرف  
 یہ اجازت ملی کہ اپنی رائے سے بیچ جائے کمائی جمع کر کے کل مقدار مال اتنی قسطوں سے ادا کرے تو آزاد ہے پس صرف کمائیوں میں  
 خود مختاری ملی اور باقی اسی طرح ممنوع رہا اور یہ ہوال و حقیقت مولیٰ کی ملک میں حتیٰ کہ ہوال اسکے پاس ہیں انہیں اسطرح تصرف نہیں  
 کر سکتا کہ مولیٰ کے حق میں خسارہ ہو۔ ولہذا لایلک المکاتب تزویج عبیدہ۔ اور اسی وجہ سے مکاتب اپنے غلام کو تزویج نہیں کر سکتا  
 و غلام اسنے اپنی کمائی سے خریدا ہو کیونکہ غلام کی تزویج میں کوئی فائدہ نہیں سوائے اس نقصان کے کہ یہ غلام اپنی زوجہ کے  
 ہمراہ میں کفول ہو جاوے۔ و یلک تزویج امۃ لانه من یاب الکتبۃ۔ اور مکاتب اپنی لونڈی کو (غیر سے) بیابہ سکتا ہے کیونکہ  
 یہ کمائی کے باب سے ہے۔ یعنی مال حاصل کرنے کا ذریعہ ہے کیونکہ باندی کا مہر اور اسکی اولاد سب اسکو حاصل ہونگی اسی جہت سے  
 اگر اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیابہ تو طہار الروایہ میں نہیں جائز ہے۔ وکذا المکاتبۃ لایلک تزویج نفسہا بدون اذن مالک  
 و نکاح تزویج انتہا لما بینا۔ اور اسی طرح مکاتبہ باندی کو یہ اختیار نہیں کہ اپنے آپ کو بدون اجازت مولیٰ کے تزویج کرے اور یہ  
 اختیار ہے کہ اپنی باندی کو بیابہ دے جو اسکے جوہم بیان کر چکے۔ اگر کہو کہ مکاتبہ اپنی تزویج سے مہر کما دیگی تو جائز ہوگا جواب  
 یہ کہ ذاتی کمائی کا اختیار مولیٰ کو ہے اور مکاتبہ کا فعل شاید کہ زمانہ سے حفاظت وغیرہ کے قصہ سے ہو۔ وکذا المدبر و ام الولد۔ اور یہی  
 حکم مدبر و ام الولد کا ہے۔ کہ بغیر اجازت مولیٰ کے تزویج جائز نہیں۔ خواہ مدبر غلام ہو یا باندی ہو۔ لان المالک فیہما قائم  
 کیونکہ مولیٰ کی ملک مدبر و ام الولد میں قائم ہے۔ اگر چہ ام الولد بعد وفات مولیٰ کے قطعاً آزاد ہوگی اور یہی مدبر کو وعدہ ہے  
 پس حاصل یہ ہوا کہ ملک مذکور موقوف خواہ قن ہو یا مکاتب یا مدبر یا ام الولد ہر ایک کا عقد کرنا بدون اجازت مولیٰ کے منع ہے۔ ہوتا  
 اگر مولیٰ کی اجازت پر نفاد موقوف ہو حتیٰ کہ اگر مولیٰ نے دیکھا تو باطل ہو گیا۔ اور اگر اجازت دی تو عقد منعقد نافذ ہو گیا۔ م۔ واذ  
 تزویج العبد باذن مولانا۔ اور جب غلام نے (سوائے مدبر و مکاتب کے) مولیٰ کی اجازت کے ساتھ عقد نکاح کیا۔ حتیٰ کہ  
 صحیح ہوا تو اسکی جود کا ہر کچھ مولیٰ پر نہیں ہوگا۔ پس اگر کسی آزادہ عورت نے اپنا یا لونڈی کے ایک نے لونڈی کا اسکے ساتھ نکاح منظور کیا



تو وہ سمجھ لے کہ غلام کا مالک اسکے مہربانان نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہے۔ قالمہر دین فی رقبۃ بیع فیہ ہیں مہر اس غلام کی گردن میں قرضہ ہو جسکے مطالبہ میں غلام فروخت کیا جائیگا۔ یہی امام مالک و شافعی و احمد کا بھی مذہب ہے۔ ۶۔ لمان ہذا دین وجب فی رقبۃ لعبد لوجود سبب میں اہلہ۔ کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو غلام کی گردن میں واجب ہوا کیونکہ قرضہ کا سبب اپنے لائق سے پایا گیا۔ یعنی نکاح جو سبب اس دین مہر کا ہے وہ ایسے شخص سے پایا گیا جس میں بابت نکاح کی ہے کیونکہ وہ عاقل بالغ اور مولیٰ کی طرف سے اجازت پایا ہوا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ (گردن میں قرضہ) اور یہ نہیں کہا کہ گردن پر قرضہ ہے تو یہ اس لیے کہ گردن پر قرضہ تو صرف ذمہ داری ہے چنانچہ مرد آزاد کی گردن پر بھی قرضہ ہوا کرتا ہے اور یہاں مراد یہ کہ غلام کی گردن یعنی ذات جو ایک مال ہو اسی مال میں سے یہ قرضہ بھی واجب الادا ہو گا حتیٰ کہ فروخت کیا جائیگا۔ پھر یہ ظاہر ہے کہ غلام فروخت ہونے میں مولیٰ کا نقصان ہو گا کہ اسکے ہاتھ سے اسکا غلام جاتا رہیگا۔ وقد ظہر فی حق المولیٰ لصدر الاذن من جہتہ۔ اور اس سبب کا ظہور مولیٰ کے حق میں ہو گیا کیونکہ مولیٰ کی طرف سے اجازت واقع ہو چکی ہے۔ لیکن مولیٰ کے ساتھ ذمہ داری متعلق نہ ہوگی۔ فیتعلق برقبۃ دفعاً للمضرۃ عن اصحاب الدیون۔ پس تعلق دین مہر کا غلام کی گردن کے ساتھ ہو گا تاکہ قرضخواہوں سے مصرت دور ہو۔ کیونکہ اگر غلام کمائی کر کے ادا کرے تو قرضخواہوں نے اپنے مہر کی حقدار عورتوں کو بتدبیر بیچ تھوڑا تھوڑا وصول ہونے میں ضرر لاحق ہو گا لہذا یکبارگی ہوا۔ کمائی دین التجارۃ۔ جیسا کہ تجارت کے قرضہ میں حکم ہے۔ چنانچہ اگر مولیٰ نے اپنے کسی غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اسنے معاملات خرید و فروخت میں سودا گردن سے اودھا مال خریدے حتیٰ کہ اس پر قرضہ چڑھ گیا تو قرضخواہوں کا حق اس غلام کی گردن میں ہے وہ اسکو فروخت کر دین۔ چھ۔ رد صبح بدو کہ اگر قرضداروں نے اسکو ایک بار فروخت کر لیا تو دام باہم تقسیم کر لیں پھر وہ دوبارہ فروخت نہیں کر لیا جائیگا اگرچہ سبکو پورا قرضہ وصول نہوا ہو۔ اسی طرح اگر اول درجہ کے قرضداروں نے فروخت کر کے باہم تقسیم کر لیا اور کچھ نہیں بچا اور ایسے قرضدار باقی ہیں جنکا قرضہ دوم درجہ کا ہے تو یہ لوگ پھر تیسرے کے پاس فروخت نہیں کر سکتے ہیں بلکہ بعد آزاد ہونے کے اس سے مطالبہ کر سکتے ہیں۔ (فروع) غلام کی وجہ کا نفقہ بھی غلام کی گردن میں ہے حتیٰ کہ اسکے مطالبہ میں فروخت ہو سکتا ہے۔ ۷۔ والمہر والمکاتب یسعیان فی المہر ولایا علیان فیہ۔ اور جو غلام کہ مدبر کیا ہوا ہو یا وہ مکاتب ہو تو یہ دونوں مہر میں سعایت کریں گے اور مطالبہ مہر میں فروخت نہیں جاویں گے۔ لانہما لایحتملان انتقال من ملک الی ملک مع بقاء الکتاہۃ والتدبیر۔ کیونکہ مدبر و مکاتب اس لائق نہیں ہیں کہ تدبیر و کتاہت باقی رہنے کے باوجود ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہوں۔ کیونکہ اس مولیٰ نے مدبر یا مکاتب کیا پھر فروخت ہون تو غالباً مشتری انکو اپنے ملک میں مدبر یا مکاتب نہ رکھے حالانکہ عقد تدبیر و عقد کتاہت لازمی ہوتے ہیں۔ تو فروخت کرنا ممکن نہوا۔ ۸۔ من کسبہما لاسن نفسہما۔ (تو کھارے) یہ دین مہر ان دونوں کی کمائی سے ادا کیا جائیگا نہ ان دونوں کی ذات سے۔ چھ۔ مولیٰ کی اجازت نکاح کبھی صحیح ہوتی ہے اور کبھی ہلاکت ہوتی ہے۔ واذاتزوج العبد بغیر اذن مولاہ فقال المولیٰ طلقھا او فارقھا اور اگر غلام نے بغیر مولیٰ کی اجازت کے نکاح کیا پھر مولیٰ نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے یا اسکو جہاد کر دے۔ تو وہم ہوتا ہے کہ مولیٰ نے نکاح تسلیم کر لیا کیونکہ طلاق دینا جدا کرنا تو بعد نکاح کے ہے لیکن یہ وہم کافی نہیں۔ فلیس ہذا باجازۃ۔ پس یہ کلام کچھ بھی اجازت نہیں ہے۔ لانہ یحتمل الرد۔ کیونکہ یہ کلام تو رد کرنے کو محتمل ہے۔ لان رد ہما العقد و متارکتہ لیسعی طلاقاً و مفارقتہ۔ کیونکہ ایسے عقد باہمی کو رد کرنا اسکو ترک کرنا طلاق و جدائی کہا جاتا ہے۔ و ہوا لیسعی بحال العبد المتمر۔ اور غلام سرکش کے حال کے ساتھ ہی زیادہ مناسب ہے۔ اور غلام کی سرکشی بغیر اجازت نکاح کر لینے سے ظاہر ہے۔ پس یہ دلیل مفید ہے کہ یہ کلام رد پر محمول ہے۔ ۱۰۔ او ہوا دنی فکان الحمل علیہ اولی۔ یا رویت نزدیک ہو تو اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہو گا۔ ۱۱۔ یعنی اگر ہم اسکو حقیقی فراق و طلاق پر محمول کریں تو یہ نتیجہ ہو گا کہ نکاح کو مولیٰ نے ثابت کر کے پھر طلاق کا حکم دیکر اٹھایا اور اگر رواج کے معنی میں محمول کو تنہا یعنی مولیٰ نے اجازت نہ دی بلکہ رد کر دیا تو یہ نتیجہ ہو گا کہ مولیٰ نے پہلے ہی سے نکاح کو ثابت نہیں دیا تو زیادہ نزدیک و آسان یہی ہو گا۔

اجازت دیکر دور کرنے کے پس کلام اسی پر محمول ہوگا۔ وان قال طلقاً تطليقة۔ اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے  
 طلاق دینا۔ تو بھی مثل اول کے بلکہ تاکید ہی حکم پر محمول ہوگا۔ اور اگر کہا کہ اس عورت کو طلاق دے ایسا طلاق دینا کہ۔  
 حکم الرجعة۔ تجھے رجوع کرنے کا اختیار ہو۔ فہذا اجازت۔ تو یہ نکاح کی اجازت ہو۔ لان الطلاق الرجعی لا یكون الا فی  
 صحیح فیتعین الاجازة۔ کیونکہ رجوع کرنے والی طلاق تو ہر نہیں سکتی سوائے صحیح نکاح میں تو اجازت دینا مستحب ہوگا۔  
 پس حاصل یہ ہوگا کہ اجازت یا تو کلام صحیح سے ہو یا ایسے کلام محمل سے جو اجازت کے معنی میں راجع ہو۔ م۔ و من قال بعدہ  
 تزوج ہذا الامتہ۔ اور جس مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کرے۔ پس آیا تزوج صحیح کہ حکم دیکھا یا  
 تزوج فاسد کہ بھی شامل ہو کہ چونکہ تزوج دونوں طرح کا ہوتا ہے صحیح و فاسد چنانچہ فرمایا۔ فتر و جہانکا حافسا۔ پس غلام نے اس باندی سے  
 فاسد نکاح کے طور پر تزوج کر لیا۔ یعنی شرائط صحت اند گراہ وغیرہ سے کوئی شرط فوت ہوئی۔ و دخل بہا۔ اور غلام نے اس عورت سے  
 ساتھ دخل کیا کہ لیا۔ حتیٰ کہ مہر لازم آگیا۔ فاتیہ بیاع فی المہر تو غلام مذکور ہر کے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا۔ اور مولیٰ کا اجازت  
 دینا اس فاسد نکاح کی بھی اجازت ہوگا۔ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ و قال ابو حنیفہ اذا اعتق۔ اور معتقین  
 نے کہا کہ جب غلام آزاد کیا جاوے تب اس سے یہ مہر لیا جائیگا۔ بالفصل فروخت نہیں ہو سکتا کیونکہ مولیٰ کی اجازت نہیں ہے۔ و اصلہ  
 ان الاذن فی النکاح یتعظم القاسد و الجائز عندہ فیکون ہذا المہر ظاہرانی حق المولیٰ و عندہا ینصرف الی الجائز لا غیر فلا  
 یکون ظاہرانی حق المولیٰ فواخذ بہ بعد الاتفاق۔ اور اصل بنیاد اس اختلاف کی یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح کی اجازت دینا  
 نکاح فاسد نکاح جائز دونوں کو شامل ہوتا ہے تو یہ مہر جو نکاح فاسد کی دلی سے لازم آیا۔ مولیٰ کے حق میں ظاہر ہوگا۔ حتیٰ کہ اس کا غلام  
 فروخت ہوگا۔ اور صاحبین رحمہ کے نزدیک یہ اجازت فقط نکاح جائز کی جانب راجع ہوگی نہ غیر جائز کی طرف تو یہ مہر مولیٰ کے حق  
 میں ظاہر نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس نے اس نکاح فاسد کی اجازت نہیں دی۔ تو اس مہر کے واسطے غلام بعد آزاد کیے جانے کے، اخذ  
 ہوگا۔ لہذا ان المقصود من النکاح فی استقبال الاعقاف و التحصین و ذلک بالجائز۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ  
 زمانہ مستقبل میں نکاح سے مقصود اپنے آپ کو عقیق رکھنا اور شرمگاہ کو محفوظ رکھنا۔ اور یہ مقصود صرف نکاح جائز سے حاصل ہوتا ہے۔  
 ولہذا لو حلف لا یتزوج ینصرف الی الجائز۔ اور اسی واسطے اگر کسی نے قسم کھائی کہ تزوج نہیں کریگا تو یہ نکاح جائز کی طرف  
 راجع ہوگی۔ حتیٰ کہ نکاح جائز کیا تو چھوٹا ہوا اور اگر نکاح فاسد کیا تو قسم میں مجبورا ہوگا۔ ہاں اگر قسم کھا دے کہ زمانہ باقی میں  
 اس نے تزوج نہیں کیا حالانکہ اس نے فاسد نکاح کیا تھا تو مجبورا ہو گیا کافی المبطوط۔ اور یہاں مولیٰ کی اجازت زمانہ مستقبل ہی کی طرف  
 ظاہر ہو تو صرف نکاح جائز پر منحصر ہوئی۔ بخلاف البیع۔ بخلاف بیع کے۔ کہ اگر بیع کی اجازت دے تو وہ البیع مع صحیح و مع فاسد  
 دونوں کو شامل ہو۔ لان بعض المقاصد حاصل و ہو ملک التصرفات۔ کیونکہ مقاصد میں سے بعض تو حاصل ہے اور وہ  
 تصرفات کی قدرت ہے۔ ولہ ان اللفظ مطلق فیمجرى علی اطلاقہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ لفظ تو مطلق ہے پس وہ اپنے اطلاق  
 پر جاری کیا جائیگا۔ تو جب کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کر۔ تو تزوج مطلقاً خواہ صحیح ہو یا فاسد ہو اس کی اجازت میں آگیا۔  
 کہا فی البیع۔ جیسے بیع میں۔ بالاتفاق بیع جائز و بیع فاسد کو شامل بخلاف توکیل کے چنانچہ اگر توکیل کیا کہ یہ نکاح کر دے تو  
 فاسد نکاح کو شامل نہیں حتیٰ کہ اگر نکاح فاسد کے واسطے توکیل کیا تو وہ نکاح صحیح نہیں کر سکتا بخلاف بیع کے۔ م۔ و۔ اور یہ کہنا کہ بیع  
 میں بعض مقاصد کے حاصل ہونے میں نکاح سے فرق ہے۔ یہ فرق صحیح نہیں۔ و بعض المقاصد فی النکاح الفاسد حاصل  
 اور فاسد نکاح میں بھی بعض مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ کالنسب و وجوب المہر و العدة علی اعتبار وجود الوطی۔ جیسے  
 نسب ثابت ہوتا اور مہر و عدت واجب ہونا یا اعتبار دلی پائے جانے کے۔ اگرچہ عدت کا شمار کچھ بیان مقصود امور میں سے  
 نہیں ہے۔ ہاں قسم کا مسئلہ البتہ معارض ہوتا بشرطیکہ یہ حکم ہوتا گرا۔ تو عدت مقدم کرنے کے طریقہ پر ہے۔ و مسئلہ البیعتین ممنوعہ

علی ہندہ الطریقہ - اور اس طریقہ پر (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہو) قسم والا مسئلہ منسوخ ہو فت۔ بلکہ صحیح یہ کہ اگر قسم کھائی کہ تزویج نہ کروں گا تو فاسد تزویج کرنے سے بھی حائض ہو جائیگا۔ اور بر تقدیر تسلیم یہاں نکاح کا قیاس قسم پر نہیں ہو اس واسطے کہ قسم کا مدار عزت و رواج پر ہو، بخلاف نکاح کے۔ م۔ ع۔ پھر واضح ہو کہ اگر مولیٰ کی نیت فقط صحیح نکاح کی ہو تو اسی پر اجازت منحصر ہوگی اور اگر صریح فاسد نکاح کی اجازت دے تو نکاح فاسد نکاح صحیح دونوں جائز ہیں النہر۔ واضح ہو کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اسنے اپنے معاملات میں اپنے اوپر قرضہ لیا تو یہ قرضہ اسی غلام کی گردن میں ہوتا ہے۔ ومن زوج عبد امیر لونا ما ذونا مالہ امرأۃ۔ اور جس شخص نے غلام قرضدار ما دون التجارۃ کو ایک عورت بیاہ دی فت۔ یعنی مولیٰ نے اجازت دی۔ جائز۔ تو نکاح جائز ہو فت۔ اور عورت کا مہر بھی مثل تجارتی قرضوں کے اس غلام کی گردن میں متعلق ہو جائیگا۔ والمرأۃ اسوۃ للغیر ما فی مہر ہا۔ اور عورت اپنے مہر کے بارہ میں دوسرے قرضخواہوں کے ساتھ یکساں برابر کی شریک ہوگی۔ فت۔ یہ نہیں ہوگا کہ قرضخواہ لوگ مقدم ہوں۔ پس اگر غلام مثلاً دو ہزار کو فروخت کیا گیا اور تین قرضخواہ ہر ایک کا قرضہ ایک ہزار درہم ہو اور چوتھی عورت جسکا مہر ایک ہزار درہم ہو ہر ایک اس دو ہزار میں سے چارہم یعنی پانچ سو درہم پاویگا اور باقی کا مطالبہ بعد ازادی کے کر سکتا ہے۔ غرض کہ بحساب اپنی مقدار قرضہ کے ہر قرضخواہ کو حصہ ملے گا۔ اور عورت بھی اگلے ساتھ برابر استحقاق کی شریک ہے۔ ومعناہ اذا کان النکاح بھرا مثل۔ اور مراد یہ کہ برابری کا حق ہے کہ نکاح مذکور مہر مثل کے عوض ہوا ہو فت۔ یا کم پر ہو غرض کہ زائد نہ ہو۔ ورنہ قدر مہر مثل میں تو عورت بھی قرضخواہوں کے برابر ہوا۔ و زائد میں متاخر حتیٰ کہ جب قرضخواہوں سے پہلے جاوے تو زائد کے لیے عورت کا حق متعلق ہوگا جیسے آدمی پر حالت صحت کے قرضہ حالت مرض کے قرضہ سے مقدم ہیں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ مہر مثل سے کم کی صورت میں عورت لامحالہ قرضخواہوں کے برابر حق شرکت رکھتی ہے۔ و وجہ ان سبب ولایۃ المولیٰ ملکہ الرقیۃ علی ما ذکرہ۔ اور یکساں سہتی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا غلام کی گردن کا مالک ہوتا ہی مولیٰ کی ولایت کا سبب ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے۔ فت۔ آئندہ مسئلہ میں۔ توجب مولیٰ نے اسکا نکاح کیا تو دلی نے اس پر ہر چڑھا یا۔ و النکاح لا یلاقی حق الغیر ما بالابطال مقصودا۔ اور نکاح یہاں قرضخواہوں کے حق کے ساتھ اس طرح نہیں متفصل ہوا کہ انکے حقوق باطل کرنے کا قصد ہو فت۔ بلکہ نکاح تو بمقتضیٰ بشریت اور حفظ حرمت ہے تو اس سے قرضخواہوں کا قرضہ باطل کرنا اصلی مقصود نہیں ہوا۔ الا انہ۔ لیکن یہ بات فت۔ بے شک ہوئی کہ غنما قرضخواہوں کے حق میں متاخرت پیدا ہو گئی۔ اس طرح کہ۔ اذا صح النکاح وجب الدین بسبب لامردہ۔ جب نکاح صحیح ہو گیا تو قرضہ ایسے سبب سے جمع ہو گیا کہ اسکا کچھ دفعہ نہیں ہو فت۔ کیونکہ نکاح بدو مال نہیں ہوتا۔ فشا بہ دین الاستملاک۔ تو دین مہر شا بہ دین استملاک کے ہو گیا فت۔ یعنی جب غلام نے کسی غیر کا مال تلف کر ڈالا تو اسکا مالکان اس غلام کی گردن سے دین متعلق ہوتا ہے اسی طرح عورت سیکوہ سے متعلق آٹھایا کہ دین مہر متعلق ہوا اور دونوں صورتوں میں قرضہ اصلی ہے تو قرضخواہوں کے ساتھ برابر کا حق ہوا۔ و صار کالمريض المذیون اذا تزوج امرأۃ فمہر مثلہا اسوۃ الغیر ما۔ تو اس غلام کا حال مثل اس مریض کے ہو گیا جو ایسے مرض میں مبتلا تھا کہ آخر اسی بیماری میں مر گیا اور وہ قرضدار بھی تھا اگر اسنے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ عورت بقدر اپنے مہر مثل کے قرضخواہوں کے ساتھ برابر کی حقدار شریک ہے فت۔ پس اگر زید کا قرضہ (۸) اشرفی اور بکر کا (۴) اشرفی اور خالد کا (۶) اشرفی اور عورت کا مہر (۶) اشرفی ہو اور اسبق قدر اسکا مہر مثل بھی ہو پھر مریض مر گیا اور (۹) اشرفیان ترکہ چھوڑ دیں (گویا غلام (۹) اشرفیوں کو فروخت ہوا۔ تو ترکہ میں سے زید کو (۳) اور بکر کو (۶) اور خالد کو سوا دو اشرفی اور اسبق قدر عورت کو ملیگا۔ (فروع) اگر مولیٰ نے غلام کو ایک عورت سے تزویج کے بعد فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور عورت کا مہر اسکی گردن سے متعلق رہیگا جہاں جاوے ساتھ جائیگا جیسے کسی کا مال تلف کرنے کا تاوان ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ عورت کو مشتری کے پاس سے بطلان مہر اسکو فروخت کرانے کا اختیار ہے۔ م۔ اور یہ بھی اختیار ہو کہ مولیٰ کہ پہلے فسخ کرادے جیسے قرضخواہوں کو اختیار ہوتا ہے۔ م۔ واضح ہو کہ مہر کے واسطے غلام ایک بار فروخت ہوگا اور باقی کا

مطالبہ بعد از ازدواج ہونے کے رہا لیکن اگر مولیٰ نے خود عورت کے ہاتھ فروخت کیا تو نہیں۔ ق۔ اور نکاح فسخ ہو گیا لیکن اس صورت میں اگر اسپر غیر کمال تنگ کرے گا یا نجاستی قرضہ ہو تو عورت کے پاس مطالبہ ہوگا۔ م۔ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہا تو مهر واجب نہیں۔ ت۔ یہی اصح ہے الاولیٰ بحیثیت۔ ومن زوج امتہ۔ اور جسے بیاہ دی اپنی باندی۔ ت۔ یا ام ولد خواہ غلام کو یا آزاد کو۔ فلیس علیہ ان ینکح امیت الزوج۔ تو مولیٰ پر یہ واجب نہیں کہ اس باندی کو اسکے شوہر کے گھر میں بیاوے۔ ت۔ اور اپنا حق خدمت چھوڑ دے۔ م۔ اگرچہ شوہر نے وقت عقد کے ایسی شرط کر لی ہو۔ ت۔ ولکنہا تخدم المولیٰ۔ ولکن بابت مذکورہ اپنے مولیٰ کی خدمت کرتی رہیگی۔ ت۔ اور شوہر کو حکم نکاح سپرد کرنا اس طرح ہے کہ۔ ویقال للزوج متی ظفرت بہا و طعیتھا شوہر سے کہا جائیگا کہ جب تو اس عورت پر قابو پاوے اس سے وطی کرے۔ ت۔ در حالیکہ وہ مولیٰ کی خدمت سے قاصر نہ ہو۔ ت۔ لان حق المولیٰ فی الاستخدام باقی۔ کیونکہ خدمت لینے میں مولیٰ کا حق باقی ہے۔ ت۔ کچھ نکاح کی اجازت دینے سے مست نہیں گیا والتبویۃ البطلان لہ۔ اور شوہر کے گھر بسانا اس حق النکح کا باطل کرنا ہوگا۔ ت۔ حالانکہ یہ جائز نہیں تو مولیٰ پر شوہر کے گھر بسانا بھی واجب نہوا۔ م۔ لیکن باندی کے واسطے نفقہ دسکتی نہوگا۔ ت۔ فان بواہا بمعہ میتا۔ پھر اگر مولیٰ نے (باختیار خود) اس باندی کو اپنے شوہر کے ساتھ ایک مکان میں بیاہا۔ ت۔ یعنی رات کو تنہا مکان میں رہنے کی اجازت دی اگرچہ دن میں اس سے خدمت لیا کرے یا بدون حکم مولیٰ کے وہ اپنی خوشی سے خدمت کرتی رہی۔ ن۔ قلہا النفقۃ و السکنی۔ تو باندی کے واسطے نفقہ دسکتی ہے۔ ت۔ جو اسکے شوہر پر واجب ہے۔ حتیٰ کہ غلام ہو تو اسکے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا بالجملہ رات میں شوہر کے ساتھ خلوت میں چھوڑے تو باندی کے واسطے نفقہ دسکتی ہے۔ والا فلا۔ ورنہ نہیں۔ لان النفقۃ تقابل الاحتیاس۔ کیونکہ نفقہ مقابل احتیاس ہے۔ ت۔ احتیاس کتنا بشکرتا۔ پس اگر اپنی خدمت میں روکا تو شوہر پر نہیں۔ اور اگر شوہر کے پاس اپنی خدمت سے روکا تو شوہر پر لازم اور اپنے اوپر نہیں ہے۔ ولو بواہا میتا۔ اور اگر مولیٰ نے باندی کو شوہر کے ساتھ کسی مکان میں شب باندی دی۔ ت۔ اور اپنا حق خدمت خود ساقط کیا۔ ثم بدالہ ان یتخی حملہ ذلک۔ پھر اسکی راسے میں آیا کہ اپنی باندی سے خدمت لیا کرے تو اسکو یہ اختیار حاصل ہے۔ ت۔ کہ شب باندی کی اجازت منسوخ کر دے اور شوہر سے نفقہ بھی ساقط ہو جائیگا۔ لان الحق باقی لبقاؤ الملک فلا یسقط بالتبویۃ کما لا یسقط بالنکاح۔ کیونکہ حق مولیٰ تو باقی ہے جو بوجہ ملک باقی ہونے کے تو تبویہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا جیسے نکاح کر دینے سے ساقط نہیں ہوا۔ ت۔ واضح ہو کہ مولیٰ اپنی باندی کو سفر میں لیجاوے اگرچہ اسکا شوہر مانع ہو الطہیر یہ۔ قال رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ امام معنف رحمہ نے کہا کہ۔ ذکر تزویج المولیٰ عبیدہ و امتہ و لم ینکر رضا ہما۔ امام محمد نے جامع صغیر میں مولیٰ کا اپنا غلام باندی بیاہنا ذکر فرمایا اور غلام و باندی کی رضامندی کا ذکر نہیں کیا۔ ت۔ اور یہ کچھ نہیں لکھا کہ غلام یا باندی کو اسکی رضامندی سے بیاہا بلکہ مطلقاً ذکر کیا۔ و ہذا یرجع الے مذہبنا ان للمولیٰ اجبار جہا علی النکاح۔ اور ایسا اطلاق ہمارے مذہب کی طرف راجع ہے کہ مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنے غلام و باندی کو نکاح پر مجبور کرے۔ ت۔ اگرچہ وہ راضی نہوں اور اگرچہ بالغ ہوں۔ و عند الشافعی لا اجبار فی العبد۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک غلام کے حق میں جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ سو ہو روایت عن ابی حنیفہ۔ اور ہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے۔ ت۔ اگرچہ یہ روایت شاذہ ہے جسکو طحاوی رحمہ نے روایت کیا۔ ت۔ لان النکاح من خصائص الادمیت۔ کیونکہ نکاح تو انسان ہونے کا خاصہ ہے۔ ت۔ اور آدمیت و انسانیت کسی شخص کی ملوک نہیں ہو سکتی ہے۔ و العبد داخل تحت ملک المولیٰ من حیث انہ مال۔ اور غلام تو مولیٰ کے تحت ملک اس راہ سے داخل ہے کہ وہ مال ہے۔ ت۔ نہ از راہ آدمیت۔ فلا ملک النکاح۔ تو مولیٰ اسکے نکاح کرنے کا مالک نہیں۔ ت۔ یعنی اسکے آدمیت کے خاصہ کا بجز مالک نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح کرنے میں مالی کچھ فائدہ نہیں ہے بلکہ نقصان ہے۔ بخلاف الامتہ۔ بر خلاف باندی کے۔ ت۔ کہ بالاتفاق جبراً اسکا نکاح کر سکتا ہے مخرج الطحاوی۔ لانه مالک سنا فی بعضہا فی ملک تملیکہا۔ کیونکہ مولیٰ اپنی



باندی کے بضع کی شفتوں کا مالک ہو تو ان شافع کو غیر کے ملک میں کرنے کا بھی مالک ہو۔ لیکن فہم کی شفت دینا شرعاً بطریق نکاح فرض ہو تو نکاح کرنا اسکے اختیار میں ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ باندی پر جبر کا اختیار ازراہ مالی منفعت ہو نہ ازراہ آدمیت ہو اور غلام میں چونکہ مالی منفعت نہیں تو جبر بھی نہیں ہو۔ لیکن اس دلیل میں یہ کلام ہو کہ مالی منفعت کچھ مہر میں منحصر نہیں بلکہ جن امور سے مال کی درستی ہو وہ بھی جائز ہیں لہذا ظاہر الرواۃ میں ہمارے نزدیک غلام پر بھی اجبار کا اختیار ہو۔ ولنا ان الانکاح اصلاح ملکہ اور ہماری دلیل یہ کہ نکاح کر دینے میں اپنی ملک یعنی غلام کی اصلاح کرنا موجود ہو۔ لان فیہ تخصیص سن الزنا الذی ہو سبب المہلاک والنقصان۔ کیونکہ نکاح کر دینے میں غلام کو محفوظ کر لینا زنا کاری سے جو کہ زانی کی ہلاکت و نقصان کا سبب ہو۔ اگرچہ غلام پر ہم نہیں مگر کوڑوں کی ضرب بھی موجب نقصان شدید ہو۔ فیملکہ اعتباراً بالامتہ۔ تو مولیٰ نکاح کرنے کا مالک ہو باقیاس باندی کے۔ یعنی جیسے باندی میں اسکو ازراہ تصرف مالی یہ اختیار ہو اسی طرح غلام میں ازراہ تصرف مالی یہ اختیار ہو۔ بخلاف المکاتب والمکاتبتہ۔ برخلاف ایسے غلام کے جسکو فرشتہ لکھ دیا ہو اور ایسی باندی کی جو فرشتہ پاگئی ہو۔ یعنی اسقدر مال لکھا کہ باقسط ادا کرے تو وہ آزاد ہو پس مکاتب یا مکاتبتہ پر بالاجماع جبر کا اختیار نہیں ہو۔ لانہما التمتعا بالاحرار لتصرفا۔ کیونکہ یہ دونوں تصرف کی راہ سے آزادوں میں مل چکے۔ فیشرط رضا ہما۔ تو ان دونوں کی رضامندی لینا شرط ہو۔ و۔ جیسے ازراہ ذاتی ملکیت کے انکو مولیٰ کی اجازت لینا شرط ہو۔ قال ومن زوج امته ثم قتلها۔ فرمایا کہ اور جس نے اپنی باندی کو بیاہ دیا پھر خود اسکو قتل کر ڈالا۔ اگرچہ خلا و جو کہ سے قتل کیا ہو۔ و۔ قبل ان یدخل بہا زوجہا۔ یہ قتل جو مولیٰ کے فعل سے ہو قبل اسکے واقع ہوا کہ باندی کا شوہر اسکے ساتھ داخل کرے۔ و۔ یا خلوت صحیح کرے جس سے مہر متا کہ ہو جاتا ہو اور حال یہ کہ مولیٰ مکلف آدمی ہو طفل نہیں ہو۔ و۔ فلا مہر لہا عند الی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس باندی کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا۔ و۔ جو کہ مولیٰ کا حق ہوتا ہو۔ اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہو۔ و۔ قال لا علیہ المہر لمولا یا اعتباراً بوجہ تہا حق النعمان۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر اس باندی کے مولیٰ کے واسطے مہر واجب ہوگا باقیاس اسکے خود اپنی موت سے مہر جانے کے۔ و۔ یعنی اگر اپنی موت سے مر جاتی تو مہر متا کہ ہو کر لازم آتا اسی طرح مولیٰ کے فعل سے مقتول ہونے میں بھی مہر واجب ہوگا۔ و۔ ہذا لان المقتول میت باجلہ۔ اور اس قیاس کی وجہ یہ ہو کہ جو آدمی مقتول ہو جاتا ہو وہ اپنی اہل پر مرتا ہو۔ و۔ یہی تمام اہل سنت والجماعہ کا مذہب و اعتقاد صحیح ہو برخلاف معتزلہ وغیرہ مگر ابون کے جو سمجھتے ہیں کہ اسکی موت نہ تھی بلکہ قاتل نے اسکی عمر کاٹ ڈالی حالانکہ یہ بالکل باطل ہو اور اللہ تعالیٰ نے مقتول کی اسقدر حیات مقدر فرمائی تھی۔ لہذا مہر متا کہ ہونے میں جیسے قتل سے اپنے وقت پر مہر ویسے ہی بغیر سبب ظاہری یا مرض کے مرنا دونوں برابر ہیں۔ قصار کہا اذ اقتلہ اجنبی۔ پس مولیٰ کا قتل کرنا ایسا ہوگا جیسے باندی کو کسی اجنبی نے قتل کیا۔ و۔ حالانکہ اجنبی کے قتل کرنے میں بالاتفاق پورا مہر واجب ہو تو مولیٰ کے قتل کرنے میں بھی پورا مہر واجب ہوگا۔ و۔ لہذا منع المبدل قبل التسليم فیما زی منع المبدل۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہو کہ مولیٰ نے مبدل کو یعنی بضع کنیز کو سہر کرنے سے پہلے منع کر لیا تو اسکو بدل یعنی مہر کے بدلنے کے ساتھ بدلا دیا جائیگا۔ کما اذا ارتدت الحرۃ۔ جیسے آزادہ مرد مرتدہ ہو گئی۔ و۔ تو وہ جو رو بنانے کے لائق نہیں رہی اگرچہ نصرانیہ ہو جاوے پس اسکا مہر ساقط ہو جاتا ہو اور جیسے کفر شرک یا طنی موت حقیقی ہو ویسے ہی قتل بھی موت ظاہری ہو۔ اور کچھ شک نہیں کہ مقتول اپنی اہل پر مرے لیکن کلام تو احکام میں ہو۔ اور احکام میں فرق ہو۔ والمقتل فی احکام اللہ نیا جمل اطلاقاً حتی وجب القصاص والدیۃ۔ اور بنیادی احکام میں قتل کو تلف کرنا ٹھہرا گیا حتیٰ کہ قصاص و دیۃ واجب ہوا کرتی ہو۔ فلذا فی حق المہر پس یون ہی مہر کے حق میں۔ و۔ مولیٰ کا باندی کو قتل کرنا معفو و علیہ کو تلف کرنا ٹھہرا اور چونکہ قبل سہر لگی ہو تو مہر سب ساقط ہوا۔ و۔ فرغ اگر اجنبی نے قتل کیا تو بالاتفاق مہر ساقط ہوگا کیونکہ مہر بے قصور ہو۔ جیسے بعد دخول کے مولیٰ کا قتل کرنا۔ اگر مولیٰ نے باندی کو ایسی جگہ غائب کیا کہ شوہر کو اس پر قابض نہیں یا سلطان کے ہاتھ فروخت کیا۔

یا باندی خود غائب ہوئی۔ یا مولیٰ نے قبل دخول سکو آزاد کیا اور اسے اپنے کو اختیار کیا حتیٰ کہ نکاح فسخ ہو گیا تو بالاتفاق ہر کا مطالبہ باطل ہے۔ مع۔ وان قلت حرة نفسها قبل ان يدخل بها زوجا۔ اور اگر آزادہ عورت نے اپنے آپ کو قتل کر دیا قبل اسکے کہ شوہر اسکے ساتھ دخول کرے۔ ف۔ یا اسکے وارث نے اسکو قتل کیا۔ اور یہی حکم باندی بن بقول صحیح ہے۔ ف۔ فہما المہرتوبہ حرہ کے واسطے مہر واجب ہوگا۔ جو اسکی میراث ٹھہرے گا۔ خلافا لفرج فرج ہو یعنی بد بالردۃ و بقتل المولیٰ استہداجا ما بینا ہ۔ بخلاف قول زمرہ کے کہ نہیں واجب ہوگا۔ زفر فرج اسکو مرد ہو جانے پر اور مولیٰ کا اپنی باندی قتل کرنے پر قیاس کرتے ہیں اور جامع وہ جو ہم بیان کر چکے۔ یعنی نفیس و نفیس علیہ میں امر مشترک جو وجہ قیاس ہے یہ کہ آزادہ کا مرد ہونا اور مولیٰ کا باندی قتل کرنا۔ سو اسے مہر سابقہ کرنا تھا کہ مہر قبل کو تسلیم نہیں کیا یہی آزادہ کے قتل میں موجود ہے اور باندی کے بارہ میں روایت نہیں اور مشائخ نے اختلاف کیا اور قاضیان نے کہا کہ صحیح یہ کہ اسکا حکم مثل حرہ کے ہو۔ م۔ و لنا ان حلیۃ المولیٰ علی نفقہ غیر مستحبہ فی حق احکام الدنیا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں مستحب نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ آخرت میں وہ جہنمی ہوگا۔ فشا بہ موتہ ماتحت النہا۔ عورت کا خود کشی کرنا بمنزلہ اپنی خود موت مرنے کے ہے۔ ف۔ تو مہر متا کہ وہ واجب ہوا۔ بخلاف قتل المولیٰ استہداجا لیتہ فی احکام الدنیا حتیٰ بحسب الکفارتہ علیہ۔ برخلاف مولیٰ کا اپنی باندی یا رڈالنے کے کہ وہ تو دنیاوی احکام میں معتبر ہے حتیٰ کہ مولیٰ پر اس قتل کا کفار لازم ہوگا۔ ف۔ اگرچہ قصاص لازم نہ ہو۔ قال فی النکاح مع المہر و ما فی تزویج استہداجا لادون فی العزل الی المولیٰ۔ اور جب کسی باندی کے ساتھ نکاح کیا تو عزل کرنے کی اجازت اسے مولیٰ کے اختیار ہے۔ ف۔ کیونکہ عزل تو یہی کہ جماع میں اندر انزال نہ کرے تاکہ حمل نہ رہے حالانکہ حمل سے جو بچہ ہو تو وہ مولیٰ کا ملک ہوگا تو عزل کی اجازت ہے۔ سند ابی حنیفہ حر۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وعن ابی یوسف۔ و محمد رحمہما ان الادلۃ علیہما۔ اور امام ابو یوسف رحمہما روایت۔ اور آئی کہ عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہے۔ ف۔ جیسے آزادہ عورت میں ہے۔ لان الوطنی مہر متا ہی ثبت لہا ولایۃ المطالبۃ۔ کیونکہ وہ ملی تو باندی کا حق ہے حتیٰ کہ اسکو مطالبہ کا استحقاق ہے۔ ف۔ یعنی اگر شوہر ایسا کہے تو وہ خود غائب کر سکتی ہے۔ ف۔ فی العزل تنقیص حقہا۔ اور عزل میں اسکے حق میں کمی کرنا ہوگا۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں۔ فی شہوط رضا ہا کی فی الحرۃ۔ تو باندی شہوط کی رضا مندی شرط ہے جیسے آزادہ منکوحہ میں ہے۔ بخلاف الامتہ علیہ کہ بخلاف اپنی ملکد باندی کے ف۔ کہ مولیٰ اس سے وطی کرنے میں خود مختار ہے۔ لانه لا مطالبۃ لہا فلا یحسب رضا ہا۔ کیونکہ ملکد باندی کے لیے دلی کا مطالبہ نہیں تو اسکی رضا مندی بھی شرط نہیں ہے۔ ف۔ پس مولیٰ باوجود اسکی نافذی کے عزل کر سکتا ہے۔ اگر عزل کیا پھر حمل ظاہر ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر پیشاب کرنے کے بعد دوبارہ وطی کی ہو تو حلال ہے کہ کسے میرا بچہ نہیں ہے اور پیشاب کرنے سے پہلے دوبارہ وطی کی تو حلال نہیں چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مزی ہے پس محمول ہے کہ قطرہ منی جو سورخ میں رہ گیا تھا دوسری فطی میں تغزل بہ رحم ہوا۔ م۔ و ظاہر ان میں عزل کی اجازت بالاتفاق مولیٰ کے قبضہ میں ہے۔ و وجہ ظاہر الروایۃ ان العزل یقتل بقصود الولد و بوجہ المولیٰ فی معتبر رضاہ۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ عزل کرنا بچہ کے مقصود میں نخل ہے اور بچہ حق المولیٰ ہے تو مولیٰ کی ضمانتی معتبر ہے۔ ف۔ اور باندی کا مطالبہ وطی نہ لطفہ ذاتا اور لطفہ سے حق المولیٰ متعلق ہے۔ و بہذا فارقہ الحرۃ۔ اور اسی دلیل سے منکوحہ باندی کا منکوحہ حرہ سے فرق ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ فرزند منکوحہ حرہ میں ولی وغیرہ کا حق نہیں ہے۔ ف۔ فروع۔ جب عزل کا اختیار مولیٰ کو ہوا اور کسی نے اسکی باندی سے نکاح چاہا اور مولیٰ نے عزل کی اجازت نہ دی پس آزادہ مرد نے وقت عقد کے مولیٰ سے اپنی اولاد کے آزاد ہونے کی شرط کر لی تو صحیح ہے اور اس نکاح میں جو اولاد سے وہ آزاد ہوگی۔ ف۔ اس زمانہ میں بدکار اولاد ہونے کے ف۔ سے آزادہ عورت میں بھی بغیر اسکے رضا مندی کے عزل کرنا جائز ہے۔ ق۔ م۔ د۔ اگر بخت فساد زمانہ کے جاراہ سے پہلے کسی معاہدہ سے حل کر لیا تو بغیر اجازت شوہر بھی جائز ہو۔ ع۔ عزل عامہ علماء کے نزدیک جائز ہے اور بعض صحابہ وغیرہم رضی اللہ عنہم نے مکروہ جاننا بدلیل حدیث

اور اگر باندی کو نکاح کیا جائے تو اسکا نکاح صحیح ہے اور اگر اسکی باندی کو نکاح کیا جائے تو اسکا نکاح صحیح ہے اور اگر اسکی باندی کو نکاح کیا جائے تو اسکا نکاح صحیح ہے

فواک الوداعی یعنی یہ خفیہ زندہ درگور کرنا ہر مرد مسلم عن عائشہ رضی اللہ عنہا اور منع کرنا مارنا حضرت عمر و عثمان و علی سے ثابت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شاید منع بے موقع عزل پر ہوگا مانند آزادہ عورت کے یا وہ وقت کثرت نسل و جماعت کو مقتضی تھا کیونکہ انہیں صحابہ رضی اللہ عنہم سے جواز بھی ثابت ہے لہذا ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے چنانچہ صحیحین میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے اور سنن میں ابو سعید خدری سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منع نکڑا یا باوجود علم کے بطریق صحیحہ متعدد موجود ہے اور سوائے انکے حضرت علی و سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت و ابو ایوب و ابن عباس و حسن بن علی و جناب بن الارت و عبد اللہ بن مسعود و ابو ہریرہ وغیرہم سے صحیح روایات ہیں اور زندہ درگور جب ہو کہ نطفہ پر اطوار سبب یعنی سلالہ پھر نطفہ پھر علقہ پھر مضغہ پھر عظام پھر لحم پھر خلق دیگر ہو چکا جیسا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بیان فرمایا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دعاوی کہ اللہ تعالیٰ نکو دیر تک سلامت رکھے و تمام کلام فی الفتح لابن الہمام۔ م۔ وان تزوجت باذن مولانا۔ اور اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے خود نکاح کیا تو اسولی نے نکاح کر دیا۔ ثم اعتقت۔ پھر وہ آزاد کی گئی۔ فلما اختار۔ تو باندی کے واسطے اختیار کرنا۔ چاہے نکاح باقی رکھے تو شوہر کو اپرہ و طلاق سے بڑھ کر تین طلاق کی کلیت ہو گئی۔ اور چاہے نسخ کر دے اور اگر چند روز بعد کہنے لگی کہ میں نے اپنا اختیار نہیں جانا انتخاب مجھے معلوم ہوا تو میں نے نکاح نسخ کر دیا و عند قبول و کھنفسہ مخرجاً۔ حواکات زوجه او عبدا۔ چاہے اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو تو اور مالک و شافعی کے نزدیک آزاد شوہر میں یہ اختیار نہ پاوے گی۔ پس غلام میں تو بالاتفاق اختیار ہے اور آزاد شوہر میں اختلاف ہوا اور ارجح اس میں قول ابی حنیفہ رحمہ کیونکہ قیاس تو دونوں طرف موجود ہے لیکن قیاس ابو حنیفہ رحمہ مؤید بروایات صحیحہ بھی ہو گیا۔ تحریر یہ کہ صحیحین میں حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے اپنی آزاد کی مولیٰ باندی بریرہ رضی اللہ عنہا کے حق میں تین حصت مروی ہیں الخ۔ اس میں ہے کہ میں نے بریرہ کو آزاد کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا اسکے شوہر کے بارہ میں اختیار دیا پس اسنے اپنے نفس کو اختیار کر لیا اس سے معلوم ہوا کہ آزاد کی مولیٰ کو اختیار نسخ نکاح حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ بریرہ کا شوہر ایک حبشی غلام مغیث نام تھا اور آثار مروی ہیں کہ جب بریرہ نے اپنے آپ کو اختیار کیا یعنی نسخ نکاح کیا تو وہ اسکی خوشامد میں پہنچے پھر تا اور روتا تھا اور مروی ہے کہ بریرہ رضی اللہ عنہا سے سفارش کی گئی تو اسنے بعد استفسار اس امر کے کہ یہ حکم آئی کے طور پر سپر لازم نہیں ہے قبول کیا۔ لیکن کلام اس میں ہے کہ کیا وہ آزاد ہو گیا تھا یا اسوقت میں غلام تھا پس اس میں روایات مختلف ہیں اور شخص یہ ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے بریرہ رضی اللہ عنہا کا قصہ تین تابعین نے روایت کیا ایک اسود رحمہ بھر اسود رحمہ کی جملہ روایات جو صحیحین و سنن میں ہیں سب میں یہی آیا کہ وہ آزاد تھا۔ دوم عروہ بن الزہریرس اللہ عنہ ایک روایت میں آیا کہ وہ غلام تھا اور دوسرے میں آیا کہ وہ آزاد تھا حالانکہ دونوں روایتیں صحیح ہیں۔ سوم قاسم بن اسمان کی ایک روایت میں آیا کہ وہ آزاد تھا اور دوسری روایت میں شک کیا حالانکہ دونوں صحیح الاسناد ہیں بان ابن عباس سے روایات میں اختلاف نہیں کہ میں نے اسکو دیکھا وہ غلام سیاہ تھا۔ بخاری رحمہ نے خود روایات مختلفہ اسناد میں اور کہا کہ اسود وغیرہ کی روایات مرسل ہیں اور ابن عباس کا قول اصح ہے مگر ہمارے نزدیک تو مرسل میں زیادہ جرم ہوتا ہے اور ابن عباس کا قول تو خود محتمل ہے کہ منظور بیان یہ کہ اسکا شوہر کوئی عرب اصل آزاد نہیں تھا بلکہ میں نے دیکھا وہ حبشی غلام تھا میں سے تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وقت آزادی بریرہ رضی اللہ عنہا کے بھی وہ غلام ہو۔ اگر کہو کہ شاید پہلے آزاد ہو گیا ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی ہو کہ صحاح روایات اہل اتفاق و حفظ مثل اسانید صحیح بخاری میں یہ نہیں چاہیے کہ اسود و عروہ و قاسم کی خطا پر محمول ہو بلکہ توفیق لازم ہے اور توفیق کی دو صورتیں ایک یہ کہ جیسا کہ کہنے لگا کہ وقت آزادی بریرہ رضی اللہ عنہا کے غلام تھا پھر آزاد ہو گیا لیکن یہ توفیق صحیح نہیں اسلئے کہ خود صحیحین میں ثابت ہے کہ وہ وقت آزادی بریرہ رضی اللہ عنہا کے آزاد تھا اور یہی سنن اربعہ میں مروی ہے خود ہی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ قویہ قابل تاویل نہیں ہے پس دوسری تاویل یہ کہ وہ سابق میں حبشی غلاموں سے تھا جو بروقت آزادی بریرہ رضی اللہ عنہا کے آزاد موجود تھا۔ فعلی ہذا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ کے یہی معنی ہیں اور صحیح مسلم میں عروہ رحمہ کا قول کہ اسکا شوہر غلام تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

بربرہ کو مختار کیا اور اگر اسکا شوہر آزاد ہوتا تو مختار نہ کرتے۔ یعنی یہ ہیں کہ اسکا شوہر دراصل حبشی غلام تھا اور اگر عرب آزاد میں سے ہو تو شرافت ذاتی سے بربرہ کو مختار نہ فرماتے۔ علاوہ برین یہ تو لاعلمی کی دلیل ہے اور دوسرے راویوں نے زیادت ثبوت کی یعنی اسکا غلام ہونا تو معلوم تھا پھر جب اسود قاسم کے نزدیک آزاد ہو جانا بدلیل متحقق ہوا نہ ایسا ہر صورت تب ہی انھوں نے جرم کیا کہ وہ آزاد تھا اور اصول حدیث میں محقق ہو چکا کہ نفقہ کی زیادت و اثبات مقبول ہے یہ نسبت دوسرے کے نفی کی تو بالضرور ہی مقبول ہے اور اس سے انکار کرنا مکابروہ و تعصب ہے۔ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ بالفرض اگر ان روایات کو متعارض مان کر چھوڑا جاوے تو ہم کہتے ہیں کہ اختیار دیا جانا علی الاطلاق ہی کوئی خصوصیت شوہر کے غلام ہونے کی نہیں ہے۔ لہذا علیہ السلام لبربرہ جیسے عقیقت ملکیت بضع کی فاختاری۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بربرہ آزاد کی گئی کہ تو اپنی بضع کی مالک ہوئی پس تو اختیار کر۔ چاہے نکاح رکھنا یا فصیح کرنا۔ اسکو ابن سعد نے طبقات میں شعبہ رح سے مرسل کیا اور دارقطنی نے موصول بحديث عائشہ رحمہ اسطرح روایت کیا کہ جبکہ تیرے ساتھ تیری بضع بھی آزاد ہو گئی۔ پس معلوم ہوا کہ مختار ہونے کی علت یہ کہ بضع بھی آزاد ہوئی۔ فالتمیل بلکہ البضع صدر مطلقا۔ پس بضع مالک ہونے کے ساتھ مختار ہونے کا سبب نہ بلکہ بطور اطلاق عام ہوا۔ کچھ یہ نہیں کہ تیرا شوہر غلام ہی تب تو مالک ہوئی بلکہ مطلقا مالک ہونے کا سبب مظهر یا۔ فینتہر الفصلین۔ تیسرے صورتوں کو شامل ہے۔ خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام ہو وہ مختار ہوگی۔ وانشاف فی رح سچا لفظ فیما اذا الکمان زوجہا حرا۔ اور شافعی رح (و مالک) ہماری مخالفت کرتے ہیں در صورتیکہ اسکا شوہر مرد آزاد ہو۔ تو مستحقہ کو اختیار فصیح نہیں ہے۔ و ہو محجوج بہ۔ حالانکہ شافعی رح پر اس حدیث کے ساتھ حجت قائم ہے۔ یعنی بدلیل اطلاق حدیث کے۔ ولانہ یزید او الملک علیہا عند العتق فیملک الزوج علیہا بعدہ ثلث تطیقات۔ اور بدلیل آنکہ مستحقہ پر آزاد ہونے کے وقت ملکیت بڑھ جائیگی کہ بعد عتق کے شوہر اس پر نہیں طلاق کا مالک ہو جائیگا۔ حالانکہ نکاح بجات ملوکہ ہونے میں صریح دو طلاق کا مالک تھا کیونکہ باندی کے حق میں کامل طلاق صرف ذہن اور اب آزادہ ہوئی تو تین طلاق کا مالک ہوا۔ فیملک رفع فصل العقد و فاعلا للزیاۃ۔ تو مستحقہ کو اصلی عقد ہی دور کرنے کا اختیار ہوا تاکہ وہ تری ذاتی کو اپنے اوپر سے دفع کر سکے۔ اور کفو کی وجہ سے اختیار نہیں بلکہ کفو تو ابتدائے نکاح میں شرط ہے اور یہاں تو یہ باندی یا مدقون اسکے تحت میں رہی پس نکاح باقی رہنے کی حالت میں کفو شرط نہیں ہے۔ وکذلک الملکاتہ۔ اور یہی حکم مکاتبہ باندی کا ہے۔ فکے مثل ملوکہ قنہ کے اسکو بھی اختیار عتق ہوتا ہے۔ یعنی اذاتزوجت باذن مولایا ثم عتقت۔ یعنی جب مکاتبہ نے اپنے سولی کی اجازت سے نکاح کیا پھر مرد آزاد ہو گئی۔ یعنی مال کتابت ادا کر کے آزاد ہوئی۔ ع۔ اور اگر اسنے بغیر اجازت سولی کے خود نکاح باندھا ہو تو اسکو اختیار عتق نہیں جیسے ملوکہ قنہ میں ہوتا ہے۔ ع۔ وقال زفر فرج لاخيار لهما لان العقد نفذ علیہا برضاها وکان المهر لهما فاعنی لاثبات النحر۔ اور زفر فرج نے کہا کہ مستحقہ مکاتبہ کو اختیار عتق نہیں کیونکہ عقد تو اسکی رضامندی سے اسپر نافذ ہوا اور مہر بھی اسی کا ہے تو اسکے لیے اختیار عتق ثابت کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ ف۔ اگر کو کو بچہ ملوکہ قنہ کی رضامندی سے اگر نکاح ہوا ہو تو اسکے لیے بھی اختیار عتق نہ ہونا چاہیے جواب دیا کہ۔ بخلاف الامتہ لانه لا یعبر برضاها۔ برخلاف باندی یعنی قنہ کے کیونکہ اسکی رضامندی کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ اور نیز دلیل یہ کہ بختار عتق کی حدیث مذکور کہ ملک بضع کی فاختاری۔ یہ بھی مکاتبہ کو شامل نہیں کیونکہ مکاتبہ تو پہلے سے اپنی بضع کی مالک ہو چکی تھی۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ خود ملوکہ تھی۔ ان صرف تجارتی امور میں اسکا تصرف خود مختار کیا گیا وہ بھی اس قید سے کہ مولیٰ کا نقصان نہ ہو۔ ع۔ تو نص شامل ہے۔ رضامندی و مہر کا بیان کچھ تعلق نہیں۔ م۔ ولان ان لعل ازاداد الملک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مختار ہونے کی علت تو اسپر ملکیت کا بڑھ جانا۔ ف۔ وطلاق سے تین طلاق ہونا وغیرہ۔ وقد وجدنا باقی الملکاتہ۔ اور یہ علت ہم نے مکاتبہ میں بھی پائی۔ لان عدتها قروان۔ کیونکہ اسکی عادت و حیض تھے۔ ف۔



تین ہو گئے۔ وطلاقہا تنیان۔ اور اسکی طلاق کامل دو تین۔ اب تین ہوئے جلتے ہیں۔ تودہ مختار ہو کر چاہے اپنے اوپر سکر  
بڑھاوے یا فسخ کرے۔ وان تزوجت امته۔ اور اگر نکاح کیا باندی قنہ نے۔ جو باندہ یا غلام بالغ نے۔ ف۔ ۶۔ بغیر اذن  
مولیٰ یا۔ بغير اجازت اپنے مولیٰ کے۔ فمحقق۔ پھر وہ آزاد کی گئی۔ قبل نفاذ عقد کے۔ صحیح النکاح۔ تو عقد مذکور صحیح ہے  
نافذ ہو گیا۔ بحدث امه ثلاثہ کے کہ انکے نزدیک عورت کی عبادت سے نکاح منع نہیں ہوتا اور ہمارے نزدیک منع ہوتا ہے  
لانہا من اجل الجوارق کیونکہ باندی کو عبادت کی پابندی ہے کہ وہ باندہ عاقلہ ہو تو ایجاب وقبول درست ہے نہ نہیں  
ہو سکتا۔ واما منع التزوج بحق المولیٰ وقدرائے۔ اور نفاذ ممنوع ہونا بوجہ حق مولیٰ کے تھا وراکمل ہو گیا۔ کیونکہ اسنے آزاد کو  
اپنے اس عقد نافذ ہو گیا۔ ولا خيار لہما۔ اور باندی کو آزاد ہونے کا اختیار نہیں حاصل ہو گا۔ لان النفوذ بعد العتق فلا تحقیق زبائن ملک  
کو نہ نافذ ہوتا ہے۔ اور جو جس ملکیت کا برضا نہیں تحقیق ہوتا ہے۔ بلکہ ابتداء سے حر کے مانند ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ لہذا  
اذا تزوجت لنفسها بعد العتق۔ جیسے ہوتی کہ اسنے بعد آزاد ہونے کے اپنے آپ کو تزویج کیا۔ تو یہ تین طلاق کا حق شوہر کو  
ثابت ہو گا۔ (نوی) مسئلہ کا یہاں عورت آزاد ہونے کے علم کی مجلس تک ہوتا ہے۔ اگر اسنے عتق کیا کہ وہ اپنے واسطے اختیار ہوا جاتی ہے۔ یعنی اب میں  
میں مجھے معلوم ہوا اسی میں تین نے فسخ کیا تو عقد قبول ہو۔ ت۔ م۔ اگر اسنے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ نکاح کا فسخ ہو اور طلاق نہیں جیسے  
خيار بلوغ میں ہوتا ہے کیونکہ ہر جاتی عورت کی طرف سے پیدا ہووے طلاق نہیں ہوتی یہ عورت نے اپنے خاوند کے بائع بیٹے کا بیعت  
سے بوسلے لیا وانداسکے۔ م۔ ع۔ پھر یہ فسخ کچھ حکم قاضی پر موقوف نہیں ہے بلکہ فسخ اختیار بلوغ کے۔ ت۔ اگر اسنے نکاح باقی رکھا تو پھر  
کا ہو گا اور اگر فسخ کیا تو اسکا واسطے مجھ مہر نہیں ہو گا۔ اگر عقد صغیر ہو تو اسکا اختیار العتق تا وقت بلوغ تاخیر ہو گا پھر بقول اصح اسکو  
خيار بلوغ نہیں ہو گا۔ و فان كانت تزوجت بغیر اذنہ علی الف ومہر مثلہا ما مہر۔ چہ اگر مولیٰ کی بغیر اجازت کے باندی  
بہرادر مہر پر اپنا عقد کر لیا حالانکہ اسکا مہر اشل سودم ہو۔ تو مہر اشل سے زائد کو مہر سہمی پھر لیا۔ فدخل بہا زوجہا۔ پھر شوہر  
اسکے ساتھ دخول کر لیا۔ حتی کہ مہر سہمی پر استقرار ہو گیا۔ ثم اعتقہا مولیٰ یا۔ پھر اس باندی کو اسکے مولیٰ نے آزاد کیا۔ تو  
بر خلاف قول زفرج کے ہمارے نزدیک نکاح صحیح ہو۔ فاما مہر للمولیٰ۔ پس مہر مذکور مولیٰ کے واسطے ہو گا۔ کیونکہ دخول سے پہلے  
وقت استقرار ہو کہ وہ آزاد نہیں ہوئی تھی تو یہ مہر مولیٰ کا حق ہوا۔ لانہ استوفی منافع مملوکہ للمولیٰ۔ کیونکہ شوہر نے مولیٰ کی مملوکہ  
منافع سے پوری لذت حاصل کر لی۔ وان لم يدخل بہا حتی اعتقہا فاما مہر لہما۔ اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ دخول کیا ہو حتی کہ  
مولیٰ نے اسکو آزاد کر دیا تو مہر مذکور باندی آزاد شدہ کا ہو۔ کیونکہ نکاح فاسد تھا اور مولیٰ کی ملکیت میں دخول ہوا جس سے مہر  
مٹا کہ ہوتا تو بآزاد ہونے کے نکاح نافذ ہو کر مہر لازم ہوا تو یہ عورت ہی کے واسطے ہو گا۔ لانہ استوفی منافع مملوکہ لہا۔ کیونکہ شوہر نے  
اسی عورت کے منافع مملوکہ کو حاصل کیا ہے۔ والمراد بالمہر الالف المسمی اور مہر سے مراد پورا بہرادر مہر۔ نہ مہر اشل۔ لان نفاذ  
العقد بالعتق استندالی وقت وجود العقد۔ کیونکہ عقد نافذ ہونا عقد پائے جانے کے وقت کھل سکتا ہوا ہو۔ یعنی اب  
نفاذ ظاہر ہوا تو حکم یہ ہو گا کہ جو وقت سے عقد بندھا اسی وقت سے نافذ ہو اکیونکہ یہ وہی عقد ہے حالانکہ عقد مذکور مہر سہمی بہرادر مہر تھا  
فتمسکت التیمیۃ ووجب المسمی۔ تو مہر کا مسمی کرنا صحیح ہوا اور وہی مسمی واجب ہو گیا۔ صرف کلام یہ کہ اگر دخول کے بعد آزاد کی گئی  
تو یہ مہر مولیٰ کا ہوا اور اگر قبل دخل کے آزاد ہوئی تو یہ مہر اسی باندی کا ہو گا۔ ولہذا لم یجب مہر آخر بالوطی فی نکاح موقوف۔  
اور اسی وجہ سے کہ نفاذ کا استناد وقت عقد سے ہو جا تا ہے موقوف نکاح میں دلی کر لینے سے دوسرے مہر نہیں واجب ہوتا۔ مثلاً باندی  
نے بغیر اجازت مولیٰ کے نکاح کیا یا غصبی نے زید کا نکاح ہندہ سے کیا پھر شوہر نے دلی کر لی پھر مولیٰ نے زید و ہندہ نے اجازت دی تو  
یہ نہیں ہو گا کہ قبل اجازت کے بوطی کی اسکا عقد واجب ہو پھر بعد اجازت کے دلی سے مہر سہمی واجب ہو۔ کیونکہ اجازت سے جب ہی  
عقد نافذ ہوا جو موقوف تھا تو یہ وقت عقد کے اجازت ہو چکی تو ہر ایک دلی نکاح جائز میں واقع ہوئی لہذا ایک ہی مہر لازم ہو گا۔

لان العقد قد اتحد باستناد النفاذ فلا یوجب الاہرا واحدا۔ کیونکہ نفاذ وقت عقد کی طرف مستند ہونے سے عقد نہ ہوگا  
 اکیلہ رہا (یعنی دو عقد نہیں تاکہ ہر ایک کا ہر غلہ واجب ہو) تو یہ عقد صرف ایک ہر واجب کرے گا۔ ف جامع مغیر میں ذکر  
 فرمایا۔ ومن وطی امہ ابنہ۔ اور جس شخص نے وطی کی اپنے پسر کی باندی سے ف یعنی پسر کی قنہ باندی سے جو فقط اسکے  
 ملک میں موجود ہو بدین نکاح کیے یا ملک خرید وغیرہ حاصل کیے باپ نے وطی کر لی تو دو حال ہیں اگر باندی اس سے حاملہ ہوئی  
 تو وطی حرام کام تکب ہوا اور پسر عقر واجب ہو اور عقر کا اندازہ یہ کہ کتنے مال پر یہ باندی نکاح میں لائی جاتی۔ یہی مختار ہو۔ ف  
 اور اگر وطی کی۔ فولدت منہ۔ پس باندی اس سے بچہ جنی ف۔ اور وقت وطی سے ولادت تک وہ پسر کے ملک میں ہو۔ ف  
 ام ولد لہ۔ تو یہ باندی اسکے باپ کی ام ولد ہو ف۔ تاکہ یہ وطی زنا ہو۔ وغلیہ قیمتہا۔ اور باپ پر اس باندی کی قیمت واجب  
 ہوئی ف۔ اگرچہ باپ فقیر ہو۔ د۔ اور بچہ کی قیمت نہیں م۔ ولا ہر علیہ۔ اور باپ پر کچھ مہر نہیں ف۔ اور یہی شافعی وجہ  
 کا قول ہے۔ ع۔ ومعنی المسالۃ ان یدعیہ الاب۔ اور مسئلہ کے معنی یہ کہ باپ نے اس بچہ کا دعویٰ کیا ف۔ کہ میرا لطفہ کر  
 اور حال یہ کہ باپ مرد آزاد ہو اور سلمان عاقل ہو تو باندی مذکورہ اسکی بوم ولد قرار پاوگی اور اگر ایسا معاملہ شریک میں ہو تو شریک  
 پر نصف عقر بھی لازم آتا م۔ ووجہ ان لہ ولایت ملک مال ابنہ للمی حاجۃ الی البقاء۔ اور اسکی وجہ یہ کہ باپ کو یہ ولایت  
 حاصل ہے کہ بیٹے کے مال کا مالک ہو جاوے بوجہ اپنی نیان کو باقی رکھنے کی ضرورت کے ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ تو اور میرا مال  
 تیرے باپ کا ہے۔ پس اگر باپ کی ضرورت پیش آئی اور طعام موجود مگر اسکا مالک بیٹا اور وہ پردیس میں ہو تو باپ کو اپنی جان باقی  
 رکھنے کے لیے بیٹے کا یہ مال مفت لینا جائز ہے۔ ف ملک جاریۃ للمی حاجۃ الی صیانتہ المار۔ تو باپ کو اختیار ہے کہ پسر کی باندی  
 کا مالک ہو جاوے بضرورت اپنے لطفہ کے حفاظت کے ف۔ لہذا ہننے لکھا کہ وہ اس باندی کا مالک قرار دیا جائیگا حتیٰ کہ باندی اسکی  
 ام ولد ہوگی۔ غیر ان الحاجۃ الی البقاء تسلبہ دونہا الی البقاء نفسہ۔ صرف اختلاف فرق ہے کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت بہ نسبت  
 جان باقی رکھنے کی ضرورت کے کمتر ہے۔ فلہذا تمکک الجاریۃ بالقیمۃ والطعام بغیر اقیمۃ۔ اسی فرق کی وجہ سے وہ باندی  
 کا بعض قیمت کے مالک ہوگا اور طعام کا بلا قیمت مالک ہوگا۔ فم ہذا الملک یثبت قبل الاستیلا وشرطالہ۔ بھر بہ ملک  
 (جو باپ کو حاصل ہوئی) استیلا سے پہلے بوجہ شرط استیلا کے ثابت ہوگئی ف یعنی باندی کے بچہ پیدا ہو جانے کے بعد سے  
 یہ ملک ثابت نہیں بلکہ پہلے سے ثابت ہوئی یعنی وطی سے پہلے ثابت ہوگئی تاکہ اسکا باندی کو وطی سے ام ولد بنانا صحیح ہو۔ اور صحیح  
 حقیقۃ الملک۔ اسواسطے کہ استیلا کو صحیح کرنے والی یا تو حقیقی ملک ہو ف۔ جیسے آدمی نے اپنی قنہ باندی سے وطی کر کے حمل کیا  
 او حقہ۔ یا حق الملک ہو ف۔ جیسے باندی کو سکاتہ کر دیا لیکن حق ملک ابھی قائم ہے حتیٰ کہ اگر ال کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو  
 پھر قنہ ہو جائیگی پس اگر سکاتہ سے وطی کر کے حاملہ کیا تو وہ ام ولد ہوگئی۔ غرض کہ استیلا کے لیے حقیقی ملک یا حق ملک شرط ہے۔ وکل  
 ف ملک غیر ثابت للاب فیہا۔ اور باپ کے لیے اس باندی میں کوئی بھی ثابت نہیں ہے۔ حتیٰ بجز زلہ التزوج بہا۔ حتیٰ کہ باپ  
 کو اس باندی کے ساتھ اپنا نکاح کر لینا جائز ہو ف۔ جبکہ میثا اجازت دے حالانکہ کوئی ملک ہوتی تو نکاح روا نہوتا پس باپ کو  
 باندی میں کوئی حق ام ولد بنانے کا ثابت نہیں ہے اور یہاں اسکا لطفہ رایگان ہونے سے بچنے کے لیے ام ولد بنانے کی ضرورت وقت  
 ہے۔ فلا بد من تقدیمہ۔ تو ضرور ہوگا کہ ملک مقدم ثبوت ہو ف۔ یعنی باپ نے وطی سے پہلے اس باندی میں اپنی ملک قائم کر لی  
 پس اس معاملہ میں باپ کا مرتبہ وق حاملہ کر کے بیٹے کی باندی میں خصوصیت حاصل ہوئی کہ باپ نے اپنی ضرورت کے لیے بدین  
 اجازت درمنا مندی بیٹے کے اسکی باندی کو بعض اتے دامن کیے جو اسکی قیمت ہوا ہے ملک میں کر لیا پھر وطی کر کے اسکو ام ولد بنایا  
 پس قیمت تو لازم آئی۔ فقبین ان الوطی یلاقی ملک فلا یزمنہ العقر۔ پس ظاہر ہو گیا کہ باپ کا وطی کرنا اپنے ملک میں واقع ہوا  
 تو اسے عقر لازم نہوگا ف۔ حالانکہ عقر وہ ہوتا ہے جو غیر ملک میں بشبہ وطی کرنے سے لازم آوے۔ اور یہاں اپنی ملک ہے۔ و

حال زفر حرم و اشافی عجب المہر لائہم ثبوتان الملک حکم الاستیلا۔ اور زفر و شافی رحم نے کہا کہ باپ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ یہ دو وزن باپ کی ملک کو استیلا کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں۔ تو یہ حکم بالفرد بعد استیلا کے ہوگا تو وطی غیر ملک میں ہونے سے سفر لازم ہوگا۔ کمافی الجاریۃ المشترکہ۔ جیسے مشترکہ باندی میں ہوتا ہے۔ ف۔ زید و بکر میں باندی مشترکہ ہو اس نے زید نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو نصف قیمت اور نصف عقر واجب ہو اور اسی طرح اگر باپ و بیٹے میں مشترکہ ہو اور باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو باپ پر بھی نصف قیمت و نصف عقر بالاتفاق واجب ہو تو ملکیت استیلا کا حکم ہوا۔ و حکم الشئی یعقبہ۔ اور کسی چیز کا جو حکم ہو وہ اس چیز سے پیچھے ہوتا ہے۔ ف۔ تو ملکیت ہونا بعد استیلا کے ہے۔ و المسالہ معروفہ اور یہ مسئلہ اختلافی مشہور ہے۔ (فروع) زید و بکر میں مشترکہ باندی سے زید کے باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو شریک کا حصہ عقر و حصہ قیمت باندی و بچہ واجب ہوگا۔ د۔ باپ کی ولایت زائل ہونے کے بعد دادا کا حکم مثل باپ کے ہو۔ اگر بیٹے نے باپ یا دادا کی باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب نہیں ثابت ہوگا مگر بعد تصدیق باپ یا دادا کے۔ ت۔ قال ولو کان الابن زوجہا ایامہ۔ فرمایا اور اگر پسرنے اپنی باندی کو باپ کے ساتھ بیاہ دیا۔ ف۔ اگرچہ بیکلح فاسد ہو۔ د۔ تولدت لم تصرام ولہ ولایۃ علیہ۔ پھر اس باندی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائیگی اور باپ پر اس کی قیمت واجب نہیں۔ و علیہ المہر۔ اور باپ پر مہر واجب ہوگا۔ و ولہ حرم۔ اور باپ کا جو بچہ اس باندی سے ہوا وہ آزاد ہو۔ ف۔ کیونکہ وہ بیٹے کا جو مالک باندی ہو بھائی یا بہن ہوگا۔ لاصح التزوج عندنا خلافا للشافعی لخلوہا عن ملک الاب۔ کیونکہ ہمارے نزدیک برخلاف قول شافعی کے باپ کا اس باندی سے نکاح کرنا صحیح ہو گیا کیونکہ وہ باپ کی ملکیت سے خالی تھی۔ الایری ان الابن ملکها من کل وجہ فمن المحال ان یملکها الاب من وجہ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ بیٹا ہر طرح سے اس باندی کا مالک ہو تو معاملات سے ہوگا کہ کسی وجہ سے باپ بھی اس کا مالک ہو۔ و لہذا یملک من التصرفات مالا یملک مہما ملک الاب لو کان۔ اور یوں ہی بیٹا ایسے تصرفات کا مالک ہو کہ ان کے ساتھ باپ کی ملک نہیں باقی رہ سکتی اگر ہوتی۔ ف۔ مثلاً بیٹا اس کو چاہے فروخت کرے یا بیہ یا صدقہ اور چاہے اس سے وطی کرے چاہے کسی غیر سے بیاہ دے۔ ف۔ دل ذلک علی انتفاء ملک۔ تو یہ باپ کی ملک نثار ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ ف۔ اور اسی بنا پر باپ کو اس باندی سے وطی کرنا بغیر نکاح و ملک کے حلال نہیں حتیٰ کہ وطی ارتکاب حرام ہو جانے کے بعد اگر کسی نے باپ کو قذف کیا تو قاذف کو سزا شرعی نہیں ہوگی۔ (د) کیونکہ وطی حرام کر چکا۔ الا انہ لیسقط الحد للشیبۃ۔ لیکن حد الزنا بوجہ شبہہ کے ساقط ہے۔ ف۔ اور حد وہ کو شبہہ ساقط کرنا معروف ہے۔ اور اسی وجہ مذکورہ سے جب حل رہ گیا تو بجائے بغور و حفاظت لفظ اس کو قیمت ملک ٹھہرایا جیسا کہ سابق میں گوارا پس واضح ہوا کہ باندی میں باحکام دنیاوی باپ کی کچھ ملک نہیں تو ملک نکاح قائم ہو سکتی ہے۔ فاذا جاز النکاح اصرار ما وہ معلومنا یہ۔ پھر جب نکاح جائز ہو گیا تو باپ کا لفظ محفوظ ہو گیا۔ ف۔ حتیٰ کہ اولاد حلال و آزاد پیدا ہوگی تو کچھ باندی کے مالک ہو جانے کی ضرورت نہ رہی۔ فلم یثبت ملک النہمین۔ تو ملک ابین ثابت نہ ہوئی۔ ف۔ اور جب باپ کی ملک نہ ہوئی۔ فلا تصیر ام ولد لہ۔ تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہ ہو جائیگی۔ و لاقیمۃ علیہا فیہا ولانی ولد ہا لہ لم یملکھا۔ اور باپ پر کچھ قیمت بھی نہ ہوگی نہ باندی کے بارہ میں اور نہ اس اولاد میں جو اس سے پیدا ہو کیونکہ باپ کچھ اس باندی و اولاد کا مالک نہیں ہوا۔ و علیہ المہر لائہم بالنکاح و ولہ ہا حرم۔ اور باپ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ اس نے نکاح کے ذریعہ سے ہر اپنے بوجہ پر لازم کیا اور باندی سے جو بچہ ہو وہ آزاد ہوگا۔ ف۔ حالانکہ باندی کا بچہ اس کے مولیٰ کی ملک ہو کر رہتا ہو مگر بیان آزاد ہوگا۔ لاندہ ملک اخوہ فہو علیہ بالعقاربہ۔ کیونکہ بچہ کا مالک اس کا بھائی ہو تو وہ بھائی پر بوجہ قرابت کے آزاد ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ مخصوص ہو کہ جو کوئی اپنے ذمی دم محرم کا مالک ہو وہ خود اپنا آزاد ہو جائیگا۔ پس بیان بھائی مجبور ہے کیونکہ وہ محرم رحم رکھتا ہو خواہ بہن ہو یا بھائی ہو لہذا آزاد ہو جائیگا۔ یعنی رحم نے لکھا کہ یہی امام مالک کا قول ہے۔ پھر اصل یہ کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت میں جمع نہیں ہوتا

ہوتی ہیں اور یہ بالاجماع ہے۔ لہذا جامع معین فرمایا۔ واذاکانت الحرة تحت عہد فحالت لمولاه۔ اگر آزادہ عورت کسی غلام کی تحت میں سنبھال ہو پس اس عورت نے غلام کے مولیٰ سے کہا ف۔ حالانکہ مولیٰ مرد آزاد عاقل بالغ ہے۔ د۔ اعتقہ صحیح باب اسکو میری طرف سے بعض ہزار کے آزاد کر دے ف۔ یا بعض رطل شراب کے آزاد کر دے۔ ففعل۔ پس مولیٰ نے یہی کیا ف۔ کہ میں نے آزاد کیا یہ وہ اسکے کہ زبان سے کہے کہ میں نے اسکو تیرے ہاتھ فروخت کیا تو عورت پر ہزار درم لازم آئے کیونکہ باقتضا یہاں بیع صحیح ہو کر بطور وکالت کے مولیٰ نے آزاد کیا۔ اور۔ فسد النکاح۔ نکاح فاسد ہو گیا ف۔ کیونکہ بیع اقتضائی سے غلام اس عورت کے ملک میں آکر آزاد ہوا تو ملک نکاح و ملک رقبہ جمع ہونے سے نکاح فاسد ہو گیا۔ م۔ اور عورت کا مہر بھی ساقط ہو گیا۔ د۔ اور واضح ہو کہ اقتضائی ثبوت یہ ہوتا ہے کہ جبر مردہ چیز موقوف ہو جیسے یہاں یہ غلام اس عورت کی طرف سے آزاد ہوا مگر نہیں کیونکہ آزاد کرنا بجز ملک نہیں ہو سکتا تو یہ مقتضی ہے کہ پہلے یہ عورت اسکی ملک چاہتی پھر مولیٰ کو وکیل کرتی ہو کہ آزاد کر دے۔ وقال زفر فرج لا یفسد۔ اور زفر فرج نے کہا کہ نکاح نہیں فاسد ہو گا ف۔ اور اقتضائی بیع نہیں ثابت ہوگی اور عورت پر ہزار درم واجب نہونگے مگر غلام آزاد ہو جائیگا۔ واصلہ انہ یقع العتق عن الامر عندنا حتی یکون الولاء لہ ولو لولئی بہ الکفارۃ۔ صحیح عن عہد تھا۔ اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غلام کا آزاد ہونا اسی شخص کی طرف سے واقع ہوگا جس نے آزاد کرنے کا حکم کیا (جیسے مسئلہ میں آزادہ عورت ہے) حتیٰ کہ ولہ اسی حکم دہندہ کی ہوگی اور اگر حکم دہندہ نے اس سے کفارہ کی عت کی ہو تو کفارہ کی ذمہ داری سے باہر ہو جائیگا ف۔ چنانچہ اگر اس مسئلہ میں عورت مذکورہ پر کفارہ قسم میں ایک بردہ آزاد کرنا لازم ہو اور اس نے اس حکم سے یہ چاہا کہ میرے کفارہ میں یہ غلام آزاد ہو جاوے تو کفارہ ادا ہو گیا۔ وعندہ یقع عن المامور۔ اور زفر فرج کے نزدیک یہ آزاد کرنا اسکی طرف سے ہو جائیگا جسکو حکم دیا گیا ف۔ اور حکم دہندہ کی طرف سے نہیں ہوگا۔ لانه طلب ان یعتق المامور عنہ۔ کیونکہ حکم دہندہ نے قیہ چاہا کہ مامور اپنا غلام اسکی طرف سے آزاد کرے ف۔ اور عتق کے واسطے شرط ہو کہ اپنا غلام ہو نہ پر یا غلام اور یہاں اس نے غلام کی اپنے طرف سے آزادی چاہی۔ و ہذا محال لانه لا یعتق فیما لا یمکن ان آدم فلم یصح الطلب۔ اور یہ محال ہے کیونکہ عتق ایسی چیز میں نہیں جسکا آدمی مالک نہ ہو تو اسکا چاہنا صحیح نہوا ف۔ مگر مامور خود اس غلام کا مالک ہے فیقع العتق عن المامور۔ تو آزاد ہونا مامور کی طرف سے واقع ہو جائیگا ف۔ اور سبب آزادی واقع ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ یوں کہو کہ اس نے پر یا غلام اپنا کر کے آزادی چاہی۔ تو یہ سبب بائین برباد نہون۔ ولنا انہ الکن تصیحہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دہندہ کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ تیقدیم الملک بطریق الاقتضار اذ الملک شرط لصحة العتق عنہ۔ باین طور کہ اقتضار کے ذریعہ سے اسکے ملک کو مقدم کر لیا جاوے کیونکہ اسکی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لیے ملک ہونا شرط ہے ف۔ تو ہم تصیح کرتے ہیں کہ پہلے اقتضار سے ملک ہو سکتی ہے۔ فیصیر قولہ اعتق عنی۔ تو یوں ہو گیا کہ حکم دہندہ کا کہنا کہ میری طرف سے آزاد کر۔ طلب التملک منہ بالالفت ثم امرہ باعتاق عبد الامر عنہ۔ اس نے بعض ہزار کے مامور سے اپنی ملک میں لینا چاہا پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا۔ و قولہ اعتقت تملیکاً منہ ثم الاعتاق عنہ۔ اور مامور کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کیا یہ حکم دہندہ کو ملک کرنا پھر اسکی طرف سے آزاد کر دینا ہوا ف۔ پس کلام صحیح ہو گیا۔ اور مستحکم ہے اوپر کہا کہ مامور زبان سے نہ کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ فروخت کر کے آزاد کیا کیونکہ اس صورت میں حکم دہندہ پر لازم ہوگا کہ میں نے بیع کو قبول کیا اسواسطے کہ بیع اقتضائی نہیں بلکہ بیع مریح ہے تو یہاں قبول شرط ہے۔ بالجملة مسئلہ مذکورہ میں بھی کلام عورت کی اسطرح تصحیح کی گئی کہ مولیٰ نے پہلے عورت کی ملک کر دیا پھر آزاد کیا۔ واذ ثبت الملک للامر فسد النکاح۔ اور جب حکم دہندہ یعنی عورت زوجہ کے واسطے ملک غلام ثابت ہوئی تو نکاح فاسد ہو گیا ف۔ کیونکہ ملک نکاح سے غلام اس عورت پر ملکیت رکھتا ہے اور عورت اب اسپر ملک ہو گئی اور یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ للثانی بین المملکین۔ کیونکہ دونوں ملک میں باہم منافات وخصم۔ ولو قالت اعتقہ عنی ولم تسلم بال



اور اگر اس مسئلہ میں آزادہ عورت نے غلام سے کہا کہ اسکو میری طرف سے آزاد کر دے اور مال کا کچھ نام نہیں لیا تو  
 او سامور نے یہی کیا۔ لم یفسد النکاح۔ تو نکاح فاسد نہیں ہوگا۔ بلکہ غلام مذکورہ مولیٰ کی طرف سے مفت آزاد ہو جائیگا  
 والولاء للمحقق۔ اور اسکی دلاویہ کے آزاد کرنے والے یعنی مولیٰ کی ہوگی۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے  
 نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ہذا الاول سواہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں  
 لانہ یقدم التملیک بغیر عوض تصحیحاً لمصر فہ۔ کیونکہ مفت مالک کرنے کو مقدم کر لیا جاوے تاکہ اسکا تصرف صحیح بنایا جاوے  
 فہ۔ بر باد نہ ہو تو فرق صرف یہ ہوا کہ اول صورت میں بعوض مال کے ملک کر دی اور یہاں بغیر عوض کے۔ لیکن بغیر عوض  
 تملیک کو بہت کہتے ہیں اور اس میں قبضہ شرط ہے یعنی پہلے عورت مذکورہ اس غلام پر قبضہ کرے پھر مولیٰ اسکی طرف سے آزاد کرے تو جائز  
 ہو اور یہاں قبضہ نہیں ہوا تو پھر کیونکر تصحیح ہوگی۔ جواب دیا کہ ہم یہ پوچھا تھا کیا۔ ویسقط اعتبار القبض۔ اور قبضہ کا  
 اعتبار ساقط ہو جائیگا۔ کما اذا کان علیہ کفارة ظہار۔ بقیاس اس مسئلہ کے کہ ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب تھا  
 اور ساتھ مسکینوں کو کھانا دینے سے ادا کرنا پڑا۔ فامر غیرہ ان یطعم عنہ۔ پس اسے دوسرے کو حکم دیا کہ میری طرف سے طعام  
 کھلاوے۔ یعنی دوسرے کی ملک میں طعام ہو اس سے کہا کہ میری طرف سے ادا ہے کفارہ میں طعام کھلاوے۔ تو یہی معنی  
 ہیں کہ مجھے طعام ہمہ کر پھر میری طرف سے مسکین کو ادا کر۔ پس اگر مامور نے ایسا کیا تو بالاتفاق اسکا کفارہ ادا ہو گیا۔ حالانکہ  
 اس ہمہ میں قبضہ نہیں پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ شرط قبضہ ساقط ہو کر صحیح ہوا۔ یونہی اس مسئلہ مذکورہ میں کہ قبضہ کی شرط  
 ساقط ہو کر غلام کا ہمہ ہوا پھر مولیٰ نے عورت کی طرف سے آزاد کر دیا تو نکاح فاسد ہو گیا۔ ولما ان الہیۃ من شرطها القبض  
 بالنقص۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ ہمہ ایسا عقد ہے کہ اسکی شرط میں سے قبضہ بدیل نص ثابت ہے۔ فلا یکن  
 اسقاط۔ تو شرط قبضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں۔ جیسا کہ ابو یوسف رحمہ نے زعم فرمایا ہے۔ ولا اثباتہ اقتضاء۔ اور قبضہ  
 کو بطور اقتضاء بھی ثابت کرنا ممکن نہیں۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ اچھا قبضہ ساقط نہیں ہوا اگر یہاں اقتضاء ثابت  
 ہو گیا تو یہ بھی ممکن نہیں۔ لانہ فعل حسی۔ کیونکہ قبضہ ایک فعل حسی ہے۔ جو محسوس فعل سے ہوتا ہے اور کوئی عقد معتبر  
 نہیں ہے جو باقتضاء غیوت ہو۔ بخلاف البیع لانہ تصرف شرعی۔ برخلاف بیع کے کہ وہ ایک شرعی تصرف ہے۔ فہ  
 جو باقتضاء ثابت ہوتا ہے۔ وفی تلک المسئلۃ۔ اور اس مسئلہ میں۔ جو اوپر کفارہ ظہار میں ذکر کیا ہے اس میں قبضہ ساقط  
 نہیں ہوا جیسا کہ ابو یوسف نے گمان کیا۔ بلکہ نائب کا قبضہ موجود ہے اس طرح کہ۔ الفقیر یوجب عن الامر فی القبض حکم ہذا  
 یعنی مہربان کی طرف سے قبضہ کرنے میں فقیر نائب ہو جائیگا۔ پس جب ہمہ کرنے والے نے طعام فقیر کو دیا تو فقیر نے  
 حکم دہندہ کی طرف سے قبضہ کر کے اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ اور ایسا قبضہ غلام کے مسئلہ میں نہیں بنتا ہے۔ اما العبد فلا یقع فیہ  
 شئ لیسوب عنہ۔ غلام کا یہ حال ہے کہ اسے قبضہ میں کچھ چیز واقع نہیں ہوتی تاکہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کا نائب ہوتا ہو  
 پس یہی۔ ہا کہ مولیٰ کے آزاد کرنے سے آزاد ہو گیا اور چونکہ عورت کے ملک میں نہیں آیا تو نکاح فاسد نہیں ہوا۔ واضح ہو کہ عورت کو  
 خیار العلق ہوتا ہے اور غلام کو نہیں ہوتا پس نکاح بدستور رہا۔ فائدہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## باب نکاح اہل الشک

باب مشرکوں کے نکاح کے بیان میں۔ مشرک وہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کے ساتھ شریک بناوے جیسے نصرانی اور بت پرست  
 مع اقرار خدا سے عزوجل کے اور یہاں کافر کو بھی شامل ہے جو مطلقاً خدا کا شریک جیسے دہریہ و دیگر وغیرہ۔ پس اگر کوئی آدمی اللہ تعالیٰ  
 کی صفات میں بھی کسی صفت میں شریک لاوے تو مشرک ہے اور اگر بعد اسلام کے ایسا کیا تو مرتد ہو گیا۔ پس یہ باب کافر بت پرست  
 کے لیے ہے۔

عہد ہری و بخر و نصرانی و ہندی و ہر مذہب کا بیان ہو۔ بیان تین اصول ہوں۔ اول یہ کہ جو نکاح در میان دو مسلمانوں کے صحیح ہوتا ہو وہ دو کافروں میں بھی صحیح ہوگا۔ اسی سنی میں وارد ہے کہ من نکاح سے پیدا ہوا ہوں نہ سفاح اپنے زمانے سے۔ واضح ہو کہ صحیح بخاری میں حضرت ام المومنین عائشہ سے روایت ہے کہ زمانہ اسلام و رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جاہلون میں جاہل طور سے نکاح جاری تھا۔ طور اول یہی جو آج کل یہ کہ آدمی نے دوسرے کی دختر یا دلیہ کو گشتی کی اور اسے ہر پرہیزگارہ دی۔ طور دوم یہ تھا کہ شوہر نے اپنی جو روسے کہا کہ جب تو اپنے حیف سے پاک ہو جاوے تو فلان مرد کے پاس آدمی بھیج کر اس سے سنگنی کیجو اور شوہر اس در میان میں اس سے جدا ہو جاتا تھا اور اس سے پہلے طلع نہیں کرتا تھا پس وہ پاک ہو کر فلان مرد سے ملتی تھی کہ جب اس سے حمل ظاہر ہو جاتا تو پھر شوہر جب چاہتا اس سے جماعت کرتا اور اس سے جاہلون نے فرزند کی نجات کا قصد کیا تھا اور اس کے پرانی پونجی مانگنے کا نکاح کئے تھے۔ طور سوم یہ تھا کہ اس سے کہ مرد سب جمع ہو کر ایک عورت پر داخل ہوتے اور ہر ایک اس سے وطی کرتا پس جب وہ حاملہ ہوتی اور بچہ جنیتی اور اسکو کچھ روز گزر گرتے تو وہ ان سب مردوں کو طلب کرتی پس انہیں سے کوئی انکار نہیں کر سکتا تھا حتیٰ کہ سب اس کے پاس جمع ہوتے پس عورت کہتی کہ تم لوگوں کو اپنا معاملہ تو معلوم ہو اور اب میں بچہ جنیتی ہوں اور بچہ تراہو اے فلان۔ پس جس مرد کے ساتھ چاہتی اسے کہہ کر ساتھ بچہ لاحق کرتی اور اس مرد کو ہونے نہ تھی کہ انکار کر سکے۔ طور چہارم یہ تھا کہ عورت میں کبھی ان کے دروازوں پر جھنڈے یا نگرانی تھیں جو چاہتا اسکے پاس جاتا تھا پس بکثرت لوگ داخل ہوتے اور ہر ایک جماعت کرتے جب ان عورتوں میں سے کوئی حاملہ ہوتی اور بچہ جنیتی تو یہ لوگ اسکے یہاں جمع ہوتے اور قبائش شناس بلاتے جاتے پس اسے قیافہ پہچان کر اپنی رائے سے جس مرد کا لفظ دیکھتے اسی کے ساتھ لاحق کرتے تھے اور وہ انکار نہیں کرتا اور وہ اسی کا بچہ کھانا تھا پھر جب اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا تو اسلام نے یہ سب نکاح باطل کر دیے سوائے اس طور نکاح کے جو اب کل جاری ہے۔ و قد رواہ ابو داؤد و ایضا۔ نکاح اگرچہ بقائے مثل انسانی کا طریقہ ہے لیکن جاہلون کے طور اور فحش سے متناہی تو کفر و کفر میں بھی جب ممتاز پایا گیا تو وہ نکاح ہی لہذا اصل اول یہ کہ جو نکاح مرد و عورت مسلمانوں کے در میان صحیح وہ دو کافروں میں بھی صحیح نکاح ہے۔ اصل دوم یہ کہ جو نکاح کہ دو مسلمانوں میں بوجہ شرط وغیرہ فوت ہونے کے فاسد یا باطل ہو وہ کافروں میں وہ حال نکاح ایک یہ کہ وہ بھی اسکو ممنوع اعتقاد کرتے ہوں تو ممنوع ہے اور اگر اسکو جائز جانتے ہوں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کافروں کے حق میں نکاح ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر دونوں مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ اصل سوم یہ کہ ہر نکاح جو محل حرام ہونے کی وجہ سے حرام ہو مانند بن وغیرہ کے وہ ان کے اعتقاد پر جائز و باطل ہوگا۔ اور شائع عراق کے قول پر فاسد ہوگا۔ انہیں اصول سہاگ سنی ہیں۔ و اذا تزوج الکافر بغیر شہود او فی عداۃ کافر۔ اگر کافر نے کافر کو نکاح میں لیا بغیر گواہوں کے یا دوسرے کافر کی عدت میں تھی۔ و ذلک فی دہم جائز۔ حالانکہ ایسا کرنا ان کے دین میں جائز ہے۔ ثم اسما اقر علیہ۔ پھر دونوں مرد و عورت مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ و قال زفر النکاح فاسد فی الوجہین الا انہ لا یتعرض لہم قبل الاسلام والمرافعة الی الحکام۔ اور زفر فرمے کہ اگر وہ دونوں مسلمان ہوں تو نکاح فاسد ہے لیکن انہی بات ہے کہ اسے تعرض کیا جائیگا جب تک مسلمان نہ ہوں یا قاضی حاکم کے حضور میں رافعہ نہ کریں۔ و قال ابو یوسف و محمد فی الوجہ الاول۔ اور کہا ابو یوسف و محمد نے پہلی صورت میں نہ جبکہ بغیر گواہوں کے نکاح کیا اور تو حکم کیا قال ابو حنیفہ۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہ نے کہا ہے۔ و فی الوجہ الثانی کما قال زفر فرمے۔ اور دوسری صورت میں جبکہ عدت بغیر من تھی حکم جیسا کہ زفر فرمے نے کہا ہے۔ لہ ان الخطابات عامۃ علی مامر من قبل معلوم۔ زفر فرمے کی دلیل یہ کہ خطابات اسی عام ہیں چنانچہ پہلے گویا تو وہ کافروں کو بھی لازم ہو گئے۔ و انما لا یتعرض لہم لہم عراضا لا تقربہا انک انک ذمکی وجہ سے ان کے ساتھ تعرض نہ ہونا فقط بغیر لہ کے طور پہاڑ نہ اسکو برقرار رکھنے کے عہد پر۔ یعنی جیسے انکو بت چھٹی

۲  
نکاح صحیح ہے  
نکاح صحیح ہے  
نکاح صحیح ہے

و انفس پر سعی وغیرہ پر ہم چھوڑنے ہیں بوجہ انکی ذمہ داری کے تو یہ اسوجہ سے نہیں کہ ہم ان باطل احکام کو ثابت و برقرار رکھیں بلکہ اسوجہ سے کہ ہم نے منہ موڑ لیا اور تعرض کیا۔ و اذا ترافعوا۔ اور جب انھوں نے حاکم عادل کے حضور میں مراجعہ کیا۔ و اسلموا سیاوے مسلمان ہو گئے۔ ف۔ اور حق و عدل کو جاننے لگے۔ و الحرمۃ قائمہ۔ اور ہنوز حرمت موجود ہو۔ ف۔ جدید طور پر موافق شرع کے نکاح نہیں کر چکے ہیں تو انھوں نے حق حکم چاہا پس۔ وجب التفریق۔ دونوں میں جدائی کر دینا واجب ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ قرآن مجید میں حکم ہے کہ یا تو اعراض کر اور اگر حکم کرے تو ان میں عدل کا حکم دے اور صاحبین نے کہا کہ اچھا معاملات کے ہمارے احکام ان پر لازم ہوں مگر ہمارے مجتہدین میں اختلاف ہو تو صرف جماعی احکام ان پر لازم ہوں گے۔ م۔ ولہما ان حرمتہ نکاح المعقودہ مجمع علیہا فکاؤا ملتزمین لہما۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو عورت پہلے شوہر سے عدت میں ہو اس سے نکاح کرنا ہمارے درمیان بالاجماع حرام ہے تو کفار اسکے ماننے کا التزام کرنے والے ہو گئے۔ ف۔ کیونکہ ہم انکے تابع نہ ہو گئے۔ لا محالہ دے ہمارے تابع ہو گئے۔ و حرمتہ النکاح بغیر شہود و مختلف فیہ۔ اور بغیر گواہوں کے نکاح کا حرام ہونا اختلافی ہے۔ ف۔ حتی کہ ہمارے بہان بعض کے نزدیک جائز ہے۔ و لم یلتزموا احکامنا جمیع الاختلافات۔ اور زمینوں نے ہمارے احکام کو سب اختلافات کے ساتھ ماننے کا التزام نہیں کیا۔ ف۔ تو اس میں دے اپنے اعتقاد پر چھوڑے جاوین۔ و لابی حنیفۃ ان الحرمۃ لایکن اثباتا لحق الشرع لانہم لایطعنون بحقوقہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرمت کو ثابت کرنا بطریق شرع کے ممکن نہیں کیونکہ کافروں کو حقوق شرع کے ساتھ خطاب نہیں ہے۔ ف۔ اسی واسطے ہم انکو شراب و سور میں چھوڑتے ہیں۔ و لا وجہ الی ایجاب العدة حقاً للزوج لانه لا یعتقدہ۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ شوہر کا حق گناہ رکھنے کے واسطے عدت واجب کیجاوے کیونکہ شوہر اسکا اعتقاد ہی نہیں رکھتا۔ بخلاف ما اذا کان تحت مسلم۔ بر خلاف اسکے جبکہ کتا بہ عورت کسی مسلمان کے تحت میں ہو۔ ف۔ تو مسلمان کی طرف سے عدت میں غیر مرد سے نکاح باطل ہوگا۔ لانه یعتقدہ۔ کیونکہ مسلمان اسکا اعتقاد رکھتا ہے۔ ف۔ تو شرع اسکے حق کی حفاظت فرماوے گی۔ و معلوم ہو گیا کہ کفار میں بغیر گواہوں کا نکاح اور غیر کافر کی عدت میں کافر کا نکاح دونوں صحیح ہیں۔ و اذا صح النکاح۔ اور جب نکاح صحیح ہوا۔ ف۔ یعنی ابتداء میں صحیح ہوا۔ فحالة المرافعة والاسلام حالۃ البقار۔ تو مراجعہ کی حالت اور اسلام لانے کی حالت تو بقائے نکاح کی حالت ہو۔ ف۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز ابتداء میں صحیح ہو گئی وہ بقائے حال میں بدرجہ اولیٰ صحیح رہے گی۔ و الشہادة لیست شرطاً فیہا۔ اور حالت بقا میں گواہی کچھ شرط نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد نکاح کے اگر گواہ مر جاوین تو نکاح صحیح باقی رہتا ہے۔ و کذا العدة لا تنافیہا۔ اور یوں ہی عدت بھی اس حالت کی منافی نہیں ہے۔ کالمسکوحۃ اذا و طئت بشہتہ۔ جیسے منکوحہ جبکہ شہرہ کے ساتھ وطی کی گئی۔ ف۔ مطلقہ عورت کو خبر ملی کہ اسکا شوہر مر گیا اسنے بعد چار ماہ دس دن کے دوسرے سے نکاح کیا جسنے اسکے ساتھ وطی کی پھر معلوم ہوا کہ پہلا شوہر زندہ موجود ہے تو عورت بدستور اسکے نکاح میں رہی حالانکہ اسی حالت میں وہ دوسرے خاوند کی عدت پوری کر چکی پھر یہ سب اسوقت کہ کافر نے جس کافر سے نکاح کیا وہ محل نکاح تھی۔ اور اگر ایسی عورت سے نکاح کیا جو محل نکاح نہیں ہو چنانچہ فرمایا۔ فاذا تزوج المجوسی امہ او ابنتہ۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں یا اپنی بیٹی سے نکاح کیا۔ ف۔ اور مشہور ہے کہ یہ بات اگلے دین میں جائز ہے۔ ف۔ مسلم۔ پھر مجوسی اور یہ عورت دونوں مسلمان ہو گئے۔ ف۔ تو امام رح کے نزدیک نکاح صحیح تھا اور بقول مشائخ عراق کے باطل اور یہی صاحبین کا قول ہے لیکن اتفاق ہے کہ فرق بینہما۔ دونوں میں تفریق کر دیا گیا۔ لان نکاح المحارم لہ حکم البطلان فیما بینہم عندہما ذکر نافی المعقودہ۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو محرمات اہل بیت کا نکاح خود کافروں کے درمیان میں باطل ہے جو حکم رکھتا ہے جیسے ہنر معتمدہ میں ذکر کیا۔ ف۔ یعنی غیر کی معتمدہ کے مسئلہ میں۔ اسی طرح اہل اسلام کا اجماع ہے کہ محارم کا نکاح باطل ہے تو اسی کے تابع ذمی لوگ ہو گئے مگر ذمہ داری سے تعرض نہیں ہو سکتا تھا۔ و وجب التعرض بالاسلام فیفرق۔ اور اسلام

لانے کی وجہ سے تعرض کرنا واجب ہو گیا تو حاکم دو وزن میں تفریق کرے گا۔ وعنده لم حکم الصلحۃ فی الصبح۔ اور امام رحمہ کے نزدیک صبح روایت میں کافرون کے نکاح حاکم کا حکم صحت کا ہے۔ اور یہ مقتضی تھا کہ اب بھی باقی رہے۔ الا ان المحرمۃ تنانے بقار النکاح فیفرق بخلاف العدة لانہا لا تنافیہ۔ لیکن دائمی صحت ہوئے بقار نکاح سے منافی ہے تو تفریق کر دی جائیگی بخلاف عدت کے کہ عدت کچھ نکاح کو منافی نہیں آتی۔ یہ حکم اسلام لانے کا ہے اور اسلام و مرافعہ میں فرق ہے۔ ثم باسلام احدہما یفرق منہما وبمرافعہ احدہما لا یفرق عنہ۔ پھر جو کسی مرد و عورت میں سے ایک کے اسلام لانے سے دو وزن میں تفریق کر دی جائیگی اور ایک کے مرافعہ کرنے سے نہیں تفریق کیا جائیگی یہ امام رحمہ کا قول ہے۔ خلافا لہما۔ بخلاف قول صاحبین کے کہ غرض امام رحمہ کے نزدیک اسلام لانے و مرافعہ کرنے میں فرق ہے۔ والفرق ان استحقاق احدہما لا یبطل بمرافعہ صاحبہ۔ اور فرق یہ ہے کہ دو وزن میں سے ایک کے مرافعہ کرنے سے دوسرے کا استحقاق نہیں باطل ہوگا۔ اذلاہ غیرہ اعتقادہ۔ کیونکہ ایک کے مرافعہ سے دوسرے کا اعتقاد نہیں بدلے گا۔ اور جواز تو صرف ان کے اعتقاد پر دلائل تھا۔ پس ہم دوسرے ذی سے تعرض نہیں کر سکتے۔ اما اعتقاد المستتر بالکفر لا یعارض اسلام المسلم۔ راجع شخص کہ کفر پر اڑا ہو وہ مسلمان کے اسلام کا معارض ہوگا۔ کیونکہ معارضہ میں برابری شرط ہے۔ لان الاسلام یعلو ولا یعلی۔ کیونکہ اسلام تو بلند رہتا ہے اور اس کی کسی کو بلندی نہیں ہوتی۔ جیسا کہ طبرانی و بیہقی کی حدیث عثمان اور عاتق کی حدیث عائذ بن عمرو میں مذکور ہے تو ایک کا اسلام غالب رہے گا اور کفر جو اس کے خلاف چاہتا تھا زیر کیا جائیگا۔ اور اگر دو نصرانیوں یا ہندوؤں میں سے عورت مسلمان ہوئی تو تفریق ضرور ہے اور اگر مرد مسلمان ہو تو نہیں۔ پھر یہ اس وقت کہ مرافعہ صرف ایک نے کیا۔ و لو ترافعا یفرق بالاجماع۔ اور اگر دو وزن نے مرافعہ کیا تو بالاجماع تفریق کر دی جائیگی۔ لان مرافعہما کتھا کیمہما۔ کیونکہ دو وزن کا مرافعہ کرنا جیسے دو وزن کا حکم بنانا ہے۔ اور حکم دو وزن کی رضامندی سے ہوتا ہے تو گو یا دو وزن نے حاکم سے چاہا کہ ان کے درمیان عدل سے حکم کر دے۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے کافر کو مین طلاق و یدین اور فقط عورت نے تفریق کی درخواست کی تو بالاجماع ایک ہی کے مرافعہ پر تفریق کر دی جائیگی جیسے اگر عورت کو خلع دیا پھر بدون عقد کے اس کو اپنے تحت میں لکھا یا کافر نے ایسی کہانی سے نکاح کر لیا جو مسلمان شوہر کی عدت میں ہے یا مین طلاق دیکر بدون حلالہ کے اس کے ساتھ نکاح کر لیا تو ان تینوں صورتوں میں بغیر مرافعہ کے حاکم ان میں تفریق کرے گا کافی البحر عن محیط لیکن تمہیں دعاوی میں مرافعہ شرط کیا ہے۔ و اگر جو دو اور مرد و دو وزن اسلام میں سے پھر معاذ اللہ ان میں سے ایک مرتد ہو گیا تو بدن حکم قاضی کے نکاح بالفضل فسخ ہو گیا پس اگر مرد مرتد ہو تو عورت کے واسطے اگر مدخلہ ہو تو کل مرد و نصف مسمی یا ستہ اور نصف عدت ہے اور اگر عورت مرتد ہوئی تو اس کے لیے کچھ مرد و نصف نہیں سوائے سکنے کے علی المختار۔ اور وہ اسلام لانے پر او خفیف ہر سے نکاح کرنے پر مجبور کیا جائیگی اور اسی پر فتویٰ ہے اولو الجہ۔ اور اگر جو دو مرد ایک ساتھ دو وزن مرتد ہو کر پھر ساتھ مسلمان ہو گئے تو نکاح باقی رہے گا اور اگر آگے پیچھے مسلمان ہوئے تو فاسد ہو گیا۔ ت۔ ولای يجوز ان یتزوج المرتد مسلمۃ ولا کافرة ومرتدة۔ اور جائز نہیں ہے کہ مرتد مرد کسی مسلمان عورت سے نکاح کرے اور نہیں جائز کہ کسی کافر سے کسی مرتدہ عورت سے نکاح کرے لایستحق للقتل۔ کیونکہ وہ قتل کے واسطے مستحق ہو چکا ہے۔ والا ہمال ضرورۃ التال۔ اور تھوڑی سی ملت دینا اس ضرورت سے کہ وہ مکر و غور کرے۔ مگر اگر اس کو کوئی مشہد عارض ہو اٹھا اس کو طلاق سے حل کرے پھر بھی نہ قتل ہوگا۔ والنکاح یشعلہ غنۃ فلا یشیع فی حقہ۔ اور نکاح میں بھنسا اس کو غور و مال سے غافل کرے گا تو اس کو مین نکاح مشروع نہیں۔ ولذا المرتد لا یتزوج مسلمۃ ولا کافر۔ اور اسی طرح مرتدہ عورت کے ساتھ کوئی مرد مسلمان یا کافر نہیں نکاح کرے گا۔ اگر جب مرتدہ قتل نہ ہو بلکہ محسوس کیا جائیگی۔ لایستحق للقتل۔ کیونکہ مرتدہ تو غور کرنے کے واسطے محسوس کی گئی ہے۔ و خدمۃ الزوج تشغلہا۔ اور شوہر کی خدمت گزاری اس کو غور و فکر سے غافل کر دے گی۔ ولایستحق للقتل۔ لایستحق للقتل۔ و النکاح ما شرع بحیث یصل لمصلحہ۔ اور اس وجہ سے کہ مرتدہ عورت دیکھ کر نکاح کرنے والے کے درمیان مصلحت ان کا انتظام نہیں ہو سکتا حالانکہ نکاح کچھ اپنی ذات



ایک باب و قبول کے واسطے مشروع نہیں بلکہ مصلحتوں کے واسطے مشروع ہوا ہوت۔ پھر واضح ہو کہ فرزند اپنے والدین میں سے ایک تابع قرار ہوتا ہے جو دین میں بہتر ہو۔ ت۔ فان کان احد الزوجین مسلماً فالولد علی دینہ۔ پس اگر والدین میں سے ایک مسلمان ہو تو فرزند اسی کے دین پر قرار پاوے گا۔ وکذلک ان اسلم احدہما ولدہ صغیر صار ولدہ مسلماً باسلامہ۔ اور یوں ہی اگر جود مرد میں سے ایک اسلام لایا اور انہیں ایک صغیر بچہ ہو تو اس کے مسلمان ہونے کے ساتھ میں بچہ بھی مسلمان ہو جائیگا۔ اور مسئلہ پر اللہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ۴۔ لان فی جملہ جماعہ نظر الہ۔ کیونکہ بچہ کو مسلم کا تابع کرنے میں بچہ کے واسطے بہتری کی نظر ہوت۔ پھر ہمارے نزدیک کافروں میں بھی ترتیب ہے چنانچہ یہودی سے نصرانی بدتر ہے اور نصرانی سے مجوسی دبت پرست بدتر ہے۔ ت۔ حتی کہ جامع المقصود میں لکھا کہ جو کوئی کہے کہ مجوسی دبت پرست بہ نسبت نصرانی کے بہتر ہے تو وہ کافر ہو جائیگا۔ د۔ ولو کان احدہما کتابیاً۔ اور اگر جود مرد دین سے ایک کتابی ہو تو مثلاً یہودی یا نصرانی ہو۔ والآخر مجوسی یا۔ اور دوسرا مجوسی ہو۔ فالولد کتابی۔ تو بچہ کتابی قرار پاوے گا۔ لان فیہ نوع نظر لہ اذا لم یوجہ شریعتہ شریعتہ۔ کیونکہ ایسا کرنے میں فرزند کے حق میں ایک طرح کی نظر شفقت ہے اس واسطے کہ مجوسی ہونا تو کتابی ہونے سے بدتر ہے۔ والشافعی سنا لفتا فیہ للتعارض۔ اور شافعی رحمہم اسی میں ہماری مخالفت کرتے ہیں بوجہ تعارض کے۔ کیونکہ جب فرزند کتابی باپ یا ماں کے تابع کیا تو شرعاً اس طفل میر کا زوجہ حلال ہے اور اگر مجوسی کے تابع کیا تو زوجہ حرام ہے تو تعارض واقع ہوا کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہے۔ اور تعارض کا حکم یہ ہے کہ چھوڑا جاوے یا ترجیح دیا جاوے۔ ونحن اثبتنا الترجیح۔ اور ہم نے ترجیح ثابت کر دی۔ ت۔ کہ کتابی کے تابع کرنے میں بچہ کے حق میں ایک طرح کی نظر شفقت ہے۔ واذا اسلمت المرأة وزوجها کافر۔ اور جب عورت مسلمان ہوئی حالانکہ اس کا شوہر کافر موجود ہے تو خواہ کتابی ہو یا غیر کتابی۔ تو قاضی اس عورت کی حفاظت کریگا۔ اور۔ عرض القاضی علیہ السلام۔ اس کے شوہر پر قاضی اسلام کو پیش کریگا۔ فان اسلم فی امراتہ۔ پس اگر وہ مسلمان ہو گیا تو یہ عورت اس کی جود ہے۔ ت۔ نکاح بدستور باقی ہے۔ وان ابی فرق بینہما اور اگر اس نے انکار کیا تو قاضی دونوں میں تفریق کر دیگا۔ ت۔ یون ہی اگر خاموش ہو گیا تو یہی حکم ہے۔ لیکن شرط ہے کہ شوہر اس لائق ہو کہ اس کا اسلام درست ہو۔ اور اس میں یہ کہ جب طفل میر ہو یعنی امتیاز سے تمیز کر سکتا ہو تو بالاتفاق اس کا انکار معتبر ہے یون ہی عورت اگر میرہ لڑکی ہو۔ حاصل یہ کہ جس سے اسلام لانا صحیح اس کا انکار کرنا انکار ہو گا اور اگر وہ تمیز نہ رکھتا ہو تو عمر تمیز تک انتظار کیا جاوے اور اگر بخون ہو تو بالفعل اسکے والدین پر اسلام پیش کیا جاوے اگر ان میں سے کوئی اسلام لایا تو یہ اسی کے تابع قرار پاوے گا اور نہ تفریق آوے۔ ت۔ پھر اگر شوہر نے اگرچہ طفل میر ہو یا بخون کے باپ نے اسلام سے انکار کیا حتی کہ تفریق ہوئی تو یہ فسح نہیں ہوگا۔ بلکہ کان ذلک طلاقاً عند ابی حنیفہ و مجرہ رحمہ۔ یہ تفریق امام ابو حنیفہ و مجرہ کے نزدیک طلاق قرار پاوے گی۔ ت۔ یہی اجماع ہے۔ ت۔ لیکن یہ مرد کے انکار میں ممکن ہے۔ وان اسلم الزوج۔ اور اگر شوہر ہی مسلمان ہوا۔ وحتیہ مجوسیہ۔ اور اسکے تحت میں ایک مجوسیہ عورت ہے۔ ت۔ پس اگر وہ نصرانی یا یہودی ہو گئی تو نکاح باقی رہا۔ ت۔ اور اگر مجوسیہ رہی یا بت پرست ہو گئی۔ عرض علیہ السلام تو قاضی حاکم پھر اسلام پیش کرے۔ فان اسلمت فی امراتہ۔ پس اگر وہ اسلام لائی تو اپنے شوہر کی جود ہے۔ ت۔ یعنی بدستور نکاح باقی ہے۔ وان ابی۔ اور اگر عورت نے انکار کیا۔ ت۔ یا خاموشی اختیار کی۔ فرق القاضی بینہما۔ تو قاضی دونوں میں تفریق کرے۔ ت۔ پھر بیان تفریق کا سبب عورت کا انکار ہو گیا۔ اور عورت کی طرف سے طلاق نہیں ہو سکتی لہذا فرمایا۔ ولم یکن الفرقة بینہما طلاقاً۔ اور یہ فرق ان دونوں میں طلاق نہیں ہے۔ ت۔ بخلاف اسکے جب جود مسلمان ہوئی اور مرد نے انکار کیا تو اس کا انکار طلاق تھا۔ وقال ابو یوسف لا یکون الفرقة طلاقاً فی الوجہین۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ فرقہ دونوں صورتوں میں طلاق نہیں۔ ت۔ والادل اجماع۔ بالجمہ جود مرد ذمیوں میں سے کوئی مسلمان ہو جاوے تو دوسرے پر اسلام پیش کیا جاوے تب حکم کیا جاوے۔ اما العرض فہمہ بیننا۔ راہ یہ اسلام پیش کرنا تو ہمارا مذہب ہے۔ وقال الشافعی

لا یعرض الاسلام لان فیہ تعرضا لهم وقد ضمتا بعد الذی ان لا تعرض لهم۔ اور شافی نے کہا کہ اسلام نہیں پیش کیا جائیگا کیونکہ اسلام پیش کرنے میں دیون سے تعرض کرنا لازم آتا ہے حالانکہ ہتھ کی ذمہ داری کا عہد کرنے میں اس امر کی ہمت نہ کر لی کہ ہم اسے کچھ تعرض نہیں کریں گے۔ لہذا بغیر پیش کیے ہم فرقت کا حکم دیدیں۔ الا ان ملک النکاح قبل الدخول غیر متناہی فیقطع بنفس الاسلام۔ مگر اتنی تفصیل مدخلہ وغیرہ مدخلہ کہ قبل دخول کے ملک نکاح کچھ متناہی نہیں ہوتی تو اسلام لانے ہی نکاح منقطع ہو جائیگا۔ فت۔ خواہ غیر مدخلہ جو رد اسلام لاوے یا اسکا شوہر۔ ولعیدہ متناہی فیما قبل الی القضاۃ ثلث حیض کما فی الطلاق۔ اور بعد دخول ہو جانے کے متناہی ہوتی ہے تو تین حیض گزرنے تک مدت دی جائیگی جیسے طلاق میں ہے۔ یعنی شافی کے نزدیک مدت تین طہر ہیں لیکن وہ کہتے ہیں کہ تم بھی تین حیض تک ہمت دے سکتے ہو جیسے طلاق میں غیر مدخلہ بالفعل منقطعہ ہو جاتی ہے اور مدخلہ کے لیے تین طہر یا تین حیض کی مدت ہے تاکہ مرد وغیرہ کر کے چاہے اس مدت میں رجوع کرے اور اصل طلاق میں رجوع ہی اسطرح مثل طلاق کے اسلام لانے کا حکم ہو۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اسلام کا قیاس طلاق پر صحیح نہیں کیونکہ طلاق تو دفاق سے نفاق ہے اور اسلام لانا نفاق سے توبہ کر کے دفاق ہے تو متناہی نہیں کا ایک دوسرے پر قیاس جائز نہیں ہے۔ م۔ ولنا ان المقاصد قفائت۔ اور ہماری محبت یہ ہے کہ مقاصد نکاح تو جاتے رہے۔ فت۔ اس لیے کہ دونوں کا اتفاق ایک حالت کفر پر ایک طرح کے باطل مقاصد کو منظم تھا اب کہ ایک اسلام لایا اور اسکے مقاصد باقیات صالحات ہیں اور دوسرے کے مقاصد باطلات قانیات ہیں تو ازدواج کا مقصود جاتا رہا اور دونوں میں جدائی ہوئی۔ فلا بد من سبب یقینی علیہ الفرقہ۔ تو کوئی سبب یہاں ضرور ہے جس پر جدائی کی بنیاد قائم ہو۔ فت۔ حالانکہ بیان دو باتیں ہیں ایک اسلام لانا دوم انکار کرنا۔ اب انہیں غور کرنا ضرور ہے۔ والا اسلام طاعت لا یصلح سببا لہا۔ اور اسلام لانا تو فرما بغیر ہر کسی ہے وہ جدائی کا سبب نہیں ہو سکتا۔ فت۔ تو اسلام لانے والے کا کچھ قصور نہیں ہے۔ فیعرض الاسلام۔ تو اسلام پیش کیا جاوے۔ فت۔ یعنی دوسرے پر اسلام پیش کیا جاوے تاکہ اسکی طرف سے بجلائے یا سبب ظاہر ہو۔ پس اگر وہ اسلام لایا تو ازدواج کا سبب خیر ظاہر ہوا۔ لیحصل المقاصد بالاسلام۔ تاکہ مقاصد نکاح کے بذریعہ اسکے اسلام لانے کے حاصل ہوں۔ فت۔ اور اگر منکر ہوا تو سبب شر و بد انتظامی ظاہر ہوا لہذا پیش کرنا واجب ہوا تاکہ دفاق و ازدواج ظاہر ہو۔ او مثبت الفرقہ بالاباد۔ یا انکار کی وجہ سے جدائی ظاہر ہو۔ فت۔ اس سے معلوم ہوا کہ سبب فرقت کا دوسرے کا انکار ہے اور وہ بھی ظاہر ہو گا کہ اگر اسلام پیش کیا جاوے تو پیش کرنا واجب ہوا۔ ارسمین دیون سے تعرض نہیں کیونکہ انکی مصلحتوں کا مدار اسی پر ہے تو اس میں صلاح ہے نہ تعرض خافہم۔ م۔ وجہ قول ابی یوسف ان الفرقہ بسبب یشرک فیہ الزوجان۔ اور قول ابو یوسف کی وجہ یہ ہے کہ جدائی کا وقوع ایسے سبب سے ہوا جس میں جو مرد و دو زن شریک ہیں۔ فت۔ جو وہ اسلام لائی اور مرد منکر ہوا تب فرقت ہوئی۔ اور معلوم ہے کہ طلاق کا سبب صرف مرد ہوتا ہے۔ فلا یكون طلاقا کالفرقہ بسبب الملک۔ توبہ جدائی کچھ طلاق نہ ہوگی جیسے وہ جدائی جو مالک ہو جانے کے سبب سے ہوتی ہے۔ فت۔ مثلاً جو نے اپنے شوہر غلام کو خرید یا یا بے غلے تو یہ نسخ نکاح ہے نہ طلاق بالاتفاق۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عورت اسلام لانے میں محض مصلح ہے وہ کچھ بھی سبب فرقت نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ ولما ان بالاباد امتنع عن الامساک بالمعروف مع قدرۃ علیہ بالاسلام۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ شوہر پر وجہ اسلام سے انکار کرنے کے عورت کو بطور معروت رکھنے سے ممتنع ہوا حالانکہ وہ اسلام لاکر اسکو چھوٹے طرح رکھ سکتا تھا۔ فت۔ تو گویا اسے کہا کہ میں اس عورت کو اپنی زوجیت میں عہد نہیں رکھوں گا۔ فیتوب القاضی منابہ فی التشریح۔ تو عورت کو ہار کرنے میں قاضی اسکا قائم مقام ہوا۔ کما فی الحب والعتق۔ جیسے مرد کی محبوب و عین ظاہر ہوئے میں ہے۔ فت۔ کہ عین و محبوب نے گویا کہا کہ میں اس عورت کو بطور معروت نہیں رکھ سکتا۔ پس قاضی تفریق کر دیتا ہے اور یہ تفریق

علاق ہوتی ہے اسی طرح یہاں مرد کی جانب سے تفریق طلاق ہر رہی یہ صورت کہ جب مرد مسلمان ہو اور عورت منکرہ ہوئی تو طلاق نہیں  
 اما المرأۃ فلیست باہل للطلاق فلا ینوب منہا عندا بارہا۔ پس عورت تو طلاق دینے کی بیعت نہیں رکھتی تو اس کے  
 انکار کرنے کے وقت قاضی اس کا قائم مقام نہیں ہوگا۔ بلکہ خود عورت ہی باعث فرقت ہو کر جدا ہوگئی۔ غم اذا فرق القاضی  
 بینہما یا بانہما۔ پھر جب قاضی نے عورت کے انکار کی وجہ سے دونوں میں جدائی کر دی تو دیکھا جائے کہ عورت مدخلہ ہو چکی ہے  
 یا نہیں۔ فلما املہا ان کان دخل بہا لکدہ بالمدخل۔ پس اگر مدخلہ ہو چکی ہے تو عورت کے واسطے پورا ہر کیونکہ وہ مدخل  
 کی وجہ سے مقرر ہو چکا تھا۔ وان لم یمکن دخل بہا فلا یمکن لہا لان الفرقة من قبلہا والہم لم یتاکدہ۔ اور اگر وہ مدخلہ نہیں  
 ہو چکی تو اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا کیونکہ جدائی تو عورت ہی کی طرف سے آئی ہے اور مہر ہنوز مقرر نہیں ہو چکا۔ تاکہ ساقط نہ ہو سکے  
 میں ساقط ہو گیا۔ فاشتبہ الردۃ والمطاعۃ۔ تو عورت کا یہ انکار بابت مدخلہ ہو جانے اور مطاعت کرنے کے ہو گیا۔ غم  
 اگر غیر مدخلہ عورت اسلام سے پھر کر مرتد ہو گئی تو اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوتا اور اگر اس نے اپنے شوہر کے لیے کراہت سے بوسہ لیا یا سنگی  
 مطاعت کر لی یعنی اس نے اس عورت سے بدکاری کا قصد کیا اور عورت اس کی مطیع بن گئی کہ زبردستی نہیں ہوئی تو عورت کا مہر غیر مقرر  
 ساقط ہو گیا۔ م۔ ولما اسلمت المرأة فی دار الحرب وزوجھا کافر۔ اور اگر کوئی عورت دار الحرب میں اسلام لائی حالانکہ  
 اس کا شوہر کافر ہو۔ او اسلم الحربی وتحتہ مجوسیۃ۔ یا دار الحرب کا کوئی مرد مسلمان ہو گیا حالانکہ اس کے تحت میں مجوسیہ عورت ہر ف۔ بابت پرست  
 عورت ہر غرض کہ یہ نہیں ہے۔ لم یقع الفرقة علیہا حتی یختص ثلاث حیض ثم ینزل من زوجھا۔ تلوہ دون صورتوں میں خواہ عورت  
 مسلمان ہوئی یا مسلمان مرد کے تحت میں پڑی۔ اس عورت پر فرقت نہیں واقع ہوگی بابت کہ اس کے تین حیض آجائیں پھر اپنے شوہر سے بابت چھوڑی  
 چھلان لان الاسلام لیس بسبب الفرقة والفرقۃ علی الاسلام تعدد لقصور الولایۃ۔ اور یہ حکم تین حیض کا اس وجہ سے ہے کہ اسلام لانا تو فرقت  
 کا سبب نہیں اور کافر کو اسلام پر پیش کرنا اس واسطے محال کہ حاکم اسلام کی ولایت نہیں ہے۔ ولما ینزل الفرقة رفعاً للفساد۔ حالانکہ باہمی  
 دھم کرنے کے واسطے دونوں میں جدائی ہونا ضروری ہے۔ اور سبب تو دوسرے کا اسلام سے انکار کرنا تھا اور وہ یہاں نہیں نکلتا اور شرعاً  
 کی تین حیض ہیں۔ فاقنا شرطھا وہو ماضی حیض مقام اسبب۔ تو چھنے فرقت کی شرط یعنی حیضوں کے گزرنے کو سبب کا قائم مقام کر دیا  
 کما فی حقہ البیہ۔ جسے کنواں کھودنے میں ہر ف۔ کہ شرط کو قائم مقام سبب کیا بوجہ تعدد کے۔ صورت یہ کہ ایک نے عام ماستہ  
 یا غیر ملک میں کنواں کھود دیا۔ پھر اس میں آدمی یا جانور گر کر مر گیا تو کھودنے والا ضامن ہے۔ پھر اصل میں گرنے کا سبب تو آدمی یا جانور کا  
 جسمانی بوجہ ہے اسی سبب سے وہ گرا اور ہاگڑا کھودنا تو وہ شرط تلف ہے کیونکہ زمین روکے تھی۔ کھودنے والے نے وہاں سے روک  
 دور کر دی پھر یہ معلوم ہو کہ بیان ظلم موجود ہے جس کے واسطے ضمان واجب ہے پھر ضمان کو اصلی سبب کی طرف نسبت کرنا محال اس واسطے کہ بوجہ تو  
 پیدا شدہ طبعی ہے اس میں کوئی ظلم نہیں اور یوں ہی چلنا بلاشبہہ سبب ہے تو ان کی وجہ سے ضمان نہیں ممکن ہے اور علت معارض شرعاً نہیں  
 اور شرط کو ایک مشابہت علت کے ساتھ ہوا کرتی ہے اس بات میں کہ حکم کا متوجہ ہونا جیسے بواسطہ علت ہوتا ہے بواستہ شرط بھی ہوتا ہے  
 باین معنی کہ جب شرط پائی جاوے حکم متعلق ہوگا پس جب یہاں علت اس لائق نہیں کہ ظلم و تعدی کا حکم اس کی طرف نسبت ہو سکے اور شرط  
 اس لائق ہے اور معارض نہیں ہے تو چھنے شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا بطریق النہایۃ ولولا الاقرار پس جب علت کے مستعد ہونے پر  
 شرط قائم مقام علت ہو جاتی ہے تو دار الحرب کی وجہ یا شوہر مسلمان ہونے میں بھی انکا اسلام جو سبب فرقت ہے مستعد ہونے پر چھنے شرط  
 فرقت یعنی تین حیض گزرنے کو اس کے قائم مقام کر دیا۔ م۔ ولا فرق بین المدخل بہا وغیر المدخل بہا۔ اور عورت خواہ مدخلہ ہو  
 یا غیر مدخلہ ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں۔ دونوں میں یہی حکم ہے کہ تین حیض کے بعد فرقت واقع ہوگی کیونکہ اصلی علت مستعد  
 ہے تو قائم مقام علت میں تفصیل نہیں ہو سکتی۔ والشافعی یفصل کما مرلہ فی دار الاسلام۔ اور شافعی ہم ویسی ہی تفصیل کرتے  
 ہیں جیسے اہل قول دار الاسلام میں گزرا۔ یعنی ذیہ عورت کی صورت میں اس طرح کہ غیر مدخلہ مرنے اسلام ہی سے شفع ہو جاتی ہے۔

اور نہ فہم میں تین حیض یا تین طہر گزرنا شرط ہے۔ جواب یہ کہ شافعی رحمہ اللہ کے قول کا مدار اسلام کو ملت فرقت قرار دینے پر ہے اور وہ دارالحدود میں حقیقتہً موجود ہے مستعذر نہیں تو وہاں بھی تفصیل ممکن ہے اور پہلے معلوم ہو چکا کہ ہمارے نزدیک اسلام لانے میں طاعت ہے کچھ موجب سزے فرقت وغیرہ بالکل نہیں ہے۔ م۔ واذا وقعت الفرقة والمرأة حریۃ۔ اور جب یہ فرقت واقع ہوئی (بہد میں حیض کے) اور عورت حریۃ ہے۔ اسلام نہیں لائی ہے بلکہ صرف اسکا شوہر مسلمان ہوا ہے۔ فلا عقد علیہا۔ تو اس حریۃ عورت پر کچھ عدت نہیں ہے۔ یعنی تین حیض نہ گزرے تو فرقت واقع ہونے کے لیے ایک مدت مقرر ہے اور بعد فرقت ہو جانے کے عدت لازم ہوتی ہے تو وہ عورت جب حریۃ ہے تو بالاجماع اس پر عدت کچھ نہیں ہے اگرچہ مدخلہ ہو۔ وان كانت ہی المسلمۃ۔ اور اگر اسلام لانے والی ہے عورت ہو۔ اور شوہر حریۃ کا فرما ہے اور تین حیض کی مدت کے بعد فرقت واقع ہوئی۔ فلذلك عتد ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ تو ابی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ کہ سب عورت پر کچھ عدت واجب نہیں ہے۔ خلافاً لہما وسیما تیک انشاء اللہ تعالیٰ۔ برخلاف قول صاحبین کے اور عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ آدھکا۔ اس عورت کے بیان میں جو دارالحرب چھوڑ کر دارالاسلام میں ہجرت کرے۔ پھر یہ سب اس جو مرد میں ہے کہ ایک کے اسلام لانے سے دونوں کا اجتماع ممکن ہو جاوے۔ واذا اسلم زوج الکتابۃ فہما علی نکاح۔ اور جب کتابیہ عورت کا شوہر نصرانی یا یہودی مثلاً مسلمان ہو گیا تو یہ دونوں اپنے نکاح پر قائم رہیں۔ لانہ یصح النکاح بینہما ابتداءً فلان یقنی اولے۔ کیونکہ عورت کتابیہ و شوہر مسلمان دونوں میں ابتداءً نکاح ہوتا صحیح تھا تو باقی رہنا بدرجہ اولیٰ درست ہے۔ فبجائز انکس اگر زوج کتابیہ مسلمان ہو گئی اور شوہر کتابی مثلاً نصرانی یا یہودی رہا یا متبع مستعذر ہے۔ اصل عورت جب مسلمان ہو جاوے تو شوہر کا کسی ملت شرک و کفر پر ہونا مستعذر ہے اور مرد جب مسلمان ہو جاوے تو عورت کتابیہ کے ساتھ باقی کل ملتوں کی عورت مستعذر ہے۔ پھر واضح ہو کہ شوہر و زوجہ میں دارالحرب و دارالاسلام کی راہ سے وطن جانے کی جدائی مستحب ہے۔ قال واذا خرج احد الزوجین الی تاسن دارالحرب مسلماً۔ فرمایا اور جب شوہر و زوجہ میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دارالحرب سے ہماری جانب یعنی دارالاسلام کی جانب نکل آیا۔ وقعت البینۃ بینہما۔ تو ان دونوں کے نکاح میں قطعی جدائی واقع ہو گئی۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا تقع۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ جدائی نہیں واقع ہوگی۔ ولو سی احدا الزوجین۔ اور اگر جو مرد و زوجہ میں سے ایک گرفتار کیا گیا۔ یا بن طور کہ اہل اسلام کے لشکر نے دار الکفر پر چاؤ کیا اور حربی جو کوہا اسکے شوہر کو گرفتار کر لیا۔ وقعت البینۃ بینہما بغیر طلاق۔ تو ان دونوں میں بغیر طلاق کے جدائی واقع ہو جائیگی۔ وان سبیا معاً۔ اور اگر دونوں ساتھ ہی گرفتار ہوئے۔ اگرچہ شوہر کو ایک غازی نے اور جوڑو کو دوسرے غازی نے جو اسی لشکر کا گرفتار کیا۔ لم تقع البینۃ۔ تو جدائی نہیں واقع ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر دونوں اپنے حال پر چھوڑے جاوے تو ان کا نکاح قائم ہے حتیٰ کہ مسلمان ہو جاوے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ وقال الشافعی وقتت۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں میں جدائی واقع ہو جائیگی۔ فالنکاح اصل ان السبب ہوا التباين دون السبب عندنا۔ پس حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک جدائی کا سبب تباين ہے نہ گرفتاری۔ یعنی ایک دار الکفر میں ہو اور دوسرا دارالاسلام میں ہو تو جدائی واقع ہوگی اور گرفتاری موجب جدائی نہیں ہے۔ و ہو یقول بعکسہ۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے برعکس فرماتے ہیں۔ یعنی قید ہونا دونوں میں جدائی کا سبب ہے۔ اور دارالحرب و دارالاسلام میں مختلف ہونا سبب نہیں ہے۔ سوائے ان التباين افرہ فی انقطاع الولایۃ و ذلک لایؤثر فی الفرقة۔ امام شافعی کی دلیل یہ کہ دارین کا تباين ہونا ایسی چیز ہے جسکا اثر ولایت منقطع ہونے میں ہے اور یہ انقطاع کچھ جدائی میں مؤثر نہیں ہوتا۔ کالحربی المستامن۔ جیسے دارالاسلام والا امان لیکر دارالاسلام میں آیا۔ والمسلم المستامن۔ اور جیسے مسلمان امان لیکر دارالحرب میں گیا۔ یعنی تباين الیہما کا تحقق مستامن حربی مستامن مسلم میں ہوتا ہے حالانکہ ان دونوں میں سے کسی کی جو رہائش نہیں ہو جاتی ہے ان دونوں میں منقطع ہوتی ہے اس سے یہ مراد کہ اپنی جان و مال پر قابو سے نکل گیا۔ پس حاصل یہ کہ جب زوجین میں سے کوئی دارالاسلام کی طرف تاپس اگر زوجہ

نکاح کتابیہ عورت کا شوہر حریۃ کا فرما ہے اور تین حیض کی مدت کے بعد فرقت واقع ہوئی۔ فلذلك عتد ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔



اپنے شوہر کے حق پر غلبہ کر کے نکلی ہو تو بالاصل فرقت واقع ہوگی۔ اور اگر مرغمہ ہو کر کے نہیں نکلی تو دونوں میں سے کوئی خواہ مسلمان ہو کر  
 نکلا یا ذمی ہو کر یا پہلے ایمان سے آیا پھر خواہ اسلام لایا یا ذمی بلکہ توجہ الی نہیں واقع ہوگی تو دونوں کے ساتھ ہی نکلیں بدرجہ اولیٰ نہیں واقع  
 ہوگی۔ یہی قول مالک و احمد ہے۔ مع۔ اما البسی فی مقتضی الصفار للسیالی ولا یحقق الا بالنکاح۔ رہا قید ہو جانا تو یہ مقتضی  
 ہو کہ قید کرنے والے کے لیے صحت خالص ہو جاوے اور یہ ممکن نہیں مگر بالنکاح نکاح ف۔ قید ہونا موجب انقطاع و فرقت ہے خود  
 دونوں کے ساتھ ہی قید ہونا یا ایک فقط۔ ولہذا یسقط الدین عن ذمتہ البسی۔ اور اسی جہت سے دیکر گرفتار شدہ خالص اسکا  
 ہو جانا ہو گرفتار شدہ کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ پس یہ استدلال شافعی ہے کہ دارین کا جہا ہونا موجب فرقت نہیں  
 اور قید ہونا موجب ہے۔ اور بخلاف استدلال منقول کے اول یہ کہ ابو سفیان رضی اللہ عنہ کہ سے نکلی کر مر الظہران میں ایمان لانے حالانکہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جدید نکاح کرنے کا حکم نہ کیا دوم یہ کہ زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا شوہر ابو العاص ابن ابیج  
 بعد ہجرت مدینہ کے تین برس یا چھ برس یا آٹھ برس بعد ایمان لایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے نکاح پر بغیر کچھ بڑھائے  
 قائم کیا کہ رواہ الترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ سوم یہ کہ اوٹاس کی عورتیں مع شوہروں کے قید ہوئیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے سادھی نے بکار دیا کہ کوئی شخص حاملہ سے نکاح نہ کرے حتیٰ کہ وضع حمل ہو اور نہ غیر حاملہ سے حتیٰ کہ اُسکو حیض آجائے کما فی السنن عن  
 ابی سعید الخدری۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت قید ہو جائے وہ حلال ہو جاتی ہے اگرچہ شوہر کے ساتھ قید ہو۔ چہاں یہ کہ عکرمہ ابن  
 ابی جہل و حکیم بن خزام بروضع کہ بھاگ گئے پھر دونوں کی بیبیاں مسلمان ہو کر انکو پھر لائیں حالانکہ آپ نے انکو پہلے نکاح پر باقی  
 رکھا یہ سب استدلال شافعی رحم ہو اور جواب اول یہ کہ اسوقت ابو سفیان کا اسلام ٹھیک نہ تھا بلکہ بعد غزوہ حنین کے ٹھیک ہوئے  
 جواب دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کل اولاد ابتداء سے پیدا انش سے پوجہ آپ کے ایمان کے مسلمان ثابت ہیں پھر ابو العاص  
 سے جدائی کو دس سے زیادہ گزرے اور ابو العاص کہ میں مشرک رہا بیان تک کہ تجارت کے لیے شام کی طرف نکلا اُسکو مسلمان دن کے  
 گروہ لے گرفتار کر لیا اور مدینہ لائے وہ رات کو حضرت زینب کے پاس گیا اور التجا کی آپ نے بعد فحاشی کے اُسکو بتا دیا یہی تب  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل شکر سے اُسکے بارہ میں گفتگو فرمائی اور انھوں نے اُسکا مال بھی واپس کر دیا۔ تمام مال یکے  
 کہ کو گیا اور جس کسی کی امانت تھی یا بضاعت تھی ہر ایک کو ادا کر دی اور آدمی مرد امین کریم مشہور تھے چنانچہ بعد ادا لے اہل مکہ سے کہا  
 کہ اب تمھارا میرے ذمہ کچھ نہیں ہے اب میں گو اہی دیتا ہوں کہ لا الہ الا اللہ وان محمد عبیدہ و رسولہ بعد اُسکے آنحضرت صلی اللہ علیہ  
 وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آنحضرت نے جدید نکاح کے ساتھ زینب کو دیا چنانچہ جدید نکاح کی روایت صحیح ترمذی و ابن ماجہ و سند  
 احمد میں موجود ہے اور نکاح اول پر دینے کے یہ معنی کہ مہر وغیرہ بدستور سابق رکھا اور یہ تاویل خوب ہے علاوہ برین موافق اصول  
 کیونکہ حدیث مثبت کو حدیث نفی پر تقدیم ہوتی ہے اور جواب سوم یہ کہ عورتوں کا مع شوہروں کے قید ہونا ثابت نہیں بلکہ ترمذی نے  
 روایت کی حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے کہ ہم نے اوٹاس کی عورتیں قید کیں حالانکہ اُنکے شوہر اُنکی قوم میں موجود تھے یہ دلیل ہے کہ  
 عورتیں تنہا قید ہوئیں جو اب چہاں یہ کہ عکرمہ اور حکیم دونوں ساحل کی طرف بھاگے تھے اور وہ حدود مکہ میں داخل ہو تو دارالاسلام  
 سے نکلنا ثابت نہواصف۔ ولنا ان مع التباہین حقیقۃً و حکماً لا ینتظم المصلح فشاہ المحرمیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ  
 دارالاسلام و دار الکفر دونوں کے حقیقۃً یا حکماً جدا ہو جانے سے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا تو حریمیت کے مشابہ ہو گیا  
 یعنی جیسے کسی ایسی عورت سے نکاح کرنا جو دائمی حرام ہے نکاح کی مصلحت نادر کرتا ہے کی طرح جب زوجین میں سے ایک دار الکفر میں  
 اور دوسرا دارالاسلام میں ہو تو جن مصلحتوں سے نکاح کیا جاتا ہے اُنکا پورا ہونا ممکن نہیں ہے اور گرفتاری جسکو موجب فرقت کہتے  
 ہیں نہیں ہے۔ و البسی یوجب ملک الرقبۃ۔ اور گرفتاری تو صرف رقبہ کا مالک ہونا واجب کرتی ہے۔ سو ہونا نیانی نکاح  
 ابتداءً و فکد ملک بقاء۔ اور گرفتاری ابتداء میں نکاح کی منافی نہیں تو باقی ہونے کی حالت میں بھی منافی نہیں ف۔ جیسے



کہ اگر مرد ہونا شوہر کی طرف سے ہو تو یہ جدائی بذریعہ طلاق ٹھہری۔ وہ جو بے اختیار بالا باؤ۔ امام محمد مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کر کے ہر قسم کے فتنے جبکہ جو رسولان ہوا و شوہر اسلام سے انکار کر کے تو یہ شوہر کی طرف سے طلاق ہے یوں ہی شوہر کا مرتد ہونا والجامع بائنا اور دونوں میں مشترک علت وہ ہے جو ہم بیان کر چکے فتنے کہ جیسے انکار اسلام میں بطور معرفت ساتھ رکھنے سے انکار ہے حتیٰ کہ قاضی کا قائم مقام ہو کر چھوڑا تاہی اسی طرح مرتد ہونے میں بطور معرفت ساتھ رکھنے سے انکار ہے تو قاضی اسکا قائم مقام ہو کر چھوڑ دیا پس طلاق ہو۔

۴۔ و ابو یوسف مرتد ہو کر اسی طرح مرتد ہونے میں بطور معرفت ساتھ رکھنے سے انکار ہے۔ اور ابو یوسف تاہی اسی اصل پر چلے جو چھوڑنے انکار میں انکے واسطے بیان کی۔

فتنہ کہ جدائی کا سبب جسمین جو واد و مرد کی شرکت ہو وہ مرد سے طلاق نہیں ہوتا۔ یعنی رحم نے لکھا کہ یہ قاعدہ خلع سے قطع ہے کیونکہ خلع دونوں کی رضامندی سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جواب ہو سکتا ہے کہ دونوں کی شرکت سے غرض یہ کہ ہر ایک کسی امر کا مرتکب ہو جو جدائی کی علت کا جزو ہو اور خلع میں صرف رضامندی ہے اور عورت کی طرف سے مال بعد طلاق مرد کے واجب الادا ہے۔

۱۲۔ ساگر کہو کہ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد کا اسلام سے انکار کرنا طلاق تھا اور بیان مرتد ہو جانا بمنزلہ انکار اسلام کے ہے تو یہ بھی طلاق کیونکہ جواب دیا کہ نہیں۔ و ابو حنیفہ فرق بینہما۔ اور ابو حنیفہ نے انکار اسلام اور مرتد ہونے میں فرق رکھا ہے و وجہ ان الردۃ منافیہ للنکاح لکونہما منافیۃ للعصمت۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کی منافی اسوجہ سے ہے کہ ردت و عصمت کی منافی ہے۔ فتنہ حتیٰ بعد مرتد ہو جانے کے مرتد کی جان محفوظ محترم نہیں رہتی بلکہ قابل قتل ہے حتیٰ کہ اگر مسکوک کو قتل کر دے تو اس پر قصاص و دیت نہیں ہے۔ و الطلاق رافع۔ اور طلاق فقط نکاح کو مٹھنے والا ہے۔ فتنہ کچھ منافی نکاح نہیں ہوتا حتیٰ کہ بعد طلاق کے چاہے پھر نکاح کر لے پس حاصل یہ کہ طلاق تو منافی نکاح نہیں اور مرتد ہونا منافی ہے۔ فتعذر ان یجعل طلاقاً۔ تو محال ہو گیا کہ ارتداد کو طلاق قرار دیا جاوے۔ بخلاف الایار۔ برخلاف اسلام سے انکار کرنے کے فتنہ کیونکہ وہ اپنی اصلی حالت کفر پر رہنا چاہتا ہے تو ذمی بنارہا اور اسکا خون سباح نہیں ہوا تو وہ منافی نکاح نہیں۔ لاناہ نفیۃ الامساک یا سفوف فجب التشریح بالاحسان۔ کیونکہ انکار کرنا تو معرفت طریقہ کے ساتھ روک رکھنے کو نہ اراد کرتا ہے پس خوبی کے ساتھ چھوڑنا واجب ہے۔ اور یہی حکم ہے کہ قاساک بمعروف او تسریح باحسان الایۃ۔ علی ما مر۔ چنانچہ اوپر گزرا۔ و لندا توتلف الفرقة بالایار علی القضاء و لا توتلف بالردۃ۔ اور اسی فرق کی جہت سے جو فتنہ بوجہ انکار کے ہو وہ قصاص قاضی پر متوقف ہوتی ہے اور بوجہ ردت کے ہو وہ حکم قاضی پر متوقف نہیں ہے۔ ثم انکان الزوج ہو المرتد فلها کل المهر ان دخل بها او نصف المهر ان لم یدخل بها۔ پھر دیکھنا چاہیے کہ اگر شوہر ہی مرتد ہو گیا تو عورت کے واسطے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخول ہو چکا ہو نفی مہر ہوگا اگر اسکے ساتھ دخول نہ ہوا ہو۔ و ان کانت المرأة ہی المرتدة فلها کل المهر ان دخل بها و ان لم یدخل بها فلا مہر لہا و لا نفقة لان الفرقة من قبلہا۔ اور اگر عورت ہی مرتد ہوئی تو اسکے لیے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخول ہو چکا ہو اور اگر دخول ابھی نہیں ہوا ہے تو عورت کے واسطے نہ مہر ہوگا اور نہ نفقہ ہوگا کیونکہ جدائی تو اسی کی طرف سے پیدا ہوئی ہے۔ قال و اذا ارتد امعائتم اسلاما فما علی نکاحهما استحساناً۔ فرمایا اور اگر دونوں ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر دونوں ساتھ ہی مسلمان ہو گئے تو دونوں اپنے نکاح پر رہیں گے یہ حکم بیل استحسان ہے۔ و قال زفر بطلان ردة احدہما منافیۃ۔ اور زفر نے بیل یہ کہ نکاح باطل ہوگا کیونکہ دونوں میں سے ایک کا مرتد ہونا منافی نکاح تھا۔ و فی ردہما ردة احدہما۔ اور دونوں کے مرتد ہونے میں ایک کا مرتد ہونا موجود فتنہ و نکاح باطل ہوا۔ و لا ماردی ان بنی حنیفہ ارتداد امعائتم اسلاما و لم یامرہم اصحاب رضوان الشہر علیہم جمعین متحدہ بالانکحة۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مردی ہے کہ بنو حنیفہ (قوم سبیلہ کتاب کے) مرتد ہو گئے (سبب عورت مرد) پھر مسلمان کیے گئے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم جمعین نے انکو نئے سرے سے نکاح کرنے کا حکم نہیں کیا۔ اور اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم حجت ہے۔ و الارتداد منہم واقع معالجۃ التاسیخ۔ اور مرتد ہونا ان سبب سے ایک ساتھ واقع ہوا جو تاسیخ ہوا۔

ہونے کے وقت یعنی یہ تاریخ معلوم نہیں تھی کہ کون شخص پہلے مرتد ہوا اور کون عورت پیچھے مرتد ہوئی اور ایسی صورت میں بالاتفاق یہی حکم ہو کہ قرار دیا جائے کہ گویا کیا رنگی مرتد ہوئے اور سبوں نے ترکہ ادا کرنے سے انکار کیا حتیٰ کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کا شکر بھیجا۔ اور یہ قصہ صحیح کے روایات سے ماخوذ ہے۔ اس وقت کہ مسلمان ہوئے۔ م۔ ولو اسلم احدہما بعد الارتداد فسد النکاح بینہما۔ اور اگر بعد معاہدہ ہو جانے کے ایک مسلمان ہوا دوسرے سے پہلے (تو دونوں میں نکاح فاسد ہوگا) لا صرار الاخر علی الرد لانہ مناف کا بتدائس۔ کیونکہ دوسرا مرتد ہونے پر اڑا رہا کیونکہ وہ ابتدا سے ردت کی طرح سنانی نکاح ہو فائز ثلثہ کے نزدیک ایک کا اسلام بعد دونوں کے ارتداد کے مفید نکاح نہیں ہے۔ ع۔ (مرفوع) کا فرسلمان ہوا اور اس کے تحت میں دو بنین یا چار سے زیادہ منکوحات ہیں پس اگر ایک عقد میں نکاح ہو تو جدائی کر دیجادے پھر جس سے چاہے نکاح کرے ورنہ جسکا نکاح سابق ہو وہ جائز رہا اور پہلی بہن اور بچہ بن کا فاسد ہو۔ معت دم۔ ایک مسلمہ صغیرہ کا نکاح ہو گیا محتاج وہ بالغہ ہوئی تو اس کے سامنے اللہ قتلے عدو جل کے صفات میں سے ایک ایک اور ایمان کے ارکان میں سے ایک ایک ذکر کیا جائے اگر وہ سب کا اقرار کرے تو مسلمہ ہے اور اگر کسی کا انکار کرے تو وہ مرتد ہے مک میں ہو نکاح فاسد ہو گیا پھر جب اقرار کر کے ایمان ٹھیک ہو جائے تب تجدید نکاح کیجاوے۔ معت دم و شرح العقائد۔

## باب القسم

یہ باب قسم کے بیان میں ہے۔ قسم بالفتح یعنی عمل سے بانٹنا پھر جو باری ہر عورت کے حصہ میں پڑے وہ قسم بالکسر یعنی اسکا حصہ ہے۔ معت۔ واذا کان لرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل بینہما فی القسم۔ اور جب ایک مرد کے دو عورتیں آزاد ہوں (یا زیادہ) تو اس پر واجب ہے کہ دونوں کے درمیان برابری کرے بانٹنے میں۔ ف۔ اور آئندہ معلوم ہو گا کہ کن چیزوں میں برابری واجب ہے۔ بکرین کانتا ویشہین او احدہما بکرا والاخری ثقیلا۔ خواہ دونوں عورتیں باکرہ ہوں یا دودھ شیبہ ہوں یا ایک باکرہ و ایک شیبہ ہوں اور مرد خواہ نر ہو یا خسی ہو یا غنیم ہو یا محبوب ہو خواہ مریض ہو یا بتدرست ہو اور یوں ہی عورت خواہ مریضہ ہو یا صحیحہ ہو اور خواہ حالفہ یا نفار یا یخوف یخونہ یا رقتا وقرنا ویا سنیہ و قابل وئی ہو یا اس سے گھار یا ایر کیا ہو اور یوں ہی مطلقہ رجعیہ بشرطیکہ رجعت کا قصد ہو۔ معت وغیرہ۔ لقولہ علیہ السلام من کانت لہ امرأتان و مال الی احدہما فی القسم جاء یوم القیامۃ وشفقہ مائل۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد کے دو منکوحہ عورتیں ہوں اور اس نے بانٹنے میں ایک کی طرف جھکا دیا تو قیامت میں آویگا اس حالت سے کہ اسکا آدھا ہر مائل ہوگا۔ ف۔ دوسری روایت میں ساقط ہوگا۔ یہی مراد ہے۔ ۴۔ رواہ الاربعۃ وابرار و ابن جابر و الحاکم۔ پھر یہ قسم امور اختیار میں ہے۔ و عن عائشہ رحمہا النبی علیہ السلام کان يعدل فی القسم بین نسائہ وکان یقول اللهم ہذا قسمی فیما مالک فلا تأخذنی فیما لا مالک۔ اور حضرت عائشہ رحمہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی عورتوں میں برابری سے بٹوارہ کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اکی یہ میرا بٹوارہ ایسے امر میں ہے جکا میں مالک ہوں پس مجھے مواخذہ نہ فرمائیو ایسے امر میں جکا میں نہیں مالک ہوں۔ یعنی زیادۃ المحبۃ۔ یعنی محبت کی زیادتی میں۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ اگر کسی بی بی سے محبت زیادہ ہو تو مواخذہ نہ ہوگا۔ ورواہ الاربعۃ واحمد و ابن جابر و الحاکم۔ ولا تفصل فیما روینا۔ اور جو پہننے روایت کی اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ ف۔ یعنی خواہ باکرہ ہو یا شیبہ ہو اور یوں ہی مسلمہ وکتابیہ میں تفصیل نہیں ہے۔ م۔ و المقدمۃ و الحجد یدۃ سوا۔ اور بیانی عورت اور تنی عورت بھی برابر ہے۔ لا طلاق ماروینا۔ بدیل اطلاق حدیث کے جو پہننے روایت کی۔ ف۔ کہ اس میں قدیم و جدیدہ کی کوئی تفصیل نہیں ہے سب میں برابری شرط ہے۔ ولان القسم من حقوق النکاح ملائفا و تدنیم فی ذلک



اور اس دلیل سے کہ ہمارے تو کھانج کے حقوق سے ہر اور اس حق میں سب عورتیں مساوی ہیں فت خواہ قدیم ہوں یا جدید ہوں  
 شافعی و اہل حدیث کے نزدیک جدید جب اسکی پاس داخل کیا وے پس اگر بارہ ہو تو سات روز تک اسکے پاس رہے اور یہ  
 مدت اسکے لیے خاص کرے اور اگر ٹیبہ ہو تو تین روز اسکے واسطے خاص کرے پھر اپنی عورتوں میں باری کرے کیونکہ انس رضی اللہ  
 عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ کے واسطے سات روز اور ٹیبہ کے واسطے تین روز مقرر کیے ہیں۔ رواہ الدارقطنی  
 والبیہار۔ اور کہا کہ سنت ہے کہ جب ٹیبہ پر بارہ کو یاہ لاوے تو اسکے پاس سات روز قیام کرے پھر باری بانٹے اور اگر ٹیبہ کو یاہ لاوے  
 تو اسکے پاس تین روز قیام کرے پھر باری بانٹے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور اسکا مصداق حضرت ام سلمہ وغیرہ کی ترویج میں موجود ہے  
 اور شیخ ابن الہمام نے معنی قیاسی کے ساتھ اطلاق حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کو قوت دی اور قولہ تعالیٰ ولن تضلیوا ان بعدوا بین  
 و لوجہم فلا تضلیوا اکل ایل لآیہ سے عدل کی فرضیت نکالی لیکن مخفی نہیں کہ آیت میں مخصوص ہے کہ تعدیل حقیقی تھے ممکن نہیں ہر ایک  
 غایہ تحریر المقام یہ ہے کہ عدل کے بارہ میں اصل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا اور وہ ہر فرد پر واجب ہونے سے بقوت مشہور ہے تو وہ اپنی  
 اطلاق پر ہے اور حدیث انس رضی اللہ عنہ سے یہ مراد ہو کہ سات روز اسکے پاس اور اسی طرح سات کی باری بیکے لیے کرے یا تین روز اور  
 یہی باری بیکے لیے کرے لہذا ہننے اطلاق کو مرجع رکھا کہ اس میں احتیاط ہے لیکن لازم آتا ہے کہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اگر خصوصیت  
 مراد ہو تو بارہ یا ٹیبہ کا حق ضائع ہوگا اور حق و امتداد علم ہی قول ہے۔ اور اسی طرف ابن الہمام رحمہ کا میلان ہے۔ م۔ اگر کسی سے گذشتہ  
 ایام میں غلام ہو گیا تو اسکا استغفار کرے اور آئندہ سے باری باندھے اور اگر قاضی کے مقرر کرنے پر م سنے مخالفت کی تو قاضی اسکو  
 تعزیر سے بدو ن قید کے الجورہ۔ باری والی عورت کے سولے دوسری عورت سے جماع کرے جبکی باری نہو اور رات میں اسکے پاس  
 نہ جاوے مگر بطور عیادت مرض کے ہاں مرض شدید ہو اور کوئی مونس نہو تو اسکے پاس نہو صحت یا موت تک اقامت  
 کرے الجورہ۔ اور جب حضرت مسلم بیمار ہوئے تو عورتوں سے اجازت لی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے یہاں رہیں۔ ت۔ والا احتیاط  
 فی مقدار الدوراتی الزوج لان المستحق ہو التسویۃ دون طریقہا۔ اور دور کے مقدار کا اختیار شوہر کا ہے کیونکہ جو چیز  
 مستحق ہے وہ تو برابری ہے نہ برابری کا طریقہ۔ پس شوہر جس طریقہ سے چاہے برابری۔ کئے۔ م۔ چاہے ایک رات دن کی باری  
 مقرر کرے چاہے دو رات دن اور چاہے تین رات دن کی لیکن اس سے زیادہ ایک کے پاس بدو ن اجازت دوسری عورت کے نہ  
 ٹھہرے خلاصہ۔ ت۔ تو حاصل یہ ہوا کہ تین رات دن تک میں ہادی کا دورہ مقرر کرنا مرد کے اختیار میں ہے مگر جو دورہ ہو سب میں برابر  
 ہو۔ م۔ والتسویۃ فی البیتوتہ۔ اور برابر رکھنا تو رات کو رہنے میں ہے۔ لانی الجماعۃ۔ مجامعت کرنے میں نہیں ہے۔ لانی التبتی  
 علی النشاط۔ کیونکہ مجامعت کرنا تو نشاط خاطر پر موقوف ہے فت اور حق عورت تو ایک مرتبہ کرنے کے بعد ساقط ہو گیا لیکن ازراہ  
 دیانت گاہ گاہی واجب ہے حتی کہ چار ماہ کا ناغہ ہو جائے عورت رضامند ہو۔ اور کثرت جماع سے منع کرنا یا جائیگا مگر اسی قدر کہ عورت  
 اسکو برداشت کر سکے۔ م۔ ت۔ و۔ واضح ہو کہ جیسے رات کو رہنے میں برابری واجب ہے اسی طرح کھانے پینے میں برابری واجب ہے  
 ت۔ میں کہتا ہوں کہ یہ نفقہ کے معنی میں ہے اور ہا یہ تو صحیح میں روایت ہے کہ جو دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی باری  
 کا ہوتا تھا اسی روز لوگ یہ بھیجا کرتے تھے پس اس میں یہ دونوں کا اختیار ہے۔ م۔ اور جس شخص کا کام رات میں ہو جیسے جو کھانا  
 ترشافہ نے کہا کہ وہ دن کی باری مقرر کرے اور یہ خوب ہے۔ یہ سب اسوقت کہ وہ دن منکوحہ آزاد ہوں۔ وان کانت احدکم  
 حرة والاخری امۃ۔ اور اگر ایک منکوحہ آزادہ ہو اور دوسری منکوحہ باندی ہو فت یعنی غیر کی باندی ہو تو باندی کے لیے آزادہ  
 کا نصف ہے۔ فللمرۃ الثلثان من القسم واللأمة الثلث۔ پس آزادہ کے لیے قسم میں سے دو تہائی ہے اور باندی کے لیے ایک  
 تہائی ہے۔ یدلک ورود الاخر۔ اسی کے ساتھ اثر وارد ہے فت۔ رواہ ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و الدارقطنی و ابی یوسف عن علی کریم  
 وجہ اس کے اسناد میں نہال بن عمرو راوی ہے۔ تقریب میں لکھا کہ صدوق ہے اکثر اسکو ہم ہو جاتا ہے اس سے بخاری نے غیر صحیح میں

وسنن اربعہ میں حدیث لی۔ لیکن عباد بن عبد اللہ الاسدی دوسرا راوی ہے اس میں الزون نے جمع کی اور تقریب میں ضعیف کہا۔ ابن اللہام نے لکھا کہ یہ فیصلہ کیا حضرت ابوبکر و علی رضی اللہ عنہما نے اور منہال بن عمرو اور ابن ابی لیثے دو وزن ثقہ حافظین قرآن حرم کا ضعیف کہنا ساقط ہو گیا۔ میں کہتا ہوں بلکہ ہستی نے سعید بن المسیب کو بیان بن یسار دو وزن ثقہ سے مدینہ منورہ سے یہی روایت کیا تو ہم منہال دو ہو گیا لہذا مالک و شافعی و احمد سے بھی یہی ایک روایت ہے اگرچہ دوسری روایت میں حرہ و باندی برابر ہیں۔ لیکن ہمارے اصول میں اتباع اثر اولیٰ ہے۔ ولان حل الامۃ النقص من حل الحرۃ۔ اور اسلئے کہ باندی کا حل یعنی حقوق کا مرتبہ نسبت آزادہ کے کمتر ہے۔ فلا بد من اہلہا بالنقصان فی الحقوق۔ یہ نقصان حقوق ظاہر کرنا ضرور ہوا۔ و المکاتبۃ والمدبرۃ وام الولد بمنزلۃ الامۃ لان الرق فیہن قائم۔ اور اگر سکو کھ کسی غیر کی مکاتبہ یا مدبرہ یا ام الولد ہو تو وہ بمنزلہ غیر کے باندی کے ہے کیونکہ ان میں بھی رقیہ قائم ہے۔ قال دلاحق لمن فی القسم حالۃ السفر فیسافر الزوج من شاء منہن۔ قدوری نے کہا کہ سفر کی حالت میں منکوحات کا کوئی حق قسم میں نہیں ہے تو شوہر ان میں سے جس کے ساتھ چاہے سفر کرے والا ولی ان یقرع بہن فیسافر من خرجت قرعہا۔ اور بہتر یہ کہ ان میں قرعہ نہ ہو بلکہ جبکہ قرعہ لگے اسکے ساتھ سفر کرے۔ وقال الشافعی القرعۃ مستحکمہ لاروی ان النبی علیہ السلام کان اذا اراد سفرا قرع بین نسائہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ قرعہ ڈالنا سختی لینے کی وجہ ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جب سفر کا ارادہ کرتے تو اپنی بیویوں میں قرعہ ڈالتے تھے ف رواہ اسحاق اور اس سے صرف قرعہ ڈالنا ثابت ہوا اور یہ تو ہم بھی کہتے ہیں۔ انا انما نقول ان القرعۃ لکنہم لکنہم کہ یہ فرقہ ڈالنا فکچھ واجب نہیں تھا بلکہ۔ لتطیب قلوبہن۔ بیویوں کے دل خوش کرنے کو تھا۔ فیکون من باب الاستحباب۔ تو مستحب کی قسم سے ہوا۔ و ہذا لانه لاق للمراۃ عن مسافرة الزوج۔ اور استحباب پر محمول کرنا اس واسطے کہ شوہر کے مسافر ہونے کی حالت میں جو رکاوٹیں نہیں ہیں لایر می ان لہ ان لا یستحب واحده منہن فکذا لہ ان یسافر بواحدہ منہن ولا یحلب علیہ تلک المدة۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کو اختیار ہے کہ جو دنوں میں سے کسی کو اپنے ساتھ نہ لے جاوے تو اسی طرح اسکو اختیار ہے کہ ایک کو لے جاوے اور یہ مدت بہر حسب ہوگی۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ ہاں کسی کو ساتھ نہیں لینا تو پرہیز ہے بخلاف ایک کے ساتھ لینے کے پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن اللہام نے یہی اعتراض کیا اور لکھا کہ دیس یہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قرعہ ڈالنا کچھ واجب ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ مطلقاً نہیں ہے اور بیان تو استحباب کا قرعہ یہ ہو جو ہم کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر باری باری خود واجب نہ تھا مگر فی قولہ تعالیٰ ترجی من نساۃ من لای عیال لہن الا یہ علاوہ برین سفر میں بعض پر خطا طلت و دانائی کا اعتماد ہوتا ہے اور بعض پر نہیں ہوتا تو کچھ قرعہ واجب نہ ہوا۔ و ان رضیت احدی الزوجات تبرک قسمہا لصاحبہا جاز۔ اور اگر زوجہ میں سے کوئی زوجہ اپنے حصہ کو اپنے کسی سوت کے لیے چھوڑنے پر راضی ہوئی تو جائز ہے۔ لان سودة بنت زمعة رضی اللہ عنہا سالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یراجعہا و یجعل یوم نوبتہا للعائشۃ رضی اللہ عنہا۔ کیونکہ سودہ بنت زمعة رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ سودہ زہ سے مراجعت فرماوین اور سودہ زہ اپنی باری کے دن کو حضرت عائشہ زہ کے لیے کر دینگی۔ پس آپ نے مراجعت کر لی رواہ ابویسفی و الحاکم لیکن صحیحین وغیرہ میں یہ اشعار ہے کہ آپ نے طلاق نہیں دی تھی صرف حضرت سودہ کو یہ خوف تھا تو انھوں نے اپنا دن حضرت عائشہ زہ کے لیے کر دیا۔ بہر حال یہ جائز ہوا کہ اپنی باری کو سوت کے لیے کر دے اور یہی اللہ تبارک و تعالیٰ کا قول ہے۔ ولما ان یرجع فی ذلک لایستطیع فقام یحلب بعد فلا یسقط۔ اور اس عورت کو یہ اختیار ہے کہ اپنی باری دینے سے رجوع کرے کیونکہ اسنے ایسا ہی ساقط کیا جو زہ واجب ہی نہیں ہوا تو وہ ساقط نہ ہو جائیگا۔ جس دن کسی عورت کی باری ہو تو دن میں غیر باری والی کے بیان اسکے اصلاح مال و ہر دخت امور کے لیے جانا بدون اس سے وطنی کے جائز ہے جیسا کہ سنن میں حدیث عائشہ زہ میں صریح ہے۔ و لکذا فی الجہرۃ

روائین کہ ستمین ایک سکن میں جمع کرے مگر رضامندی۔ ایک کے سامنے دوسری سے وطنی کرنا مکروہ ہے۔ مرد کو اختیار ہے کہ ہر وہ چیز جسکی بوسے اسکو ناگوار ہو اسکے کھانے سے اور اسکے ساتھ زینت کرنے سے منع کر دے۔ جن کہ سبز مہندی سے۔ مرد عورت کو زینت چھوڑنے پر مار سکتا ہے یا وہ بلاوے اور عورت نہ آوے تو اسے بشرطیکہ وہ طاہرہ ہو اور جائز ہے کہ نماز اسکے شرائط چھوڑنے پر اسے مگر کیا زمینہ اور بغیر اجازت نکلنے پر اسے مگر جبکہ کسی واقعہ میں فتویٰ چاہتی ہو حالانکہ شوہر عالم نہیں دے اسکو شوہر کا فتویٰ لانا منظور نہیں ہے۔ ہمارے زمانہ میں احوط یہ کہ منع کیجاوے۔ م۔ عورت کو مجلس وعظ میں جلنے سے منع کرے۔ اگر عورت کا باپ لنگھا ہو اگرچہ کافر ہو اور کوئی برداشت کرنے والا نہیں تو عورت بغیر اجازت شوہر کے جاوے۔ بخلاف اسکے کسی شخص کی مان جو ان ہو وہ باہر نکلتی ہو تو منع نہیں کر سکتا مگر جبکہ نجور کے لیے جانا معلوم ہو تو قاضی سے عرض کرے وہ اجازت دے تب منع کرے۔ م۔ اگر عورت کو مرد واسطے جماع کے بار بار بلاتا ہو اور عورت کو سر سے بار بار نہانا مضر ہو تو برہندی نے شرح المختصر میں لکھا کہ جائز ہے کہ وہ سر سے نہائے لیکن شوہر کا حکم ماننا اسکو جائز نہیں ہے۔ م۔ مرد عابد کہ دن روزہ اور رات عبادت میں گزارتا ہو اسکو حکم ہوگا کہ اپنی بی بی کو صحبت سے مانوس کرے اس میں کوئی حد مقرر نہیں بلکہ اچانک اسکی رعایت کرے القاضیخان اور یہی صحیح ہے البحر۔ اگر نکاح میں شرط کی کہ دوسری جو روکے پاس زیادہ رہے گی یا اسنے اپنا مال خراج کر کے یہ بٹھرایا یا مہر اسی شرط پر کم کیا یا شوہر نے مال خراج کیا تو دوسرے کو اختیار ہے کہ اپنی باری طلب کرے اور مال رشوت ہو وہ واپس ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے الخلاصۃ وغیرہ۔ اسکی ذاتی ملوک باندہ باندہ کے واسطے باری کافق نہیں ہے لیکن جب دوزوج ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باقی دورات دن میں اپنی باندہ باندہ دام الولد میں سے جہان چاہے رہے اور اگر چار زوجات ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باندہ باندہ کے پاس کچھ نہیں سوائے راہ راہ گزرنے کے مانند توقف کرے۔ قاضیخان ہ۔

## کتاب الرضاع

یہ کتاب دودھ پینے پلانے کے مسائل میں ہے۔ مرضعہ وہ عورت جو دودھ بلاوے۔ اور سرجم لکھتا ہے کہ رضیع یعنی زبجہ دودھ پینے والا اور رضیعہ مادہ لڑکی دودھ پینے والی۔ نظام دودھ چھوڑنا۔ مدت رضاعت دودھ پینے کے ایام۔ مزیدہ وہ عورت جس سے مرد نے زنا کیا ہو۔ واضح ہو کہ آباؤ شرفادہ ہیں جبکہ عورت میں حقیقی کہنے ہیں باپ اور باپ کا باپ دادا۔ وعلی ہذا۔ اولاد سگایا و بیٹی اسکا بیٹا وعلی ہذا۔ م۔ رضاعت شروع میں چوستا رضیع کا آدمیہ عورت کی چھاتی سے دودھ وقت مخصوص میں۔ منع۔ اران لفظ غلط کو سمجھ لینا چاہیے کہ چوستا خواہ بچہ خود جس لے یا مرضعہ اسکو بلاوے خواہ عہد آہو یا سہو آہو۔ م۔ اور اسی کے ساتھ لافق ہو دودھ ہر طلق میں ڈال دینا یا ناک سے چڑھانا یا ٹپکانا۔ ق۔ ہ۔ یا بخلہ نقطہ شہہ و ناک سے جوت میں بطور غذا پہنچنا شرط ہے۔ م۔ د۔ اور دودھ کی قید سے نکل گیا زرد پانی جو باکرہ کی چھاتی سے نکلا ہو کیونکہ اس سے تحریم نہیں ہوتی م۔ د۔ میہ کہنے سے جو پایہ نکل گیا کیونکہ اگر دودھ کسی چھاتی سے نکلے کبری وغیرہ سے پینے تو افسان رضاعت نہیں ہے اور مرد نکل گیا حتیٰ کہ اگر کسی مرد کے دودھ نکل آیا اور اسنے کسی بچہ کو پلایا تو باجماع ائمہ اربعہ رضاعت نہیں ہے۔ م۔ بلکہ عورت ہو اگرچہ مردہ ہو الطہر ہے۔ اور اگرچہ بغیر بیابہ باکرہ ہو مگر نو برس یا زیادہ ہو نہ کم بخیر اور اگر بیابہ عورت کے زرد پانی نکلا تو پینا حکماً رضاعت نہیں مگر احتیاطاً رضاعت ہے کہ شاید دودھ کی رنگت بگڑی ہو الخزانہ۔ اور رضاعت کا حکم جیسے دارالاسلام میں ہے دارالکفر میں بھی مستحق ہوگا حتیٰ کہ اگر دارالکفر والے مسلمان ہو گئے تو جن دودھ شریکین میں انکا نکاح ہے نسخ کر دیا جائیگا۔ اوجیزہ۔ قال قلیل الرضاع وکثیرہ سواہ۔ فرمایا کہ رضاع کا قلیل وکثیر برابر ہے وقت قلیل یہ کہ اسکے جوت تک پہنچ جانے کا یقین ہو جاوے۔ القاضیخان۔ اور اگر چھاتی دی مگر چوسنے میں شک ہے تو حرمت نہیں ہوگی اور یہ ایسا ہے جیسے ایک لڑکی کو گاؤن کی ایک عورت نے دودھ پلایا لیکن مرضعہ معلوم نہیں کہ وہ کون عورت ہے پھر ایک مرد

اس لڑکی سے نکاح کیا تو صحیح ہے۔ عورتوں پر واجب ہے کہ بغیر ضرورت ہر بچہ کو دودھ نہ پلا دیں اور جبکہ پلایا اسکو باور نہیں اور مشہور کرین اور احتیاطاً لکھو اذین تھ۔ پس قلیل و کثیر رضاعت متیقن برابر ہیں۔ اذا حصل فی مدۃ الرضاع تعلق بہ التحريم جب رضاعت متیقن قلیل یا کثیر کہ مدت رضاعت کے اندر پائی جاوے تو اسکے ساتھ تحريم متعلق ہو جائیگی۔ فت۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ فت۔ ابن المنذر نے کہا کہ یہی اکثر فقہاء کا قول ہے بلکہ فودی رحمہ نے کہا کہ جمہور کا بلکہ شیخ حصاص رازی حنفی اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ لیث بن سعد نے فرمایا کہ مہد میں قلیل و کثیر رضاع باجماع المسلمین یعنی باجماع سلف مرم ہے۔ مع۔ وقال الشافعی ثبت التحريم الا الخمس رضعات۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ تحريم نہیں ثابت ہوتی مگر پانچ رضعت سے فت۔ یعنی الگ الگ پانچ دفعہ بھروسہ جو سنا ہو اور کہا گیا کہ مراد پانچ بار ہر ایک دفعہ پر بچہ انکفار ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا تحرم المصمۃ و المستان ولا الاطلا حتر ولا الاطاحتان۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں حرام کرتا ایک جو سنا اور دو جو سنے اور نہ ایک بار چوسنا اور نہ دو بار چوسنا فت۔ کمانی صحیح مسلم داہن جہان تو معلوم ہو کہ قلیل محرم نہیں ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ جو قرآن میں نازل ہوا اس میں دس دفعہ معلومات تھے کہ تحريم کرتے تھے پھر نسخ ہوا کہ پانچ رضعات معلومات رہے جو تحريم کرتے تھے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی در حالیکہ وہ قرآن کی قرات میں تھے۔ رواہ مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وہ میرے ایک صحیفہ میں میرے تخت کے نیچے تھے ہم تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات میں رہے پکری نے گھسکھ کھالیا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے استدلال بالکل صحیح نہیں ہے اول یہ کہ اسکے معنی یہ نہیں ہو سکتے کہ وہ قرآن میں سے تلاوت ہوتا تھا کیونکہ قرآن مجبوراً باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم متواتر ہے اور کسی سے اسکا خلاف ثابت نہیں ہوا اور یہ امر ایسا نہیں تھا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اس سے واقف نہیں ہوتے مع عورتوں و مردوں کے کیونکہ انہیں رضاعت گھر گھر نہایت کثرت سے جاری تھی اور اہل السنۃ بلکہ تمام فرقہ اسے اسلامیہ قطعاً متفق ہیں کہ یہ قرآن وہی متواتر ثابت ہے سو اسے روافض کے بلکہ روافض میں سے چند لوگوں کے جو جہالت سے یہودی ابن سبا کی مراد پر چلے جسے چاہا تھا کہ شل انجیل نصرانیہ کے اہل اسلام میں بھی یہ امر پھیل جاوے کہ انکا قرآن معتد نہیں بلکہ تحریف ہے حالانکہ اسکی کوئی راہ دو قطعی دلیل سے ممکن نہیں اول قولہ تعالیٰ انما نحن نزلنا الذکر و انما ہما فطون۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم ہی نے یہ ذکر نازل فرمایا اور ہم ہی اسکی حفاظت کرتے ہیں۔ دوم متواترات بالکل قطعیات ہوتے ہیں اور گزرے ہوئے تمام پیغمبروں و شاہوں و ملکوں بلکہ موجودہ دور دراز ملکین کے ثبوت میں تمام خلق کے نزدیک یہی متواترات خبر حجت و علم ہے پس جب کہ مردوں و سکھوں مسلمانوں کے اجماع و تواتر سے ہی قرآن ہی متواتر تحریف و نقصان کو قطعاً کچھ دخل نہیں ہے اور کسی نے متواتر یا مشہور نقل نہیں کیا کہ خمس رضعات قرآن میں اور نہ ہرگز شافعی اسکے مدعی ہوئے بغیر ازینکہ انکی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں جو رضاعت وارد ہے وہ نعت پر ہے یا نعت سے منقول ہو کر شرع میں ہے جیسے صلوة و ذکرہ کہ لغوی معنی سے نفل کر کے شرعی معنی میں آیا پس شافعی رحمہ نے یہی کہ یہ لفظ بھی منقول ہوا اور دلیل نقل کی یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے اور اسکے یہی معنی ہیں کہ رضاعت جو قرآن میں تلاوت کی جاتی ہے وہ پانچ رضعات کے معنی میں ہے اور اسکو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قرآن سے الگ لکھ رکھا تھا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ شاید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پانچ رضعات سے پانچ اقسام و احکام رضاعت ہونگے اور سابق میں کچھ احکام میراث وغیرہ کے دیگر متعلق ہونگے بہر حال ہمارے نزدیک یہ لفظ کچھ صریح نہیں کہ رضاعت لفظ منقول ہے اور شاید کہ یہی تفصیل مراد ہو لیکن وہ نسخ ہے چنانچہ ابن الہمام نے نقل کیا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ پہلے تھا پھر نسخ ہوا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رضاعت کے بارہ میں انجام کار یہ رہا کہ قلیل و کثیر سب محرم ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اسی کے مانند بیان کیا۔ بالکل ہمارے نزدیک قاضی نعت سے نقل بدو مشہور کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ ولنا قولہ تعالیٰ و اما تم الملاتی ارضعنکم الایۃ۔ اور ہماری حجت یہ قول الہی کہ و اما تم الملاتی یعنی اور تمہاری گائیں تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمکو دودھ پلایا فت۔ یہ خطاب تمام عرب کو تھا اور وہ اس سے یہی سمجھتے ہیں کہ خلق سے دودھ اتارنا موجب رضاعت ہے تو یہ دلیل صحیح ہے۔ و قولہ علیہ السلام یحرم من الرضاع



ما یحرم من النسب - اور قول آنحضرت صلعم کہ حرام ہو جاتا ہو رضاعت سے جو حرام ہو جاتا ہو نسب سے - و رواہ البخاری و مسلم و غیرہ - اور یہ  
 خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے - و من غیر فصل - یہ آیت و حدیث بغیر تفصیل کے صرف تین قلیل و کثیر میں کچھ فرق نہیں کیا گیا پس مطلقاً  
 خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو حکم قرآن و حدیث حرم ہے - ولان الحرمة و النکاح لثبوت البعیۃ الثانیۃ بنشوء العظم و اشبات اللحم  
 لکنہ امر مبطن - اور قیاسی اس دلیل سے کہ رضاعت کا حرم ہونا اگرچہ جزو ہوجانے کے شبہہ پر ہے جو ہڈی بڑھانے و گوشت آگانے  
 سے ثبوت ہوتا ہے لیکن یہ باطنی امر ہے - یعنی رضاعت کا تحریم کرنا اسوجہ سے ہوا کہ دودھ پینے سے رضع مشابہ جزو مرضعہ کے ہو جاتا ہے  
 کیونکہ مرضعہ کے دودھ سے اسکی ہڈی و گوشت پیدا ہوا لیکن یہ پیدائش امر باطنی ہے حتیٰ کہ اگر باغ رضاعت سے پھر اپنی ماں کا دودھ پیا  
 تو بھی محسوس نہوا کہ کہان کہان ہڈی و گوشت بڑھا ہے لیکن عقلاً معلوم ہے کہ ضرور اس غذا سے زیادتی ہوئی - فتعلق الحکم بالفعل  
 الارضاع - و حکم تحریم کا تعلق دودھ پلانے پر ہوا - نہ کہ گوشت و ہڈی کا بڑھنا دیکھنے پر - اور دودھ پلانا قلیل و کثیر سب میں  
 پایا گیا و دونوں طرح رضاع محرم ہوا - و ما رواہ مردود بالکتاب - اور جو شافعی نے روایت کیا وہ قرآن کے معارضہ میں رد ہے - او  
 منسوخ ہے - یا قرآن کے ساتھ منسوخ ہے - کیونکہ وہ قرآن یا متواتر نہیں اور یہ قطعاً معلوم کہ معارضہ حدیث صحیح میں ممکن نہیں تو اسکی  
 ساتھ قرآن منسوخ نہیں ہو سکتا خصوص جبکہ جہور سلف و خلف کا یہی عمل ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث منسوخ ہے - پھر مصنف رحمہ نے بہ بشرط لگائی  
 کہ رضاع کثیر و قلیل اسوقت تحریم کرتی ہے جبکہ مدت رضاع کے اندر پانی جاوے تو یہ قطعی ہے - و فیغنی ان یكون فی مدة الرضاع لما بین  
 اور ضرور ہے کہ رضاعت قلیلہ یا کثیرہ مدت رضاع میں ہو بوجہ اس دلیل کے جو ہم بیان کریں گے - ثم مدة الرضاع ثلثون شهرا  
 عند ابی حنیفہ رحمہ - پھر رضاعت کی مدت ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دو برس چھ ماہ ہیں - حتیٰ کہ دودھ چھوڑا لے کے بعد اس مدت  
 میں رضاعت محرم ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ابو ہریرہ - میں کہتا ہوں کہ شاید یہ سنی کہ دودھ پلانا بعد دو برس کے چھ مہینہ کے اندر احتیاطی محرم  
 رضاعت ہے اور شاید یہ کہ احکام رضاعت بھی ثابت ہیں جیسا کہ قول ابی حنیفہ رحمہ ہے - م - و قال لا یتأتان - اور صاحبین نے کہا کہ مدت  
 رضاعت دو برس ہیں - یعنی دو برس تک دودھ پلائی سے رضاعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں اور بعد اسکے نہیں م - یہی صحیح  
 ہے - اور اسی کو طحاوی نے اختیار کیا - مع - او - اسی پر فتویٰ رہا - جیسا کہ عیون سے علائقہ قاسم رحمہ نے تصحیح القدوری میں نقل کیا -  
 و ہو قول الشافعی - اور یہی قول شافعی ہے - و امام احمد کا ہے - ۶ - اور مالکیہ کے نزدیک بعد دو برس کے قریب ایک ماہ تک بھی  
 حرمت رضاعت ثبوت ہوتی ہے - اور اس میں اقوال دیگر فقہاء بھی مختلف ہیں حتیٰ کہ بعض کے نزدیک تمام عمر مدت رضاعت ہے - مع -  
 و قال زفر رحمہ ثلثہ احوال - اور زفر رحمہ نے کہا کہ ایام رضاعت تین برس تک ہیں - لان الحول حسن التحول من حال  
 اے حال و لا بد من الزیادۃ علی الحولین لما تمین - اسواسطے کہ حل یعنی مدت سال کو صلاحیت ہے تحول یعنی بدل جانے  
 کے ایک حال سے دوسرے حال پر اور دو برس سے بڑھنا ضروری ہے جو ہم بیان کریں گے - فتقدربہ - تو اندازہ اسی تین سال  
 پر ہوگا - و حتیٰ کہ تین سال کے بعد بچہ کی حالت بدل کر اس حالت پر ہو جائیگی کہ اسکو دودھ پلانے سے تحریم رضاعت ثبوت نہو - و  
 لما قولہ تعالیٰ و حملہ و فصالہ ثلثون شهرا - اور صاحبین کی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و حملہ و فصالہ الخ یعنی بچہ کا حل و جدا  
 ہونا دو برس چھ ماہ ہیں - و حمل کی اور ماں سے نظام کی یہ مدت ہوئی - و مدة الحمل او ما یستمر اشهر - اور حمل کی کثیر مدت  
 چھ مہینہ ہیں - فبقی للفصال حوالان - تو جدا ہونے کے واسطے دو برس سے - یہی مدت رضاعت ہے کہ اسکے بعد نظام ہے لیکن  
 مترجم کہتا ہے کہ غالباً وضع حمل کے تو مہینہ ہیں اگرچہ کتر چھ ماہ ہوں تو ۹ - ماہ نکال کر نظام کی مدت صرف ایک برس و ۹ مہینہ رہی اور  
 یہ دو برس سے بھی کم ہے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے - یہ اشکال اسی سبب سے لاق ہوا کہ دو برس چھ ماہ دونوں کی مدت قرار دی  
 ہو - بان یہ دلیل البتہ ہے جو ذکر فرمائی کہ - و قال ابی بنی علیہ السلام لا رضاع بعد حولین - اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا  
 کہ دو برس بعد رضاعت نہیں ہے - لیکن یہ حدیث ابن عدی و دارقطنی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور صورت یہ کہ یہ

ابن عباس کا قول ہے جیسا کہ الکرمانی ابی شیبہ و عبد الرزاق و سعید بن منصور نے روایت کیا اور یون ہی ابن ابی شیبہ نے اسکو حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود رحمہما کا قول روایت کیا۔ اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو قول صحابی بہتر ہے حدیث مرفوع نہیں ہوگا۔ غرض یہ کہ کہا جاوے کہ راوی ثقہ نے موقوف و مرفوع دونوں طرح روایت کیا اور کچھ خج نہیں ہے۔ اور اولی استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اولاد یتیمین اولاد یتیمین اولاد یتیمین یعنی مطلقہ یتیمین دورہ پلائین اپنی اولاد کو پورے دو برس اس مرد کے واسطے جو چاہے کہ رضاعت کو تمام کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام رضاعت دو برس ہے اور تمام پر کچھ زیادتی ممکن نہیں واضح ہو کہ اس دو برس تک جب مطلقہ بان اپنے بچے ہونے کچھ کو دورہ پلاوے تو اسکا نفقہ بچہ کے باپ پر ہے چنانچہ آیت اسی بیان میں ہے تو امام ابو حنیفہ نے ایک مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس سے تحریم متعلق ہوتی ہے اور دوسری مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس میں اجرت نفقہ وغیرہ بچہ کے باپ پر لازم ہوتا ہے تو اس آیت کو اجرت کی پوری مدت پر محمول کیا چنانچہ تحریر دلیل اسطرح ہے کہ۔ ولہ فیہ اللہ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل وہی آیت ہے۔ یعنی قتلہ و حملہ و فصالہ ثلثون شهرا۔ اسی آیت سے ابو حنیفہ رحمہ نے اپنے قول پر استدلال کیا۔ و وجہ انہ لعلالی ذکر شیعین۔ اور طریقہ استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزیں ذکر فرمائیں۔ ایک حمل اور دوم فصال۔ و ضرب لهما مدة۔ اور دونوں کے واسطے ایک مدت مقرر فرمائی۔ یعنی ثلثون شهرا۔ دو برس چنانچہ تو صاحبین نے دونوں کے لیے مجبوری مدت دو برس چھ مہینہ سمجھے اور امام رحمہ نے الگ الگ رکھا۔ فکانت بکل واحد منهما یکما لهما تو یہ مدت ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کے لیے پوری پوری ہوگی۔ یعنی مدت حمل بھی دو برس چھ ماہ اور مدت فصال بھی دو برس چھ ماہ ہوگی۔ کالاجل المضروب للثینین۔ جیسے دو قرضوں کے واسطے ایک مدت مقرر ہونے میں ہوتا ہے۔ مثلاً زمین بکرتے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم گھوڑے کے دام قرضہ کے اور ہزار درم نقد قرضہ کے واسطے دو برس چھ مہینہ مبیعا دینے تو ہر ایک قرضہ کے واسطے یہ مدت پوری ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی ہر ایک حمل و فصال کے واسطے پوری ڈھائی برس مدت ہے۔ الا انہ قام النقص فی احدہما فبقی الاثنان علی ظاہرہ۔ لیکن دونوں میں سے ایک کی مدت میں کمی کرنے والی دلیل قائم ہوگئی تو دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر بیان پر رہی۔ یعنی مدت حمل کے بارہ میں حدیث عائشہ رحمہ وارد ہے کہ حمل دو برس سے زیادہ پیٹ میں نہیں رہتا۔ (رع) تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آیت اپنی ظاہر بیان پر نہیں ہے۔ یہی فصال کی مدت تو ہے بارہ میں کوئی نقص کی کرنے والی وارد نہیں پس وہ پوری ڈھائی برس رہی یعنی ڈھائی برس کے اندر رضاعت سے احکام خلع ثابت ہونگے۔ ولانہ لا بد من تغیر الغذاء ليقطع الانبات باللبین۔ اور اس دلیل سے بھی کہ غذاء میں تغیر ضروری تاکہ بڑھنا بذریعہ دودھ کے منقطع ہو۔ کیونکہ جب تک بچہ کا اصلی جو ہر ہڈی و گوشت کا دودھ سے بڑھتا ہے تب تک برابر مدت رضاعت قائم ہے کیونکہ دودھ اسکا جزو اصلی ہوتا رہیگا حتیٰ کہ مرضعہ کا رضیع ایک جزو ہو جائیگا تو تحریم ثبوت ہوگی پس ضرور ہوا کہ رضاعت اسوقت قائم نہ رہے جب دودھ سے بدل کر دوسری غذا سے بچہ کے بڑھاؤ شروع ہو۔ حالانکہ دو برس تک اسکا دودھ کی عادت پڑی ہوئی ہے۔ وذلک بزیادة مدة تعود العصبی فیہا غیرہ۔ اور یہ بدلنا اتنی مدت زائد ہونے پر ہوگا جس میں بچہ دودھ کے سولے دوسری غذا کی عادت پڑے۔ تو لا محالہ دو برس سے اوپر اتنی مدت زائد ہونی جس میں دودھ سے بڑھاؤ کی عادت چھوٹ کر دوسری غذا سے بڑھنے کی عادت پڑے۔ اور لازم آیا کہ اس مدت کا کوئی اندازہ شرعی نظیر سے قائم کیا جاوے۔ فقدرت بآدتی مدة الحمل۔ پس یہ مدت اندازہ کی گئی حمل کے کتر مدت کے ساتھ۔ یعنی چھ ماہ۔ لانتہا مغیرہ۔ کیونکہ یہ مدت تغیر دینے والی ہے۔ کیونکہ حمل کی غذا بدلتی ہے۔ فان غذاء الجنین تغیر غذا و الرضیع۔ کیونکہ پیٹ کے بچہ کی غذا تغیر غذا و الرضیع ہی۔ یعنی پیٹ میں جو غذا رہتا تھا بعد پیدا ہونے کے غذا بدل گئی۔ کما تغیر غذا و الرضیع۔ جسے رضیع کی غذا و الرضیع ہی۔ یعنی جیسے دودھ پیتے بچہ سے دودھ چھوٹے بچہ کی غذا بدلتی ہوتی ہے۔ وحب الرضیع کی غذا بدلتی اور

ہتھ پیٹ کے بچہ کی غذا کا بدلنا چھ مہینہ کے بعد جانا تو معلوم کر لیا کہ کتر مدت جس میں غذا بدلتی ہو وہ چھ ماہ ہو پس اب ہم کہتے ہیں کہ رضاعت کا حکم بدلنے کے لیے غذا بدلتا ضروری ہو اور دو برس تک دودھ پیتا رہا اس غذا کا بدلنا کتر درجہ چھ مہینہ پر ہوگا تو دو برس پر چھ مہینہ کے بعد رضاعت کا حکم بدل جائیگا۔ اگر کہو کہ یہ بات تو اچھی نکالی مگر حدیث الارضاع بعد الخولین کے مقابلہ میں قبول نہیں جو اس پر کہ معاذ اللہ ہرگز حدیث کا مقابلہ نہیں۔ والحدیث محمود علی مدۃ الاستحقاق وعلیہ کل النصل المقید بخولین فی الکتاب اور حدیث قدامت استحقاق پر محمود ہو اور اسی پر وہ لقن قرآن جو دو سال سے مفید ہو محمود ہوگی۔ یعنی حدیث اور نیز آیت خولین کا طین دونوں سے مدت استحقاق کا بیان مقصود ہے یعنی دید و ہندہ جو رو سے لڑکا ہوا پھر زید نے ہندہ کو طلاق دی اور ہندہ کو دودھ پلانا ضرور ہوا تو ہندہ نے بچہ کو ڈھائی برس دودھ پلایا اور حکم ہے کہ مطلقہ ماں اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی مدت میں اسکا پاپ سے مان و نفقہ کی مستحق ہے تو حدیث و آیت میں بیان فرمایا کہ استحقاق صرف دو برس تک ہوگا چنانچہ باقی چھ مہینہ تک وہ کسی اجرت کی مستحق نہ ہوگی تو حاصل یہ نکلا کہ مدت رضاعت جس میں مطلقہ ماں کو نفقہ کا استحقاق ہوتا ہو وہ امام و صاحبین کے نزدیک بالاجماع فقط دو برس ہو اور وہ مدت رضاعت جسکے اندر دودھ پینے پلانے سے رضاعت کی تحریم ثبوت ہوتی ہو وہ امام کے نزدیک ڈھائی برس ہو اور صاحبین رحمہ کے نزدیک دو برس ہو اور معلوم ہو چکا کہ یہی مذہب مختار اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ کیونکر حالانکہ مقلد کو عمل بقول مجتہد لازم ہے اگرچہ دلیل ظاہر نہ ہو چنانچہ کسب المغنی میں صرح ہے جواب اسکا در المختار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب صاحبین خلاف ہوں تو مفتی مختار ہو کہ چاہے صاحبین کے قول پر اور چاہے امام کے قول پر فتویٰ دے اور اصح یہ ہے کہ قوت دلیل کا اعتبار نہ کافی الحادی۔ میں کہتا ہوں کہ اس پر خاتم علماء فترنگی محل مروجہ نے اعتراض کیا کہ دلیل کی قوت ایسی مفتی میں جو مجتہد ہو ورنہ مفتی مقلد تو مطلقاً امام کے قول پر فتویٰ دے جیسا کہ فتاویٰ ربلی وغیرہ میں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تحقیق حق یہ ہے کہ مقلد دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ محض عامی ہو جسکو تمیز کی قوت نہیں تو اسکے واسطے عمل اس قول پر جو مجتہد سے یاد رکھتا ہو یا معلوم کرے اور دوم وہ مقلد جسکو امتیاز کی قوت ہو تو وہ دلائل فریقین پر نظر کر کے قوی کو ضعیف سے انکار کرے اور ایسا شخص ہر زمانہ میں ضرور موجود ہوتا ہے اور اس سے عدول کرنا خرق الاجماع ہے چنانچہ یہ اوائل فتاویٰ الروا الجلیہ میں صرح ہے کہما یطهر من الدرر و الشیہ۔ واللہ اعلم بالصواب۔

م۔ مولیٰ کو جائز ہے کہ اپنی ام ولد کو دو برس سے پہلے بچہ کا دودھ چھوڑانے پر مجبور کرے بشرطیکہ بچہ کو سفر نہ ہو۔ جیسے مولیٰ کو روایہ کہ اسکو دودھ پلانے پر مجبور کرے اور شوہر کو زوجہ پر چھوڑانے یا پلانے کا جبر نہیں کیونکہ زوجہ کو حق تربیت ہے۔ الجواب ہر تہ۔ دیا نشہ ان پر بچہ کا دودھ پلانا واجب ہے۔ قال واذا مضت مدۃ الرضاع۔ فرمایا اور جب گور جاوے رضاعت کی مدت ف ڈھائی برس بقول امام اور دو برس بقول صاحبین اور بچہ اس سے بڑا ہو جاوے پھر کوئی عورت اسکو دودھ پلاوے سلم متعلق بالارضاع تحریم۔ تو رضاعت سے کوئی تحریم متعلق نہ ہوگی۔ ف۔ تو رضاعت کا حکم فقط اس مدت کے اندر ثابت ہوتا ہے۔ گما۔ لقولہ علیہ السلام لا یرضاع بعد الفصال۔ بدیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بعد فصال کے رضاع نہیں ہے۔ ف۔ یعنی مدت رضاع دو برس یا ڈھائی برس کے بعد حکم رضاع تحقق نہیں ہوتا اگرچہ بچہ کا دودھ چھوڑا یا نہ ہو اور یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوع و موقوف روایت طبرانی و عبد الرزاق ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہوا کہ آپ جب جاہلی تھیں کہ کسی مرد کو جس سے پردہ واجب ہے اپنے سامنے آنے کی اجازت دین تو اپنی بہن یا اسکی کسی لڑکی کو حکم فرماتیں کہ وہ اس مرد کو بلایا وضعت دودھ پلاوے پھر بوجہ رضاعت کے اجازت ہوتی تو یہ قول مخالف ہوا کیونکہ بعد مدت رضاعت کے بھی حکم رضاعت ثبوت کیا۔ ابن الامام رحمہ نے کہا کہ اسکا جواب یہ ہے کہ پہلے ایسا تھا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث و آثار کثیرہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے نسخ ہوا چنانچہ حدیث ابن عباس اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ گوری اور ترمذی نے حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ آنحضرت معلوم فرمایا کہ رضاعت میں سے حرام نہیں مگر وہی رضاعت جو آنحون کو کھولے اور طعام سے پہلے ہو۔ قال الترمذی حدیث صحیح۔ اور ابو داؤد نے حدیث ابن مسعود

سے مرفوع روایت کی کہ رضاعت میں سے وہی محرم ہو جو گوشت اگاوے اور بڑی برہمہ سے صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے بیان تشریف لائے اور میرے یہاں ایک مرد بیٹھا تھا آپ نے فرمایا کہ یہ کون ہے میں نے عرض کیا کہ میرا رضاعی بھائی ہے تو فرمایا کہ اسے عائشہ غور سے دیکھو کہ تمہارے بھائی رضاعی کون ہیں کیونکہ رضاعت تو جماعت سے ہوئی یعنی حالت صغر میں مدت رضاعت کے اندر ہوتی ہے اور سن البلوغ اور مدین بھی بن سعید انصاری نے ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا فتویٰ میں خلا کرنا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تصحیح کرنا اس طرح کہ رضاعت نہیں مگر وہی جو دو برس میں ہو۔ ورواہ فی الموطا۔ اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ رضاعت صغر کا موطا میں مردی ہے۔ م۔ ت۔ ولان الحرمۃ باعتبار النشو۔ اور اس دلیل سے بعد مدت کے رضاع محرم نہیں کہ حرمت باعتبار پیدائش کے ہوئی۔ یعنی مرضعہ کے دودھ سے بچہ کی ہڈی دگوشت اصلی پیدا ہوتا ہے۔ وذلک فی المدة اذ الکیسیر لا یقر لی بہ۔ اور یہ پیدائش صرف مدت کے اندر ہو سواستے کہ اس سے بڑا بچہ بذریعہ دودھ کے بڑھاؤ نہیں پاتا، م۔ ت۔ بلکہ بعد مدت کے اسکی بڑھاؤ دوسری غذا سے متعلق ہو جاتی ہے (مسئلہ)۔ ولا یعتبر لقطعا قبل المدة۔ مدت سے پہلے دودھ چھوڑا نہ سبب نہیں ہوئی۔ حتیٰ کہ بقول صاحبین دو برس اور بقول امام رحمہ اللہ ڈھائی برس سے پہلے اگر دودھ چھوڑا یا بچہ مدت نہ کو تمام ہونے سے پہلے کسی عورت نے اسکو دودھ پلایا تو ظاہر الروایہ میں رضاعت ثابت ہو جائیگی الا فی روایت۔ مگر ایک روایت میں ف۔ حکو حسن رہنے روایت کیا۔ عن ابی حنیفہ رحمہ۔ ابو حنیفہ رحمہ سے ف۔ کمال مدت کے نظام کے بعد رضاعت نہیں ثابت ہوگی۔ اذا استغنی عنہ ووجہہ انقطاع النشو بتغییر الغذاء۔ بشرطیکہ بچہ دودھ سے بے پروا ہو جاوے اور اسکی وجہ یہ کہ بڑھاؤ منقطع ہوگئی بوجہ غذا بدل جانے کے ف۔ یعنی پہلے دودھ سے بڑھاؤ رکھ کر عادت کی عادی جب اسطرح چھوڑا یا کہ بچہ کی عادت بالکل چھوٹ گئی اور دوسری غذا کی عادت ہوگئی تو پھر دودھ پلانے سے وہ پیدائش ہڈی گوشت کی نہ ہوگی تو رضاعت سے تحریم بھی نہ ہوگی۔ م۔ لیکن ظاہر الروایہ مختار و مذہب ہے الحیضہ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ایضا سید الدواقی ح۔ د۔ و۔ اہل یلیخ الارضاع بعد المدة۔ اور رہا یہ مسئلہ کہ کیا مدت رضاعت گزرنے کے بعد دودھ پلانا جائز ہے ف۔ یا نہیں۔ قد قیل لا یباح لان اباحتہ ضروریہ لکونہ جزو الاممی۔ جواب دیا گیا ہے کہ نہیں بباح ہے کیونکہ اسکا بباح ہونا بعد ضرورت ہے کیونکہ دودھ تو آدمی کا جزو ہے ف۔ اور آدمی کے کسی جزو کو کھانا صرف ضرورت پرورش میں بباح ہے اور بعد مدت رضاعت کے کچھ ضرورت نہیں تو بباح بھی نہیں ہے۔ م۔ اور یہی صحیح ہے شرح الوہابیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ فعلیہذا اگر بچہ بعد مدت کے ایسی حالت میں ہو کہ دودھ چھوڑنے سے خوف ہلاک ہے تو قدر ضرورت جائز ہوگا۔ رہا عورت کے دودھ سے آنکھ وغیرہ کے دوا کرنے میں شائع کے وقوع میں بعض کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک نافع ہونا معلوم ہو تو جائز ہے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ غلبہ ظن سے نفع کا اعتبار ہوگا کیونکہ حقیقۃً نافع ہونا سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ دودھ جب تک دودھ تو انسان سے پیدا ہوتا ہے رہا یہ کہ اسکا جزو ہے ضروریاً محل نظر ہے کیونکہ وہ خارج ہونے کے واسطے ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر دودھ بھرا رہے تو خوف امراض ہے پس مثل یسین ویشاب ہو گیا علاوہ برین یہ دودھ بعد حرمت کے بچہ پر قدر ضرورت بباح نہیں ہوا بلکہ ظہری پیدائش میں بچہ کے لیے اباحت ظاہر ہو تو پھر منع کے واسطے کوئی دلیل قوی چاہی ہے اور شاید اسی جہت سے امام مصنف نے قد قیل کے لفظ سے جواب دیا یا فافہم۔ م۔ قال ویکرم من الرضاع ما یحرم من النسب۔ قدوری نے لکھا اور رضاعت سے وہ حرام ہو جاتا ہے جو نسب سے حرام ہوتا ہے ف۔ یہ طریقہ بیان کا قوت رضاعت کے واسطے تو نادہ یہ ہوگا کہ جہاں جہاں رضاعت موخر ہوتی ہے اور حرام کرتی ہے وہ دائمی حرمت مثل شرب خمر کی ہوتی ہے۔ للحدیث الذی روینا۔ دلیل اس حدیث کے جو ہے اور روایت کی ف۔ یعنی شروع کتاب الرضاع میں۔ پھر رضاعت سے مانند نسب کے تحریم ہوتی ہے۔ الامام اختہ من الرضاع فانیہ یوزان یتزوجہا۔ سوائے رضاعی بہن کی بہن کے کہ اس عورت سے تزوج جائز ہے ف۔ بشرط تعلق عبارت کے یہی وجہ کو شامل ہے اول یہ کہ زمینی نہیں ہیں اور بہن کی رضاعی بہن ہے



جنے زید کو دودھ نہیں پلایا تو زید اس سے نکاح کرے۔ دوم یہ کہ زید کی رضاعی بہن جو اور بہن کی بیٹی ان جس سے زید نکاح کر سکتا ہو مثلاً  
مرضعہ مان دوسری ہو۔ سوم یہ کہ زید وہ ہندہ نے عمرہ کا دودھ پیا اور فقط ہندہ نے حسینہ کا بھی دودھ پیا تو زید کو حسینہ سے نکاح حلال ہے  
تبع۔ یون ہی رضاعی بھائی کی بیٹی مان سے جبکہ وہی مرضعہ نہو حلال ہے۔ ت۔ ولایا جو زنان تیز و جاح اختہ من النسب۔ اور  
یہ نہیں جائز کہ نسب سے اپنی بہن کی مان سے نکاح کرے۔ کیونکہ بیٹی بہن یا تو سگی ہوگی یا فقط مان کی طرف سے یا فقط باپ کی  
طرف سے تو کسی بہن کی مان سے نہیں جائز۔ لایا نکاحوں امر۔ کیونکہ بہن کی مان عود اسکی مان ہوگی۔ اگر بہن سگی یا مان کی  
طرف سے ہو۔ او موطورہ ایہ۔ یا باپ کی مدلولہ ہوگی۔ جبکہ بہن صرف باپ کی طرف سے ہو۔ اور باپ کی جو دہ بھی بیٹے پر مطلقاً  
حرام ہے اگرچہ صہریت سے ہو۔ بخلاف الرضاع۔ برضات رضاعت کے۔ کیونکہ زید وہ ہندہ دونوں اجنبی ہیں بھرد دونوں  
نے جب عمرہ کا دودھ پیا تو یہ دونوں کی مان ہوگئی اور ہندہ کی بیٹی مان سے زید کو کچھ جرئت نہیں ہے تو وہ زید پر حلال رہی۔ و علی ہذا  
القیاس۔ ویجو ززوج اخت ابنہ (بل ولدہ) من الرضاع ولایا جو زولک من النسب۔ اور جائز ہے نکاح کر لینا  
رضاعت سے اپنے بھائی کی بہن (بلکہ اپنے فرزند کی بہن) سے اور یہ بات نسب سے نہیں جائز ہے۔ لایا لما وطی امہا حرمت علیہ ولم  
یوجد ہذا المعنی فی الرضاع۔ کیونکہ جب مرد نے اپنے بھائی کی بہن کی بیٹی مان سے وطی کی تو بھائی کی بہن اہر حرام ہوگئی اور یہ بات رضاعت  
میں نہیں پائی جاتی ہے۔ مثلاً سابق بیان کئی صورتیں ہیں اول صورت یہ کہ زید کا بیٹا بکر جسے عمرہ کے ساتھ ہندہ کا دودھ پیا حالانکہ  
ہندہ کچھ زید کی جو دہ نہیں ہے بلکہ خالد کی جو دہ ہے تو بکر عمرہ دونوں ہندہ و خالد کے بیٹا بیٹی ہیں جبکہ دودھ خالد کی وطی سے ہو۔ زید کو  
جائز ہے عمرہ سے نکاح کرے کیونکہ وہ زید کی بیٹی یا رضاعی دختر نہیں ہے۔ دوم یہ کہ مثال مذکور میں خالد کا رضاعی بیٹا بکر ہے اور بکر کی بیٹی  
بہن حسینہ ہے جو ہندہ کے پیٹ سے نہیں تو خالد کو حسینہ سے تزویج جائز ہے۔ سوم مثال دوم میں بکر نے کریمہ کے ساتھ کلثوم سے عورت کا  
جو خالد کی وطی سے دودھ نہیں رکھتی ہے دودھ پیا حالانکہ بکر نے خالد کی جو دہ ہندہ کا بھی دودھ پیا ہے تو خالد کو کریمہ سے تزویج جائز ہے۔  
الحاصل رضاعت میں حرام کرنے والے وہ کوئی معنی جو نسب میں محرم ہوں جب نہ پائے جاوین تو علت ہو جائیگی جیسا کہ امام مصنف نے  
حدوّن دلیلون سے افادہ فرمایا تو مستفاد ہوا کہ صورتیں کچھ انہیں مذکورات میں مختصر نہیں بلکہ چند صورتیں دیگر ہیں جو نسب سے نہیں جائز  
اور رضاعت میں جائز ہیں۔ اول یہ کہ تیری بولی یا پوتا کو کسی اجنبی نے دودھ پلایا تو اس سے نکاح کرے کیونکہ وہ تیری دختر یا بھائی کی جو دہ  
نہیں ہوئی۔ دوم تیرے فرزند یعنی بیٹا یا بیٹی کو کسی اجنبی نے دودھ پلایا جسکے ان موجود ہے تو اسکی مان سے نکاح کرے کیونکہ وہ تیری سار  
نہیں ہے۔ سوم رضاعت سے چچا کی مان اور چچا کی رضاعت سے ماموں کی مان اور خجسم رضاعی فرزند کی بھوپھی کیونکہ وہ تیری بہن  
رضاعی نہ ہوئی حالانکہ نسب میں تیری بہن ہوئی۔ اسی طرح عورت کی طرف سے کہ عورت کو اپنے رضاعی فرزند کے بھائی سے اور رضاعی بھائی  
کے باپ سے اور رضاعی حنفیہ کے بھائی اور رضاعی فرزند کے جد سے اور ماموں سے تزویج جائز ہے حالانکہ نسب میں کوئی جائز نہیں ہے اور یہ  
سب دو شعر میں جمع ہیں۔ یفارق النسب الرضاع فی صورہ کام نافلہ وجدة الولد + دام اخت واخت ابن دام + دام خال و عمۃ ابن عمۃ + اور دفع ہو کہ رضاعی چچا سے یہ مراد کہ جسے باپ کے ساتھ دودھ پیا پس اسکا رضاعی بھائی اور تیرا رضاعی  
چچا ہوا اور یون ہی رضاعی ماموں سے یہ مراد کہ اسے تیری مان کے ساتھ دودھ پیا اور ہر ایک اس رضاعی چچا یا ماموں کی بیٹی مان یا  
دوسری رضاعی مان کو یا رضاعی دادا کی مدلولہ جو دہ ہے۔ بھر دفع ہو کہ جو نسب سے حرام نہیں وہ رضاعت سے بھی حرام نہیں ہے اور جو  
نسب سے حرام وہ رضاعت سے بھی حرام مگر مذکورہ بالا صورتیں مستثبات ہیں یعنی نسب سے حرام مگر رضاعت سے نہیں حرام ہیں لیکن  
ایک گروہ نے زعم کیا کہ یہ حقیقی استثناء عقلی ہے اور محققین کے نزدیک یہ واقعی استثناء یا تخصیص کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ حدیث میں رضاعت  
کا حوالہ نسب پر کیا گیا اور نسب میں تحریم متعلق امہات و بنات و اخوات و خالات و عمات و بنات اللہ و بنات الاخت ہیں یعنی امیں  
و بیٹیاں و بنیں و خالات و بھائی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں ہیں پس رضاعت جہاں انہیں سے کوئی پالی گئی یعنی رضاعت



نے ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ لڑکی اس بکری کی بیٹی ہو گئی لہذا بکری کے بیٹوں کو اس سے نکل کر ناجائز ہو اور لڑکا ہو تو بکری کی لڑکیوں سے تزویج کر سکتا ہے۔ یہ اس وقت تک کہ بکری سے جنی نہ ہو اور اگر بکری سے جنی تو یہ دودھ بکری کا ہو گیا۔ مٹ۔ و فی احد قولے الشافعی لین الفعل لا یحرم۔ اور شافعی کے دو قول میں سے ایک میں ہے کہ مرد کا دودھ نہیں محرم ہوتا۔ یہ بعض علماء کا قول تھا اور اسی کو امام شافعی کے ذریعہ عبد الرحمن نے اختیار کیا اور اسکو شافعی رحمہ سے روایت کیا۔ میں کہتا ہوں کہ شاید امام شافعی نے حقیقت اس دودھ کو بیان کیا جو مرد کی چھاتی سے نکلے کہ وہ بالاجماع محرم نہیں ہے کیونکہ مرد کے دلی سے جو دودھ عورت کے ہوا وہ امام حنفیہ و مالک و احمد کے قول میں مرد کے واسطے حرمت رضاعت ثابت کرتا ہے اور یہی کتب شافعیہ میں مذکور ہے اور یہی عامہ اصحاب شافعی کا قول ہے سوائے ذرا سے کی روایت کے۔ لان الحرمة لشبهة البعوضة واللبن بعضهما لا بعض۔ اور اسکی وجہ یہ سمجھی کہ حرام ہونا تو جزو ہو جانے کی مشابہت پر ہے (جو دودھ سے ہوتی ہے) اور دودھ تو عورت کا جزو ہے مرد کا جزو نہیں ہے۔ (تو اسے محرم نہ ہوگی) اور جواب یہ کہ تعلیل مذکور غلط ہے۔ ولنا ما ردینا۔ اور ہماری محبت وہ جو ہم روایت کر چکے ہیں کہ محرم من الرضاع ما یحرم من لبن۔ والحرمة بالنسب من الجانین فکذا بالرضاع۔ اور نسب میں حرام ہونا دونوں جانب سے ہوتا ہے تو اسی طرح نسب میں جانبین سے حرمت ہوگی۔ یعنی نسب میں ان واسکا شوہر باپ دونوں حرام ہوتے ہیں یوں ہی مرضعہ ان وجس مرد سے اسکا دودھ مرد کا باپ ہوگا اور اس میں صریح نص ہے یعنی۔ قوله علیہ السلام لعائشہ رض لیلیج علیک اقلع فانه حکم من الرضاع حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا تھا کہ اقلع تیرے سانسے آیا کرے کہ وہ تیرا رضاعی چچا ہے۔ ف چنانچہ خود حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہی کہتے ہیں کہ بعد حکم حجاب کے اقلع رضی اللہ عنہ میرے یہاں آیا تو میں نے اس سے پردہ کیا۔ اسنے فرمایا کہ تو مجھے پردہ کرتی ہو حالانکہ میں تیرا چچا ہوں۔ میں نے کہا کہ یہ کہاں سے تو فرمایا کہ میرے بھائی کی بی بی نے تجھے دودھ پلایا تو میں نے کہا کہ مجھے تو عورت نے دودھ پلایا ہے مرد نے نہیں پلایا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو میں نے آپ سے حال بیان کیا آپ نے فرمایا کہ وہ تیرا چچا ہے تیرے یہاں آویگا۔ یعنی بغیر پردہ کے تو اسے سانسے ہو سکتی ہے رواہ النعمان الصحاح استہ۔ اور ظاہر ہے کہ مرضعہ کا شوہر ضرور باپ ہوا۔ ولانہ سبب للنزول اللبن منہا فیضاۃ الیہ فی موضع الحرمة احتیاطاً۔ اور اس قیاس سے کہ مرد اس مرضعہ سے دودھ اترنے کا سبب ہے تو احتیاطاً مقام حرمت میں دودھ اسی مرد کی طرف سے منسوب ہوگا۔ اسی جہت سے مسئلہ میں کہا کہ مرد کا دودھ محرم ہے۔ پھر بخلاف فائدہ حدیث کے یہ کہ مرد کی چھاتی سے اگرچہ دودھ اترے تو اس سے تخم متعلق نہ ہوگی اور اسی پر اجماع ہے۔ لکن شافعی رحمہ نے کہا کہ اگر اسنے کسی لڑکی کو پلایا تو اس لڑکی سے نکل کر مرد ہے۔ مع۔ یہ واضح ہو کہ یہ دلی حلال میں ہے خواہ مرد کی زوجہ منکوحہ یا باندی منکوحہ کے (کی سخت سے جبکہ دودھ پلایا ہو۔ اور اگر مرد اس سے نہیں جنی کر دودھ اترے کسی بچہ کو پلایا تو رضاعت صرف عورت کی طرف سے ہے پس رضیعہ کو اس مرد کی اولاد جو کسی دوسری عورت سے ہو چکا ہے۔ (الفاضل) اور اگر مرد نے کسی عورت سے شہوہ میں دلی کی کاسکوٹ لیا اور جبکہ کسی بچہ کو دودھ پلایا تو مرد دلی سے بھی رضاعت نہایت ہوگی اور اسکے بچے جو تھے بچہ کا نسب اس سے ثابت ہے (الغیرات) دس۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے زنا کیا ہے کہ منہ بہ حالہ ہو کر جنی تو یہ بچہ ازراہ نطفہ کے اس حوائی کا جزو ہے حتیٰ کہ زانی یا انکی اولاد کا نکل اس بچہ سے روا نہیں ہے لیکن شرعاً اسکا نسب ثابت نہیں حتیٰ کہ وہ زانی کی سیراٹ وغیرہ نہیں پاورگا اور زانی پر اسکا نفقہ وغیرہ نہیں ہے۔ پھر اگر حزیہ نے یہ دودھ جو زانی سے اترے کسی بچہ کو پلایا تو لڑکی کو پلایا تو کچھ خلاف نہیں کہ وہ بچہ اس مرضعہ حزیہ کا رضاعی بچہ ہو گیا۔ مرد زانی مرد کا رضاعی بچہ ہوگا یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت جن میں امام حنفیہ خان ہیں لکھا کہ اس رضیعہ سے زانی یا اسکے کسی باپ دادا یا کسی بیٹے پوتے کو تزویج نہیں جائز ہے۔ م۔ اور حنفیہ میں بجماعت انجاس ناطفی مذکور ہے کہ شیخ ابو عبد اللہ الجرجانی رحمہ نے بھی یہی کہتے تھے۔ مٹ۔ فعلی ہذا زنا سے جو دودھ ہو وہ بمنزلہ دلی حلال کے دودھ کے ہے یہی عیال میں جرم کیا کافی النہ۔ اور وہ جرم ہے

قول کی یہ کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہوئی ہو وہ بالاتفاق زانی وائسکے آباء و اولاد پر بوجہ جزاء اور بعض ہونے کے حرام ہو تو جو لڑکی زنا کے دودھ سے مرضعہ ہوئی وہ بھی زانی و آباء و اولاد پر حرام ہو۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ مرد کی دختر جو زنا سے پیدا ہوئی وہ اسکی بیٹیوں میں داخل ہو کیونکہ نفقہ کی راہ سے وہ بیٹی ہو تو صحیح نفقہ میں شامل ہو۔ مگر اور مزنیہ نے جب ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ لڑکی رضیعہ اسکے بیٹے کی کی بہن رضاعی بلا خلاف ہو تو جب نسبی لڑکی زانی پر حرام تو رضاعی بھی حرام ہو کیونکہ جو نسب سے حرام وہ رضاعت سے حرام ہو۔ اور شامی میں ہے کہ بغیر المعراج والخاصیۃ یہی قول مستند ہے۔ دوسری جماعت فقہاء کا یہ قول ہے کہ زنا کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ زانی پر حرام نہیں ہے چنانچہ فتح القدیر میں بعد نقل قول اول کے لکھا کہ شیخ ویری نے ذکر فرمایا کہ حضرت عثمان فقط مزنیہ مرضعہ کی جانب ثابت ہوگی یعنی مزنیہ واسکے باپ دادا و مزنیہ کی اولاد پر یہ رضیعہ حرام ہوگی اور زانی سے متعلق ہوگی جب تک کہ نسب ثبوت نہ ہو اور جب ثبوت ہو تو اب تحرم باپ سے بھی ثبوت ہو جائیگی اور ایسا ہی شیخ اسپجانی رحم و صاحب نیاب نے ذکر کیا ہے اور یہی اوجہ ہے مگر مگر۔ اسی پر بحر الرائق و شامی وغیرہ نے اعتماد کیا۔ اور تائید میں شیخ ابن الہمام کا قول در باب تقدیر الارکان کے منسج المعیہ سے نقل کیا کہ دلیل سے عدول نہ کرنا چاہیے جبکہ روایت بھی اسکے موافق ہو۔ یعنی روایت منسج ویری رحم و شرح الطحاوی وغیرہ میں موجود کہ وہ زانی پر حرام نہیں اور یہی نظر دلیل اوجہ ہے تو اسی پر اعتماد کیا جائیگا چنانچہ فتح القدیر میں لکھا کہ حلال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دختر زانی کی حرمت تو زانی کے جزو ہونے سے ہے کیونکہ وہ زانی کی منی سے مخلوق ہوئی ہے اور ربہ دودھ تو اسکا جزو نہیں ہے کیونکہ وہ تو خدا سے جو منجھ سے داخل ہو پیدا ہوتا ہے نہ منی سے جو حقہ کی طرح اسفل سے داخل ہو۔ مگر لیکن اس پر وارد ہوتا ہے کہ منکوحہ کے دودھ سے رضیعہ میں بھی یہی بات موجود ہے حالانکہ وہ مرضعہ کے شوہر پر حرام ہے لہذا خلاصہ میں ہے کہ جس عورت نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ مثل اسکے نسبی بیٹی کے رضاعی بیٹی ہوئی حتیٰ کہ بعد اسکے اگر کسی مرد نے اس مرضعہ سے وطی بطور زنا کر لی تو یہ رضیعہ اس مرد پر مثل نسبی بیٹی کے حرام ہو جائیگی اگرچہ دودھ اس زانی کے وطی سے نہ ہو شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ منکوحہ کی رضیعہ کو نفقہ نے ثبوت نسب حرام کیا ہے اور یہ جو خلاصہ میں لکھا وہ مشہورات کتب کی مخالفت ہے جن میں صرح ہے کہ مرضعہ کا دودھ اگر پہلے شوہر سے ہوا اور دوسرے شوہر سے نہ تو رضعت سے رضیعہ پہلے شوہر کی بیٹی ہوگی مگر دوسرے کی رضیعہ ہے۔ مگر۔ اور یہ جو شامی نے لکھا کہ شوہر کے سولے دوسرے کے دودھ سے زواج نے پلایا تو شوہر پر حرام نہیں ہوتی ہے۔ یعنی یہ ہیں کہ وہ رضاعت سے حرام نہیں ہوتی اگرچہ رضیعہ ہونے کی وجہ سے حرام ہو۔ اور مدار اس استدلال کا ثبوت نسب پر ہے اور حضرات میں لکھا کہ وطی ذرا ہر وہ بچہ جسکا نسب وطی کرنے والے سے ثبوت ہوا تو رضاعت بھی اس مرد سے ثابت ہوگی اور جہان کبیر وطی کنندہ سے بچہ کا نسب ثبوت نہ ہو تو وہ ان رضاعت فقط بیان سے ثابت ہوگی۔ م۔ حاصل استدلال یہ ہوا کہ رضاعت کی تحريم موافق حدیث کے نسب کی تحريم پر ہے اور جب زانی سے مزنیہ کے بچہ کا نسب ثابت نہیں تو مزنیہ کی رضیعہ کا حکم تحريم بھی ثابت نہیں ہے۔ اور جماعت اول کا خلاصہ مذکور ہے کہ جب زانی کی دنا سے جو لڑکی مزنیہ سے پیدا ہوئی وہ دنا میں بالاجماع لانی کی دختر کے مانند ہو حتیٰ کہ وہ اس سے نکاح نہیں کر سکتا تو زانی کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ مرضعہ مزنیہ کی لڑکی نسبی کی رضاعی بہن ہے تو وہ بھی زانی پر مثل نسب کے حرام ہوگی اور حدیث اسکو اسوجہ سے شامل ہے کہ جیسے دنا سے پیدا ہوئی لڑکی نسبی دختر زانی ہے تو اس لڑکی کی رضاعی بہن بھی مثل نسبی کے زانی کی دختر ہے اسواسلئے کہ رضاعت مثل نسب کے ہے اور خلاصہ جواب اسکا یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہ اگرچہ زانی کے نفقہ سے ہے مگر زانی سے اسکا نسب شرعاً ثبوت نہ تو جب اسی کا نسب معدوم ہو تو رضاعت کا مدار ہی نہ رہا کیونکہ رضاعت تو نسب پر ہے لیکن زانی پر وہ لڑکی جو اسکے دنا سے پیدا ہوئی ہے جو حرام قرار دی ہے کچھ اسوجہ سے نہیں کہ زانی سے اسکا نسب ثابت ہو بلکہ اسوجہ سے کہ درحقیقت وہ اسکے نفقہ سے مخلوق ہے بخلاف رضیعہ کے کہ رضیعہ زانی کا نفقہ نہیں ہے اور دودھ اسکی منی داخل کرنے سے نہیں ہوتا بلکہ غنا سے ہوتا ہے۔ اور حلال وطی کا دودھ بھی اگرچہ منی سے نہیں مگر شیخ نے ثبوت نسب پر شوہر سے اگر ارضاعت ثابت کی۔ اسی نکتہ کی وجہ سے یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ اگر دیہے ہندو سے دنا



اور لڑکی پیدا ہوئی اور وہ زید پر حرام ہو اور اس کے حرام ہونے سے زید کے باپ دلعلم اور زید کے بیٹے پوتے پر بھی حرام ہو تو کیا دید کے اصول فروع کے سواے زید کے چچا و بھائی وغیرہ پر حرام ہو یا نہیں پس جواب یہ کہ زانی کے چچا و دامون پر حرام نہیں ہو جیسا کہ زلیخا نے فرمایا میں مصرح ہو اور آئین کسی کا خلاف نہیں ہو اور جب خود زانی کے نطفہ کی لڑکی جو مزنیہ سے ہوئی وہ زانی کے چچا و دامون و بھائی پر حرام نہ ہوئی تو اس حرامی لڑکی کی رضاعی بہن جسکو مزنیہ نے دودھ پلایا ہو وہ بھی زانی کے چچا و دامون و بھائی پر بلا خلاف حرام نہیں کما فی رد المحتار۔ چنانچہ لکھا کہ اصول و فروع حرام ہونے کی قید سے نکل کر سوائے اصول و فروع کے دیگر وحشی مثل بھائی و چچا کے زانی لڑکی و زانی رضیعہ پر بالاتفاق حرام نہیں ہیں۔ اور یہی ہنر الفائق وغیرہ میں مصرح ہو کہ سوائے اصول و فروع کے باقیوں پر بالاتفاق حرام نہیں ہو۔ اور فتح القدیر میں تجنیس سے نقل کیا اور کہا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی ہو اسکا نسب زانی سے ثبوت نہیں ہوتا کہ اسکے حق میں قرابت نسبی کا حکم ظاہر ہو تا یعنی چچا و دامون وغیرہ سب کے حق میں مستعدی ہو تا لہذا وہ ان سب پر حلال رہی اور زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام ہونا اسوجہ سے کہ جزو اور بعض ہونے کا اعتبار موجود ہو اور یہ جزو ہونا اس حرامی لڑکی کا زانی کے چچا وغیرہ میں موجود نہیں ہو اور جب معلوم ہوا کہ حرامی لڑکی خود زانی کے چچا و دامون وغیرہ پر حرام نہیں تو حرام کے دودھ سے رضیعہ بھی زانی کے چچا و دامون وغیرہ پر حرام نہیں ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ جماعت اول یہ کہہ سکتی ہیں کہ جیسے بغیر ثبوت نسب کے زنا کی جنی ہوئی لڑکی کہ زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام کیا گیا اسی طرح اس لڑکی رضاعی بہن کو بھی زانی کے اصول و فروع پر حرام کہو کیونکہ نسب و رضاعت واحد ہیں۔ جواب اسکا معلوم ہو چکا کہ دونوں میں فرق یہ کہ حرامی لڑکی تو زانی کا جزو ہے نہ رضیعہ۔ اور حلال دودھ کی رضیعہ میں دودھ کی رضیعہ میں یہ فرق کہ حلال دودھ کا نسب مثبت ہو نہ حرام دودھ کا۔ لیکن مخفی نہیں کہ مثبت ہو یا حلال دودھ میں اسوجہ سے نہیں کہ مرد کا دودھ اسکی منی سے پیدا ہو بلکہ اسکی دہلی سے پیدا ہو چنانچہ ہا یہ میں کہا کہ دہلی ہونا سبب دودھ آخر نے کا ہو لہذا مرد کی طرف یہ دودھ منسوب ہوا۔ اور یہ وجہ زانی کے دہلی میں بھی موجود ہو اور جیسے اسکے نطفہ کا حکم قرابت ظاہر ہوا اسی طرح اسکے دودھ کا حکم رضاعت ظاہر ہوا لیکن زانی کا نطفہ خود اسکے حق میں اور اسکے اصول و فروع کے حق میں معتبر ہو تو زانی کا دودھ بھی اسکے اصول و فروع کے معتبر ہوگا۔ کیونکہ محققین کے نزدیک نسب و رضاعت میں فرق نہیں اور جو صورتیں رضاعت میں مستثنیٰ ہیں وہ بوجہ نسب کے نہیں ہیں جیسا کہ فتح القدیر سے سابق میں نقل ہو چکا اور یہی وجہ ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ پس محصول کلام یہ ہوا کہ اگرچہ اپنے ایک عورت سے زنا کر کے حاملہ کیا پھر مزنیہ کی لڑکی پیدا ہوئی تو یہ لڑکی بلا خلاف زید و اسکے اصول و فروع پر حرام ہو اور اگر مزنیہ نے یہ دودھ کسی صغیرہ کو پلایا حتیٰ کہ وہ اس لڑکی کی رضاعی بہن اور مزنیہ کی رضاعی دختر ہوئی تو یہ رضیعہ بلا خلاف زید کے چچا و دامون پر حرام نہیں کما فی البحر والنہر اور شامی رح نے کہا یعنی سوائے اصول و فروع کے باقیوں پر مثل چچا و بھائی کے بالاتفاق جائز ہو اور رہا یہ کہ رضیعہ مذکورہ خود زانی پر اس کے اصول یعنی باپ دادا وغیرہ اور اسکے فروع یعنی بیٹا پوتا پردادا وغیرہ پر حرام ہو یا نہیں تو آئین اختلاف ہو ایک جماعت ائمہ فقہاء کے نزدیک حرام ہو جن میں سے شیخ امام ابو عبد اللہ البحرانی و امام قاضی خان و صاحب المحیط و صاحب الخلاصہ و صاحب خزائن الفتاویٰ و امام ظہیر الدین المرغینانی رحم و بزاز و صاحب خزائن المفتیین ہیں اور یہ حکم غایہ و مجمع الاہل و برجندی وغیرہ میں مصرح مذکور ہو اور دوسری جماعت کے نزدیک زانی وغیرہ پر حرام نہیں اور یہی سبب جانی و نیاسیح میں مذکور ہے اور اسی کو فتح القدیر میں بطور یاد دہ موج قرار دیا اور بحر الرائق وغیرہ نے مستند سمجھا اور مترجم نے دلیل قوت کو مستند سمجھا اور پر ذکر کیا فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اور چونکہ یہ مسئلہ مجملہ مشکلات کے ہے لہذا اختلاف و استدلال مقام پر طول کلام کیا و اللہ تعالیٰ ہو الموفق للسداد و علیہ التوکل دیہ الامام

۴۔ و بحوزہ ان فی فروع الرجل باخت احیہ من الرضاع۔ اور مرد کو جائز ہے کہ رضاعت کی جانب سے اپنے بھائی کی بہن سے نکاح کرے۔ و ہن ہی رضاعت کی بہن کی بہن سے جائز ہے مثلاً دیدنے بکر کی ماں کا دودھ پیا تو بکر کو جائز ہے کہ زید کی بیٹی بہن سے

جائز ہے کرے۔ الفایہ۔ لہذا بحوزہ ان فی فروع باخت احیہ من الرضاع۔ کہ نہ نسب سے بھائی کی بہن سے تزویج جائز ہے۔ و اللہ اعلم بالصواب

مثل الاغ من الالب - اور اسکی صورت اسطرح کہ باب کی طرف سے بھائی ہر ف یعنی زیر کے دو بیٹے ہر ایک کی ماں علیحدہ ہر تو  
دو وزن عطا کی بھائی ہوئے - اذاکانت لہ اخت من ائمہ - جبکہ بھائی کے ایک بہن از جانب مادر ہو ف یعنی ایک کی ماں نے  
شلا کسی دوسرے خاوند سے نکاح کیا اور اس سے لڑکی موجود ہوئی تو یہ ایک بھائی کی اپنی ماں کی طرف سے بہن ہر لیکن دوسرے  
بھائی کے حق میں اجنبیہ عورت ہو - جائز لاخیم من ابیہ ان تیزو جہا - تو اسکے باب والے بھائی کو جائز ہو کہ اسکی ماں والی بہن  
سے نکاح کرے ف - اور اسی قیاس پر رضاعی بہن کی بہن اور بی بی بہن کی بہن کو سمجھو - مع - وکل صبیہین اور ہر دو طفلک  
ف یعنی ایک لڑکا د ایک لڑکی جو باہم اجنبی تھے - ف - اجتماع علی شری امرأۃ واحدة - دو وزن ایک عورت کی چھاتی  
پر مجتمع ہوئے ف یعنی دو وزن نے ایک عورت کا دودھ پیا خواہ ایک ہی زمانہ میں یا نہ خواہ دودھ ایک ہی شوہر سے ہو یا  
دو سے - غرضکہ کسی طرح ہو - لم یجز لاحد ہما ان تیزوج بالاخری - تو ان دو وزن میں ایک دوسرے کے ساتھ نکاح کرنا رو نہیں ہو  
و ہذا ہوا لاصل لان اھما واحدة فمماخ واخت - اور یہی باب حرمت میں اصل ہر کیونکہ دو وزن کی مرضعہ ماں ایک عورت  
ہر تو یہ دو وزن بھائی بہن ہیں - ولا تیزوج المرصعۃ احد اسن ولدا لتي ارضعت - اور نکاح میں نہیں لاوے رضیعہ  
لڑکی کوئی لڑکا اس عورت کی اولاد سے جسے اس رضیعہ کو دودھ پلایا ہو ف - اور برعکس بھی حتی کہ مرضعہ کا کوئی لڑکا اپنی ماں  
کی رضیعہ کو نکاح میں نہ لاوے - لانه اخو ہا - کیونکہ یہ لڑکا اس رضیعہ کا بھائی ہو - ولا ولد ولد ہا - نہ اسکی اولاد کی اولاد کو  
ف یعنی مرضعہ کی اولاد کی اولاد میں سے بھی کوئی لڑکا تیزوج کرے - لانه ولدا خیمہا - کیونکہ یہ اسکے بھائی کا لڑکا ہو - ف  
چاہے کتنے ہی بچے درجہ کا ہو جبکہ قربت رحم متصل ہو - ولا تیزوج الصبی المرصع اخت زوج المرصعۃ - اور نہیں نکاح میں  
لاوے رضیعہ لڑکا اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن کو - لانه اعمتہ من الرضاع - کیونکہ وہ اسکی رضاعی بھو بھی ہو ف - پھر یہ  
سب خالص دودھ کے متناول میں ہو اور اگر مدت رضاعت میں مخلوط دودھ تناول کیا یا نہ طور کہ مرضعہ کی چھاتی سے دودھ جھڑکا  
خلط ہوا تو زیادہ دودھ کے مانند بتلی چیز سے مانند پانی وغیرہ کے خلط ہوگا یا طعام سے یا دوسری عورت یا جانور کے دودھ سے -  
فرما - واذا اخلط اللبن - اور اگر دودھ جو تنہا محرم رضاع تھا خلط ہوا ف - یا مخلوط کیا یا لمار یا پانی کے ساتھ ف یا دوسرے اعضاء کے  
ساتھ - واللبن ہوا الغالب - اور حالت یہ کہ دودھ غالب ہو ف - ظاہر امر ادیکہ اجزاء کی راہ سے دودھ بہ نسبت پانی کے بڑھتی ہو لیکن سراج  
میں کہا کہ غلبہ کے یہی کہ مزہ و رنگ و بو یا کوئی ایک چیز زمین سے پانی جاوے اور کہا گیا کہ ابو یوسف کے نزدیک رنگ و مزہ بدلنا اور امام محمد  
کے نزدیک دودھ ہونے سے خارج ہو جانا - ہا بجلد اسکو کسی بھیجے یا - تعلق بہ التحريم - تو رضاعت کی تحریم متعلق ہوگی ف - جسے غیر مخلوط میں  
وان غلب لمارم تعلق بہ التحريم - اور اگر پانی غالب ہو تو تحریم متعلق ہوگی ف یعنی رضاعت کے احکام متعلق ہونگے اگرچہ بغیر ضرورت ہکا  
پنہا حرام ہو - خلافا لثخصی ہو لبقول انہ موجود فی حقیقۃ برخلط قول رضاعی ح کہ وہ فرماتے ہیں کہ عورت کا دودھ اس باقی میں درحقیقت  
موجود ہو ف - اگرچہ پانی غالب ہو پس اگر بچے میں اس قدر لگا جو باغ رضاعت تک پہنچے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگئی -  
و نحن نقول المغلوب غیر موجود حکما - اور ہم کہتے ہیں کہ جو دودھ مغلوب ہو وہ ازہاد حکم کے موجود نہیں ہو ف - اگرچہ حقیقت  
میں موجود ہو - حتی لا یطہر بمقابلۃ الغالب - حتی کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا ف - بلکہ غالب کا حکم رہتا ہوگا  
مغلوب کا حکم نہیں رہتا - کما فی انہین - جیسے قسم میں ہو ف - مثلاً قسم کھائی کہ اس بکری کا دودھ نہیں پوچھا پھر کسی نے اسکے  
دودھ میں اس سے زیادہ پانی خلط کر دیا اسکو حالت پی گیا تو بالاتفاق حانت نہیں ہوتا تو معلوم ہو گیا کہ حکم مغلوب مثل معدوم کے  
ہو - وان اخلط بالطعام - اور اگر دودھ طعام کے ساتھ مخلوط ہو گیا - لم تعلق بہ التحريم - تو اس مخلوط کے کھانے سے تحریم  
رضاعت متعلق نہوگی - وان کان اللبن غالباً عند ابی حنیفۃ - اگرچہ طعام میں دودھ غالب ہو یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک  
ہو - وقال اذا کان اللبن غالباً تعلق بہ التحريم - اور صاحبین نے کہا کہ اگر دودھ غالب ہو تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہو جائیگی

فتال قولہا فیما اذا لم تمسہ النار۔ مصنف رحمہ تعالیٰ فرمایا کہ صاحبین کا یہ اختلافی قول اس صورت میں ہے کہ طعام سے مخلوط کو آگ سے مس نہ ہوا ہو۔ حتیٰ کو طبع بہا لا یتعلق بہ التحريم فی قولہم جمیعاً۔ حتیٰ کہ اگر دودھ مخلوط بطعام کو آگ سے پکا گیا ہو تو امام و صاحبین سب کے قول میں تحریم متعلق نہ ہوگا۔ اگرچہ دودھ غالب ہو۔ کیونکہ اب دودھ متغیر ہو کر بچہ طعام ہو گیا لہذا ان الغیرۃ للغالب کما فی الماء اذا لم یغیرہ شیء عن حالہ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ غالب کا اعتبار ہے جیسے پانی میں جبکہ دودھ کو اپنے حال سے کسی چیز نے متغیر کیا ہو فت یعنی جیسے پانی کے ساتھ خلط ہونے میں زائے موافق حکم ہوتا ہے اسی طرح طعام سے خلط میں اگر دودھ زائد ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا یعنی حرمت رضاعت ثبوت ہوگی بشرطیکہ دودھ اپنی حالت پر ہو کسی چیز آگ وغیرہ نے اسکو متغیر کیا ہو۔ دلیل شعر ہے کہ کچھ آگ سے بچنے کرنے کی خصوصیت نہیں بلکہ تغیر متغیر ہو لہذا بدائع میں کہا کہ اگر دودھ کو خمض یا راب یا خیراز یا جبین یا قسط یا مصل بنا دیا تو اسکے کھانے سے تحریم نہیں۔ ہ۔ ولابی حنیفۃ ان الطعام اصل اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ طعام اصل ہے فت یعنی غذا ہو کر جزو بدن ہونے میں طعام اصل ہے بخلاف پانی کے۔ واللین تابع لہ فی حق المقصود فصار کالمغلوب۔ اور دودھ اس طعام کا تابع دربارہ مقصود یعنی غذائیت کے ہے نہ دودھ مانع مغلوب کے ہوگا فت گو یا حقیقۃ مغلوب ہے۔ پھر کہا گیا کہ اگر لقمہ اٹھانے پر دودھ پکلتا ہو تو امام رحمہ کے نزدیک بھی حرمت ثبوت ہوگی کیونکہ ایک قطرہ اسکے لیے کافی ہے۔ اور اصح یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک کسی حال میں تحریم ثبوت ہوگی۔ الکافی ہ۔ ولا معتبرہ نقاط اللین من الطعام عندہ ہوا صحیح لان المتغذی بالطعام اذا ہوا الاصل۔ اور امام کے نزدیک طعام سے قطرہ ٹپکنے کا بچہ اعتبار نہیں ہے یہی صحیح ہے کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہے کیونکہ طعام ہی اصل ہے فت خلاصہ یہ کہ دودھ موجب تحریم بھی تھا کہ وہ جزو بدن ہوتا حالانکہ غذا ہی ان طعام سے ہوگی تو دودھ خواہ پکلتا ہو یا نہ ہو محض بیکار ہوا۔ اور کافی میں ہے کہ مثل شح نے کہا کہ اگر طعام قلیل ہو اور دودھ پینے کو رجا دے تو حرمت رضاع ثبوت ہوگی۔ ہ۔ اور یوں ہی قاضیخان میں ہے کہ اگر دودھ میں روٹی چھری وہ دودھ کو چوس گئی یا سین ستولتھ کیے پس اگر دودھ کا مزہ معلوم ہوتا ہو تو حرمت ثبوت ہوگی۔ ہ۔ یہ قول صاحبین ہے۔ اجناس ناطفی۔ ع۔ اور یہ اسوقت کہ طعام کو لقمہ لقمہ کھایا اور اگر گھونٹ گھونٹ کر کے پیا تو بالاجماع حرمت ثبوت ہوگی۔ ہ۔ اور شاید وجہ اس قول کی یہ ہے کہ بچہ کی غذا طعام سے اسوقت ہو کہ جب اسکی غذاے طعام کی عادت ہو گئی ہو ورنہ غذا دودھ سے ہوگی اور طعام اسکے واسطے مفسدات میں سے ہو جائیگا۔ پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرض مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ جب بچہ کی عادت طعام کی ہو چکی ہو چنانچہ لکھا کہ تغذی میں طعام اصل ہے اور دودھ تابع ہے اور یہ اسوجہ سے کہ طعام میں دودھ کا خلط کرنا رضیع کے واسطے اسی وقت ہوتا ہے کہ اسکی عادت طعام ہو چکی ہو تو ایسی حالت میں دودھ سے اسکی غذا قلیل ہوگی۔ مع۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ اگر ایسا ہو تو یہ مسئلہ کہ بچہ بچہ عادت طعام کے دودھ پیتا ہے اور اور اسکو طعام ملا کر دودھ دیا گیا۔ اور ظاہر یہ کہ حکم اس صورت میں بھی وہی ہے جو مذکور ہوا۔ ہاں اگر کوئی توفیق دے کہ تحریم کی روایت جبکہ اسکی عادت طعام نہ ہو اور عدم تحریم کی روایت جبکہ عادت طعام ہو تو یہ اوجہ تھا لیکن میں نے اسکو نہیں پایا فتبرہم۔ وان اخلط بالدر و اللبن غالب تعلق بہ التحريم۔ اور اگر دوا کے ساتھ دودھ خلط کیا گیا اور دودھ زائد ہو تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہوگا فت اور دودھ کا غالب ہونا دلیل ہے کہ دوا صرف اسکی تقویت کے واسطے ملائی گئی ہے۔ لان اللین معقی مقصودا فیہ۔ اسواسطے کہ اس خلط میں دودھ ہی مقصود رہا۔ اذا لد واء لتقویت علی الوصول۔ اسواسطے کہ دوا تو دودھ کو پہنچانے میں تقویت دینے کے لیے ہے فت اور معنی میرے نزدیک یہ ہیں کہ منافع کا قصد خواہ دودھ ہو یا دوا و فقہ کی نظر اس میں حکم کی طرف ہے اور حکم اس دودھ کے پہنچنے پر متعلق ہے خواہ منہ سے ہو یا ناک سے اور دوا کچھ غذا نہیں تو یہاں دودھ اپنے اثر کے ساتھ مفید تحریم ہے لیکن بھی وہ غذا ہوگا کہ دوا سے غالب ہو ورنہ دوا اسکو مانع ہوگی۔ یہ سنی و قیق لطیف ہے

بین والدہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م۔ واذا اخلط اللبن لبنين الشاة وهو الغالب تعلق به التحريم وان غلب لبن بشاة  
 لم يتعلق به التحريم۔ اور جب آدمیہ کا دودھ بکری کے دودھ سے مختلط ہوا اور آدمیہ کا دودھ غالب ہو تو اس سے تحريم رضاعت  
 متعلق ہوگی اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو تو تحريم نہیں متعلق ہوگی۔ اعتباراً للغالب کمافی الماؤ۔ بوجہ زائد کو اعتبار کرنے کے  
 جیسے بانی میں خلط کا حکم گزرا۔ واذا اخلط لبن امرأتين۔ اور جب دو عورتوں کا دودھ مختلط ہو جاوے۔ اور اس سے  
 کوئی بچہ پیے تو کیا رضاعت دونوں سے ہوگی یا کسی ایک سے۔ اس میں اختلاف ہے۔ تعلق التحريم باغلبہما عند ابی یوسف۔  
 ابو یوسف رحمہ کے نزدیک تحريم اس دودھ سے متعلق ہوگی جو دونوں میں سے زائد ہو۔ فی ابی حنيفة رحمہ سے ایک روایت ہے۔  
 لان الكل صار شيئاً واحداً فيجعل الاقل تابعاً للاكثر في بناء الحكم عليه۔ کیونکہ کل لکھ ایک چیز ہو گیا تو اس پر حکم رضاعت  
 سب سے زیادہ میں کمتر کو زائد کے تابع کیا جائیگا۔ یہ قول اگرچہ متن میں مختار ہو لیکن مشکل یہ کہ تابع کرنے کی ضرورت نہیں جبکہ رضاعت  
 والدہ کئی ہو سکتی ہیں اگرچہ ایک کا زائد اور دوسرے کا کم پیا ہو۔ م۔ وقال محمد بن زفر تعلق التحريم بهما لان الجنس لا يتجلب  
 الجنس۔ اور امام محمد زفر نے کہا کہ تحريم رضاعت کی دو عورتوں سے متعلق ہوگی کیونکہ جنس اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتی۔  
 اس طرح کہ ایک ہنر مند معدوم ہو جاوے۔ فان الشئ لا يصير ستملاً كافي جنسه لاسناد المقصود۔ کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس کے اندر  
 نیست نہیں ہو جاتی کیونکہ مقصود متحد ہو۔ بلکہ کثرت سے قوت ہوجاتی ہے۔ اور یہ بھی ابی حنيفة رحمہ سے ایک روایت ہے۔ وعن ابی  
 حنيفة في هذا روايتان۔ اور ابی حنيفة رحمہ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ جیسے مذکور ہوا۔ واصل المسألة في الايمان  
 اور اصل یہ مسئلہ باب قسم میں ہے۔ مثلاً کہا کہ اس گائے کا دودھ نہیں پونگا پھر اس کے دودھ میں دوسری گائے کا دودھ مختلط کر کے  
 پیا پس اگر دوسری گائے کا دودھ غالب ہو تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک حائث نہوگا کیونکہ کمتر اس میں گویا نیست ہو گیا اور امام محمد کے نزدیک  
 نہیں بلکہ بڑھ گیا تو حائث ہوگا اسی طرح بیان بھی امام محمد کے نزدیک دونوں کا اعتبار اور دونوں سے رضاعت متحقق ہوگی۔ م۔ یہی قول  
 احوط والظہر الزلیعی اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے۔ شرح ابن الاکثم ف ۶۔ اور اگر دونوں کا دودھ برابر ہو تو بالاتفاق دونوں سے تحريم ہوگی  
 النہر۔ اسی طرح پانی و دوا و چوپایہ کے دودھ میں عورت کا دودھ مساوی مختلط ہونے پر تحريم رضاع واجب ہے۔ البحر۔ بلکہ بالاتفاق ثبوت  
 متحقق ہے الجورہ ت د۔ واذا نزل اللبن للبرک لبن فارضعت صبياً تعلق به التحريم۔ اور اگر بکرہ کے دودھ اترائے کسی بچہ کو پلایا  
 تو رضاعت متحقق ہوگی۔ فی قول الامام الربیع و عاصم علیہما السلام یصح بشرطه ان یرضع من لبن البکرہ۔ پس فقط یہ بکرہ اس رضاعت کی  
 رضاعتی مان ہو جائیگی لیکن دودھ ہو ورنہ زرد پانی سے تحريم نہوگی۔ اور بیابانی میں احتیاطاً ہوگی۔ الخزانہ۔ لا طلاق النص  
 دلیل اس پر اطلاق نص ہے۔ یعنی نص تو رضاعت والی عورت کو مطلقاً خواہ بیابانی ہو یا بکرہ ہو شامل ہے۔ ولانہ سبب انشؤ فیثبت  
 بوجہ البعضیۃ۔ اور ایسے کہ بکرہ کا دودھ بھی بڑھاؤ کا سبب ہے و جزد ہو جانے کی مشابہت ثابت ہو جائیگی۔ اور اسی سے  
 تحريم رضاعت ثبوت ہوتی ہے۔ واذا حلب لبن المرأة بعد موتها۔ اور اگر عورت کا دودھ اسکے مرنے کے بعد دوہا گیا۔ فاجزأ  
 پس وہ بچہ کے منہ میں بکا یا گیا۔ تعلق به التحريم۔ تو تحريم رضاعت متعلق ہوگی۔ خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی کے۔ ہو  
 یقول الاصل فی ثبوت الحرمة انما هو المرأة۔ شافعی کہتے ہیں کہ ثبوت حرمت میں اصل تو عورت ہے۔ پس پہلے حرمت کا تعلق  
 عورت کے ساتھ ہوتا ہے۔ ثم متعدی الی غیر ہا لو اسطہا۔ پھر عورت کے واسطے سے حرمت غیر کی طرف متعدی ہوتی ہے۔ یعنی  
 بچہ وغیرہ کی طرف عورت سے آتی ہے۔ وبالمرء لم یحق حملها۔ اور عورت کی وجہ سے یہ عورت محل حرمت نہیں رہتی۔ وحرمت  
 اس عورت کے ساتھ ثبوت نہوگی تو غیر کی طرف بھی متعدی نہوگی۔ ولہذا لا یوجب وطئها حرمة المصاهرة۔ اور اسی جہت سے  
 کہ مردہ عورت محل حرمت نہیں رہتی اس عورت سے وطی کرنے سے حرمت مصاہرہ ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر مردہ عورت سے  
 وطی کی تو چاہے اسکی زندہ بیٹی یا مان سے نکاح کرے۔ ہر چند کہ زنا کے نزدیک موجب مصاہرہ نہیں ہوتا۔ ولنا ان السبب بوجہ البعضیۃ



الحجۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ سبب حرمت تو جزد ہو جانے کا شہدہ ہے۔ و ذلک فی اللبن لمعنی الانشاء والاحتیات۔ اور یہ بہت  
 دودھ میں موجود ہو جو اس کے دودھ میں گوشت جملنے و ہڈی اگانے کے معنی موجود ہیں۔ اور اسکو عورت کی زندگی سے تعلق نہیں  
 و ہو قلم باللبن۔ اور یہ معنی دودھ کے ساتھ قائم ہیں۔ رہا یہ کہ عورت کی موت سے حرمت متعدی نہیں تو یہ خیال کا صریح  
 و ہذہ الحرمت لظہر فی حق المیتۃ دفنا و یمیمہا۔ اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں اخذ اور دفن نہ کرنے اور تمکیر کرانے کے ظاہر ہوگی  
 ۔ یعنی جو سنی موجب حرمت ہیں وہ دودھ کے ساتھ قائم ہیں اور عورت کی موت سے اسکا متعدی ہونا خارج نہیں ہوا اور متعدی ہونے  
 کا فائدہ عورت کی زندگی تک منحصر نہیں بلکہ مرگی میں بھی ظاہر ہوتا ہے مثلاً مردہ عورت کا دودھ جس بچہ کے منہ میں پکا گیا اسکا شوہر موجود ہے  
 اور اس عورت کا کوئی محرم نہیں اور بدن غسل کے اسکو تمکیر کرانے کی ضرورت ہے تو رضیعہ مذکورہ کا شوہر اس مردہ عورت کو تمکیر کرانے کا  
 دفن کرے کیونکہ وہ اسکی رضاعی ساس ہوگئی۔ العا۔ وغیرہ۔ الحاصل رضاعت کی جو ریت تو گوشت و ہڈی بڑھنے کی وجہ سے ہی بخلاف  
 حرمت مصاہرہ کے جو وطی واقع ہونے کی جو ریت سے ثابت ہوا کرتی ہے۔ اما الحجریۃ فی الوطی لکونہ ملائقیا محل الحرث۔ اور وطی نہ  
 جزء ہونا اسوجہ سے کہ وطی ایسے محل سے مل جاتی ہے جو کھیتی کا محل ہے۔ و قد زال بالموت۔ اور وہ محل بوجہ موت کے زائل ہو گیا و  
 قومرہ کے وطی سے جو ریت نہوئی تو حرمت مصاہرہ بھی نہوئی۔ فافترقا۔ پس رضاعت دو وطی میں فرق ظاہر ہو گیا و پھر یہ سب  
 انوقت کہ منہ یا ناک کی طرف دودھ بہو نہا۔ و اذا احتقن الصبی باللبن لم يتعلق بہ التحريم۔ اور اگر بچہ کو کسی عورت کے دودھ سے  
 حقنہ دیا گیا تو حرمت رضاعت متعلق نہوگی۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے۔ فاور میں روایت ہے کہ۔ انہ  
 یثبت بہ الحرمت کما یفسد بالصوم۔ ایسے حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہو جائیگی جیسے وہ روزہ کو فاسد کیا ہو۔ و توضیح یہ کہ  
 صوم کا فساد تو غذائیت کی چیز جو معدن میں پہونچنے سے ہوتا ہے اور معلوم کہ حقنہ سے صوم فاسد ہوتا ہے تو اس سے خدا پہونچا متعبر ہوا پس  
 دودھ کا حقنہ کرنے میں دودھ بطور غذا کے پہونچتا تو اس سے تحریم رضاعت ثبوت ہوگی۔ لیکن ظاہر الروایۃ میں رضاعت و صوم میں فرق  
 ہے۔ وجه الفرق علی الظاہ ان المفسد فی الصوم اصلاح البدن ویوجد ذلک فی الدواء۔ اور ظاہر الروایۃ پر فرق  
 کی وجہ یہ ہے کہ صوم میں فاسد کرنے والا بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوا میں پائی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ دوا سے روزہ فاسد ہوتا ہے۔ فلما  
 المحرم فی الرضاع معنی النشو ولا یوجد ذلک فی الاحتقان۔ ہر بار رضاعت میں حرام کہنے والی چیز تو بڑھاؤ کے معنی ہیں اور حقنہ  
 کرنے میں یہ معنی نہیں پائے جاتے ہیں۔ لان المفسد فی الصوم من الاعلیٰ۔ کیونکہ غذا دینے والی چیز تو وہ ہے جسکا پہونچنا او پر سے  
 ہوا کرتا ہے۔ و منہ یا ناک سے اور وہ اسفل سے نہیں پہونچتی تو حقنہ سے غذائیت کا وصول نہیں ہے۔ حاصل جواب یہ ہوا کہ صوم کا فساد  
 بوجہ دوا کے ہوا اور دوا سے رضاعت ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ حقنہ کے مانند دودھ کا کلان میں یا سودا خ ذکر میں پکانا اور زخم جانف  
 یا آئہ میں پہونچنا موجب حرمت رضاعت نہیں ہے۔ و۔ جائفہ وہ زخم کہ توڑ کر جوٹ دماغ تک پہونچا ہوا اور آئہ جو دماغ کی کڑی  
 ہڈی تک رہا۔ اور باب جروح میں آویگا انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔ و اذا نزل للرجل لبن۔ اور اگر کسی مرد کے دودھ اتر آیا و  
 یعنی درحقیقت مرد کی جھاتیوں میں دودھ آگیا۔ فافترقا صبیہا۔ پس مرد نے کسی بچہ کو پلا یا۔ لم يتعلق بہ التحريم۔ تو اسکی وجہ سے  
 تحریم متعلق نہوگی۔ و۔ ہر آئہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ۶۔ لانه لیس لبن علی تحقیق فلا يتعلق بہ النشو والتمو کیونکہ یہ  
 درحقیقت دودھ نہیں ہے تو اس دودھ سے پیدا ہونا اور بڑھنا متعلق نہیں ہوگا۔ و ہذا لان اللبن لما یتصور عما یتصور منه  
 الولادۃ۔ اور درحقیقت اسکا دودھ نہونا اسوجہ سے معلوم ہوا کہ دودھ تو اسی جسم سے تصور ہے جس سے جتنا تصور ہے۔ یعنی عورت  
 سے اگرچہ کنواری ہو۔ پھر یہ رضاعت کا احرام صرف انسان کی تکمیل ہے۔ و اذا شرب صبیان من لبن شاة لم يتعلق بہ التحريم  
 ہر اگر دو بچوں نے یعنی لڑکا و لڑکی نے ایک بکری سے دودھ پیا تو اس سے حرمت رضاعت متعلق نہوگی۔ و۔ اور یہ جو مسبوہ وغیرہ میں  
 مذکور کہ شیخ امام محمد بن اسماعیل صاحب الصحیح نے شیخ امام ابو حفص البکیر کے زمانہ میں جو امام شافعی کے ہم عمر ہیں یعنی مسند بحری میں ۱۳۵

پیدا ہوئے ہیں بخارمین اگر اس مسئلہ میں ثبوت رضاعت کا فتویٰ دینا شروع کیا تھا اور باوجود مخالفت شیخ ابو جعفر کے نہ اتنا  
 لہذا لوگوں نے جمع ہو کر انکو بخاری سے نکال دیا۔ مترجم کے نزدیک بہت بعید اور شاید کہ اسمین عصیت کو دخل ہو وائند سجانہ تہا  
 اعلم۔ م۔ بالجلہ خلاف نہیں کہ بکری انکی رضاعی مان نہیں ہو سکتی اور نہ بکرا انکا باپ۔ لانه لاخریۃ بین آدمی ولبہائم۔ کیونکہ  
 آدمی و جانوروں میں کوئی جڑیت نہیں۔ والحرمتہ باعتبار ما۔ حالانکہ حرمت تو باعتبار جڑیت ہے۔ واذاتزوج الرجل صغیرۃ  
 وکبیرۃ۔ اور اگر ایک مرد نے دو عورتوں کو اپنے محل میں لیا ایک صغیرہ یعنی دودھ پیتی بچہ ہے اور دوسری بانہ ہے۔ فارضعت  
 الکبیرۃ الصغیرۃ۔ پس بانہ نے صغیرہ کو دودھ پلادیا۔ حالانکہ وہ دوبرس کے اندر ہے۔ حرمتا علی الزوج۔ تو دونوں اپنے  
 شوہر پر حرام ہو جائیں گی۔ لانه یصیر جامعاً بین الام والبنات رضاعاً وذلک حرام کالجیع بینہما نسبتاً۔ کیونکہ یخفی فی  
 دو عورتوں کو جمع کرنے والا ہوا جو رضاعت سے مان و بیٹی ہیں اور یہ حرام ہے جیسے بیٹی مان و بیٹی کا جمع کرنا حرام ہے۔ ف۔ اور اگر  
 کبیرہ کو طلاق یا ین دیدی پھر اسے ایسا کیا یا کبیرہ کا دودھ نیکر کسی غیر نے صغیرہ کے ساتھ پینا یا تو دونوں حرام ہو گئیں پھر دفع  
 ہو کہ دونوں کو جمع کرنا تو دینی حرام ہے۔ اور اگر کبیرہ کا دودھ اسی شوہر سے ہو یا کبیرہ کے ساتھ دخول کرچکا ہو تو ہر ایک بھی اسپردہ  
 حرام ہو گئی ورنہ صغیرہ سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے کیونکہ بیٹی کے خانی نکاح کرنے سے اسکی بان دائمی حرام ہو جاتی ہے اور مان کے خانی  
 نکاح سے بیٹی دائمی حرام نہیں ہوتی جب تک کہ مان کے ساتھ دخول نہ ہو جائے۔ م۔ ثم ان لم یدخل بالکبیرۃ فلا حرم لہما۔  
 پھر دیکھا جاوے کہ اگر کبیرہ کے ساتھ دخول نہیں کیا ہے تو کبیرہ کے واسطے کچھ ہر نہیں ہوگا۔ ف۔ خواہ اسے یہ حرکت عدا کی ہو یا  
 نہیں۔ ع۔ لان الفرقۃ جارت من قبلہما قبل الدخول بہا۔ کیونکہ جدائی اسی کی طرف سے آئی قبل اسکے کہ اسے ساتھ دخول  
 واقع ہو۔ ف۔ اور اگر بعد دخول ہو تو اسکے واسطے پورا ہر ہے۔ وللصغیرۃ نصف المہر۔ اور صغیرہ کے واسطے نصف المہر ہے۔ لان  
 الفرقۃ۔ وقت لاسن جہتہا۔ کیونکہ جدائی کا دفع اسکی جہت سے نہیں ہوا۔ ف۔ اور یہ وہم نہ ہو کہ اسے دودھ چوس لیا یہ اتنی  
 فعل ہے۔ والار تفضل وان کان فعلاً منہا لکن فعلہا غیر معتبر فی اسقاط حقہا۔ دودھ چوس لینا اگرچہ صغیرہ کامل ہے  
 لیکن اسکا فعل اسکے حق سا قہ کرنے میں معتبر نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ محض صغیرہ ہے۔ کما اذا قتل مورثاً۔ جیسے وہ اپنے مورث  
 کو قتل کر ڈالے۔ ف۔ تو میراث سے محروم نہ ہوگی حالانکہ قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے۔ قتل کی یہ صورت کہ شادہ او بچے پر سوتی تھی وہاں  
 سے گری تو بچے اپنی مان پر گری جس سے وہ مر گئی حالانکہ بانہ سے ایسا ہوتا بنیز قتل عمدہ یا جیسے اسنے کوئی پتھر پھینکا جس سے اسکی  
 ان وغیرہ مر گئی۔ الحاصل وہ نصف ہر اپنے شوہر سے پا دیگی۔ پھر دیکھا جاوے کہ کبیرہ نے عمدہ آفساد ڈالا یا نہ نہیں۔ ویر صح  
 بہ الزوج علی الکبیرۃ ان کانت تعدت الفساد۔ اگر کبیرہ نے عمدہ آفساد کا قصد کیا تو شوہر اس نصف ہر کو کبیرہ سے واپس  
 لیگا۔ ف۔ یون ہی اجنبی معتد سے واپس لیگا۔ اور تعد سے یہ مراد ہے کہ عقل کی حالت میں اپنی خوشی خاطر سے بدون جبر و اکراہ کے جائے  
 میں یہ جانکر کہ صغیرہ اسکی منکر ہے اور یہ کہ رضاعت سے فساد ہوگا اسکو پلادے در حالیکہ صغیرہ کی بھوک یا ہلاکت دور کرنا مقصود نہیں  
 وان لم تعد فلا شئی علیہا وان علمت بان الصغیرۃ امرأتہ۔ اور اگر کبیرہ نے تعد نہیں کیا تو کبیرہ پر کچھ لازم نہیں اگرچہ  
 اسکو یہ معلوم ہو کہ صغیرہ بھی شوہر کی جو رہے۔ ف۔ پس اگر بحالت جنون یا اکراہ یا غاب ہو یا نکاح ناجائز ہو یا رضاعت کو مفسد سمجھا  
 یا جانتی ہو مگر اسے صغیرہ کی بھوک دور کرنے یا ہلاکت دفع کرنے کا قصد کیا تو شوہر اس سے نصف ہر واپس نہیں لے سکتا اور تعد نہ ہو  
 میں قسم کے ساتھ کبیرہ کا قول قبول ہوگا۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ ف۔ وعن محمد انہ یرجع فی الوجہین۔ اور امام محمد سے (غدا)  
 میں حدایت ہے کہ شوہر دونوں صورتوں میں کبیرہ سے واپس لیگا۔ ف۔ یعنی خواہ اسنے عمدہ ایسا کیا ہو یا نہیں۔ والصحیح  
 ظاہر الروایہ۔ اور صحیح ظاہر الروایہ ہی ہے۔ لانه وان اکت ما کان علی شرف السقوط وھو نصف المہر و ذاک  
 بجمعی بجمعی الاطلاق لکنہما سببۃ فیہ۔ اسواسطے کہ کبیرہ نے اگرچہ ایسے مال کو روک کر دیا جو سا قہ ہونے کے کنا رہ لگا تھا اور

وہ نفع ہر ہر اور ایسا کرنا بجائے مال تلف کرنے کے ہر لیکن وہ اس فعل میں مسبب ہر فاعل نہیں ہر اور سبب و فاعل  
میں اس طرح فرق ہر کہ غلام کا بھاگنا جرم ہر تو بھاگنے کا فاعل درحقیقت خود غلام ہر اور جسے غلام کی بیڑیاں کھول دیں وہ  
ہر اور جسے مثلاً غلام کو قتل کر ڈالا وہ فاعل تلف کرنے والا اور ضامن قیمت ہر تو سبب بھی بمنزلہ تلف کرنے والے کے ضامن ہوتا  
لیکن دونوں میں فرق ظاہر ہر تو کبیرہ و عرت بھی بیان سید ہر۔ اما لان الارضاع لیس بافساد النکاح و فساد وانہ  
یثبت ذلک باتفاق الحال۔ باتوا سوچ سے مسبب ٹھہرا کہ دودھ پلانا کچھ نکاح فاسد کرنے کے لیے موضوع نہیں ہر اور  
نکاح ہو جانا صرف اتفاقی حال کی جہت سے ثابت ہوا۔ حتی کہ اگر کبیرہ اس کے نکاح میں نہ ہو تو دودھ پلانے سے نہ  
کچھ بھی فاسد نہ ہوتا تو معلوم ہوا کہ کبیرہ نے جو فعل کیا اس کا ذاتی اثر یہ نہیں کہ نکاح فاسد کیا کہے تو وہ فاعل نہیں ٹھہر سکتا  
اتفاق اس کے فعل کے سبب سے ایسا ہو گیا تو وہ مسبب ٹھہری۔ اولان فساد النکاح لیس بسبب لان الزام المہر۔ اس جہت  
مسبب ٹھہرا کہ نکاح فاسد ہونا کچھ ہر لازم ہو جانے کا سبب نہیں ہر۔ حتی کہ خود کبیرہ غیر مذکورہ نکاح فاسد ہوا اور کچھ بھی  
لازم نہ آیا تو کبیرہ کا فعل فساد کچھ حقیقی علت اس امر کی نہیں کہ مال لازم آوے۔ بل ہو سبب سقوط۔ بلکہ فساد نکاح تو ہر ساقط  
ہو جانے کا سبب ہر۔ حتی کہ کبیرہ ایسے فعل کی فاعل نہ ہوئی جو تادان کا موجب ہو بلکہ اس کا فعل ایک ذریعہ ہو گیا کہ مال شوہر کے ذمہ  
لازم آوے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کا فعل دراصل علت اس امر کی ہوئی کہ شوہر کے ذمہ ہر ساقط ہو جاوے۔ ہر حال اس میں تو  
شک نہیں کہ وہ فاعل نہ ہوئی بلکہ کچھ ذریعہ و سبب ہوئی ہر تو معلوم ہوا کہ دونوں جہت سے جس طرح چاہو لکھ کر یہی ثابت ہوتا ہر کہ  
کبیرہ کا فعل خود علت فاعل نہیں ہر بلکہ صرف سبب ہر تو وہ مسبب ٹھہری۔ اگر کوئی کہے کہ جب اس کے فعل سے سقوط ہر تھا تو نفع ہر کیوں  
لازم آیا جواب دیا کہ کبیرہ کا فعل تو سقوط ہر ہی کا سبب ہر۔ الا ان نصف المہر بحسب بطریق المتعہ علی باعوت لکن من  
شرط ابطال النکاح۔ لیکن نفع ہر کا واجب ہونا بطور متعہ کے، چنانچہ سابق میں معلوم ہو چکا ہاں نکاح باطل ہونا اس کے واجب  
ہونے کی شرط ہر۔ یعنی نفع ہر بطور متعہ کے حکم النقص واجب ہوا کچھ اس کبیرہ کے کرنے سے نہیں ہوا ہاں واجب ہونے  
کی شرط یہ کہ نکاح باطل ہو تو شرط کی موجود کرنے والی یہ کبیرہ البتہ ہوئی اور جو کوئی شرط کا فاعل ہو وہ شرط کے واسطے مسبب ہونا  
تو کبیرہ صرف مسبب ہوئی۔ پھر واضح ہو کہ فاعل و سبب میں فرق یہ کہ فاعل مثلاً کسی کا مال تلف کرنے والا تو ضامن ہر خواہ عدا کرے  
یا بغیر عدا اور سبب میں تعدد شرط ہر چنانچہ اصول میں محقق ہوا۔ و اذا کان مت مسبب بشرط فیہ التعدی۔ اور کبیرہ بھی جب  
سبب ٹھہری تو زمین عدا یا کما کہ کرنا شرط ہو گا۔ یعنی سبب کے ضامن ہونے کے لیے یہ شرط ہر کہ اس نے بجا تعدی کی ہو۔  
کچھ البیر۔ جیسے اگر عدا کھودنے کے مسئلہ میں ہر۔ حتی کہ سنے گزرا ہا یا گزراں کھودا اور اس میں کوئی گزرا کر مرنا تو اس کا سبب وہی  
جس نے کھودا ہیں دیکھا جاوے کہ اگر اس نے اپنی ملکی زمین میں کھودا تو اس نے کوئی تعدی بجا نہیں کی پس ضامن نہ ہو گا اور اگر مثلاً  
عام راستہ پر کھودا تو ضامن ہو گا پس سبب میں تعدی شرط ہر تو کبیرہ مسبب کی صاف نہ ہونے میں بھی اس کی تعدی شرط ہو گی  
تب شوہر اس سے نفع ہر و اس نے سلیکا ورنہ نہیں۔ ثم انما تكون متعہ یہ اذا علمت بالنکاح و قصدت بالافساد  
الفساد۔ پھر کبیرہ تو تعدی کرنے والی بھی ہو گی کہ وہ نکاح صغیرہ کے ساتھ جانتی ہو اور دودھ پلانے میں اس نے فساد کرنے کا  
قصد کیا ہو۔ لہذا ہر لہذا اگر کبیرہ نے عدا فساد کا قصد کیا ہو و صغیرہ کو جو نفع ہر کہ شوہر کو دینا پڑا ہر کبیرہ عدا سے  
و اس نے۔ اما اذا لم تعلم بالنکاح۔ راجب کہ کبیرہ کو نکاح ہی معلوم نہوا۔ کہ اس صغیرہ کے ساتھ شوہر نے نکاح کیا ہر  
او علمت بالنکاح و لکنہا قصدت دفع النکاح و الاملاک من الصغیرہ دون الافساد لکن متعہ یہ لانا ما هو  
بذلک۔ یا اس نے نکاح تو جانا تھا لیکن دودھ پلانے میں اس نے صغیرہ کی بھوک دہاگت دور کرنے کا قصد کیا تھا نہ فساد پلانے کا  
تو وہ متعہ یہ نہ ہو گی کیونکہ اس کو شرف عدا ایسا کرنے کا حکم ہر۔ حتی کہ اگر وہ مرجانے کا خوف کرے نہ پلاوے حتی کہ مرجانے تو بمنزلہ

قاتلہ کے گنہگار تو ایسی حالت میں جب متعدد یہ ہوئی تو شوہر اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ ولو علمت بالفساح ولم تعلم  
بالفساد لا یكون متعدیہ ایضا۔ اور اگر گہیر نے نکاح جانا تھا مگر رضاعت سے نکاح فاسد ہونا نہیں جانتا تو بھی متعدد ہوگی  
فس۔ اگر کہا جاوے کہ دارالاسلام میں حکم بنانا کچھ معتبر نہیں تم نے اسکی جہالت کو اعتبار کر لیا جواب یہ کہ جتنے اسکو اعتبار نہیں کیا  
وہذا مننا اعتبار الجمل لدفع قصد الفساد لدفع الحکم۔ اور ایسا کرنا ہماری طرف سے جہل کا اعتبار واسطے دفع کرنے  
قصد فساد کے اور نہ واسطے دفع کرنے حکم کے فس۔ یعنی فساد کا قصد جمعی ہوگا کہ اسکو رضاعت سے نکاح فاسد ہو جانا معلوم ہو تو  
جب فساد کا علم ہی ہو تو فساد کا قصد بھی ہوگا تو جتنے کہا کہ جب وہ عورت کہے کہ میں اس سے نکاح فاسد ہونا بنانا جانتی تھی تو جتنے  
اسکا بنانا اس معنی میں اعتبار کیا کہ اسکا قصد فساد کرنے کا نہیں تھا اور اسواسطے اعتبار نہیں کیا کہ اسپر سے ضمان دفع کر دین  
تا کہ کہا جاوے کہ دارالاسلام میں اسکا بنانا معتبر نہیں ہو۔ اگر کہو کہ جب ہم نے اسکا بنانا اس غرض سے معتبر کیا کہ اسکا فساد  
کا قصد نہیں تھا تو لازم آگیا کہ وہ خاص ہوگی۔ جواب یہ کہ ہاں یہ لازم آگیا لیکن جتنے ایسا لازم کرنے کا قصد نہیں کیا تو اس  
لازم آنے کا کچھ اعتبار نہیں ہو۔ النایۃ ع۔ اگر شوہر کی نسبی یا رضاعی مان یا بہن یا بیٹی نے اسکی صغیرہ جو کہ دودھ پلایا  
تو شوہر پر حرام ہوگئی اور نصف مہر دیکر مہرہ سے بشرط تعدد فسادہ الیس لے۔ السراج۔ اگر مرد کی دو صغیرہ جو دونوں کو ایسی چھپی  
وہ عورتوں نے جسکا دودھ ایک ہی مرد سے دو دودھ پلایا تو دونوں شوہر پر حرام ہو گئیں اور شوہر دونوں مہرہ سے کچھ نہیں لے سکتا  
اگرچہ وہ دونوں نے عمد آفساد کا قصد کیا ہو۔ ممت۔ اور اگر گہیرہ و صغیرہ کے مسئلہ میں کبیرہ مجنون نہ ہو۔ ق۔ یا مستور بہ ہو۔ محیط۔ یا اگر اسے  
مجبور کی گئی۔ ف۔ یا صغیرہ نے خود کبیرہ کا سونے میں دودھ پلے لیا۔ السراج۔ تو کسی صورت میں کبیرہ سے نصف مہر کو شوہر واپس  
نہیں لے سکتا۔ القاضیان۔ اور اگر کبیرہ کی مان یا بہن نے صغیرہ کو دودھ پلایا تو بھی دونوں بابت ہو گئیں محیط۔ لیکن شوہر جس  
ایک سے چاہے نکاح کر لے اور اگر کبیرہ غیر مذلولہ ہو تو ہر ایک کو نصف مہر دیکر جس مہرہ نے فساد کیا واپس لے بشرطیکہ تعدد کیا ہو م  
اور اگر کبیرہ کی بھوپھی یا خالہ نے صغیرہ کو پلایا تو دونوں میں سے کوئی بابت نہ ہوگی محیط۔ اور اگر وہ دونوں صغیرہ ہوں اور ایک اجنبی نے  
کسی کبیرہ کا دودھ لیکر دونوں کے منہ میں ڈال دیا تو شوہر ہر ایک کو نصف مہر دیکر اجنبی سے واپس لے بشرطیکہ عمد آفساد کیا ہو چکا  
صحیح ہر القاضیان۔ پھر کسی ایک صغیرہ سے چاہے دوبارہ نکاح کر لے بشرطیکہ کبیرہ اسکی مذلولہ نہ ہو۔ م۔ پھر واضح ہو کہ رضاعت کا خلاف  
ہونا دو باتوں میں سے ایک ہر ہوتا ہی یا قرار ہو یا گواہ ہوں۔ البیان۔ ولایقبل فی الرضاع شہادۃ النساء منفردات  
اور نہیں قبول ہوگی رضاعت میں عورتوں کی گواہی در حالیکہ عورتیں تنہا ہوں ممت۔ اگرچہ وہ چار عورتیں ملکر گواہی دین جنگ  
انکے ساتھ کوئی مرد نہ ہو۔ وانما ثبت بشہادۃ رجلین اور رجل وامرأتین۔ اور رضاع کا ثبوت فقط دو مردوں یا ایک مرد  
وہ عورتوں کی گواہی سے ہوتا ہی فس۔ بشرطیکہ سب عادل ہوں محیط۔ لیکن حیاتی واقع نہیں ہوگی مگر جبکہ قاضی دونوں میں حیاتی  
کر دے الہو۔ اور ظاہر یہ کہ اس میں عورت کا دعویٰ شرمانہ نہیں ہو کیونکہ حق شرعی ہو۔ ت۔ د۔ پھر صنف رحم نے جو ثبوت کا انحصار کیا وہ صرف  
گواہی کی صورت میں ہی یعنی جب گواہی سے رضاع ثبوت ہو تو یہی صورت ہو کہ کمتر دو مرد یا دو عورتوں کے ساتھ ایک مرد ہو اور سب عادل  
ہوں پس اگر فقط ایک مرد ہو یا فقط دو عورتیں ہوں تو ثبوت نہ ہوگا اگرچہ عادل ہوں۔ م۔ اور امام مالک کے نزدیک بھی دو گواہ ضرور  
ہیں ع۔ وقال مالک ثبت بشہادۃ امرأة واحدة اذا كانت موصوفة بالعالیۃ۔ اور امام مالک رضاعت میں بکثرت ثبوت  
واحد لے کہا کہ رضاع ایک عورت کی گواہی پر ثبوت ہو جائیگا جبکہ وہ عادلہ ہو۔ لان الحرمة حق من حقوق الشرع فیثبت  
مخبر الواحد۔ کیونکہ حرام ہونا تو حقوق شرع میں سے ایک حق ہی تو وہ ایک شخص کی گواہی سے ثبوت ہو جائیگا۔ مکن اشتري لحما  
جیسے ایک شخص نے گوشت خریدا۔ فاختبر واحد انه ذبیحة المحوسی۔ پس خریدار کو ایک شخص نے خریدی کہ یہ جو سی کا گوشت کاٹا ہوا ہے  
فس۔ لا اس عادل کہے کہ یہ مسلمان اسکو نہیں کھا سکتا ہی اور حرمت ثبوت ہو جائیگی۔ اسی طرح یہاں ایک کے کہنے پر حرمت کا حرام



ہوئے ثبوت ہو جائیگا اس سے طہ نہیں کر سکتا۔ یہ امام شافعی و احمد کا قول ہے اور شافعی نے کہا کہ مرضہ کی اکیلی گواہی مقبول ہے۔ اور  
 حجت انکی حدیث ابو سہر وہ جب کا نام عقبہ بن الحارث ہے کہ ابو سہر وہ نے ابھی بنت ابی اہاب سے نکاح کیا پس ایک جھٹی لڑکی نے اگر  
 کہا کہ میں نے قوم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ کہا کہ میں نے حاضر ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہال عرض کیا کہ میں نے فلا ذیبت  
 فلان سے تزویج کیا تھا پس ایک جھٹیلہ لڑکی نے اگر کہا کہ میں نے قوم دونوں کو دودھ پلایا ہے حالانکہ وہ جھوٹی ہے (الترمذی) پس رسول  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے منہ پھیر لیا پس میں نے ادھر اگر یہ عرض کیا (کہ وہ تو جھوٹی ہے) آپ نے فرمایا کیسے حالانکہ وہ کہتی ہے کہ اسنے  
 تم دونوں کو دودھ پلایا (تو عورت کو اپنے سے الگ کر دے) (مواہد بخاری و مسلم) پس دلیل ہے کہ مرضہ واحد کی گواہی قبول ہے جو  
 یہ کہ حدیث ہرگز دلائل نہیں کرتی کہ آپ نے گواہی مذکورہ پر حرمت رضع ثابت کر دی مگر بطریق تنقیہ و قیاس کے اس واسطے کہ اول ابو سہر وہ  
 نے یہ حال کہا اور جزم کیا کہ وہ عورت جھوٹی ہے تو آپ نے منہ موڑ لیا۔ پس اگر حرمت رضع ثبوت ہو جاتی تو فرما جواب دیتے کہ حرام ہے ہو  
 چھوڑ دے۔ کیا تم تجویز کرتے ہو کہ آپ فعل حرام دیکھ کر اعراض کرتے۔ مگر نہیں تو پھر جھٹیلہ مان تو ابو سہر وہ نے آپ سے پوچھا تھا بلکہ منکر  
 ہے کہ میری مرتبہ بیت جواب دیا ہے پس اعراض ہی تھا کہ مست ہے کیونکہ ابو سہر وہ کے بیان سے ثبوت ہو چکا تھا کہ ابو سہر وہ رضی اللہ  
 عنہ نے جھٹیلہ کو جھوٹا جانا تھا پس حکم کچھ ثبوت نہیں ہوا غیر از جھٹیلہ ایسے موقع پر قیاس و تنزیہ ہی کہ ترک کرے اور یہی ہمارا قول ہے  
 م م سولنا ان ثبوت الحرمة لا یقبل الفصل عن زوال الملک فی باب النکاح۔ اور بخاری و مسلم نے یہ کہ حرمت ثابت  
 ہوا تو باب نکاح میں لک زائل ہونے سے جدائی نہیں قبول کرتا مفسر۔ پس اگر حرمت رضع ثابت ہو تو ملک نکاح زائل ہو جائیگا  
 پس حرمت فرج قیاس شرعی ہوتا ہے اور ملک ہونا حق العبادہ تو اس میں دودھ سے ہیں اور اس طرح جمع ہیں کہ حرمت ثبوت ہوتی ہے ملک بعد  
 زائل ہوئی جاتی ہے۔ و ابطل الملک لا یثبت الا بشہادۃ رجلین اور رجل و امرأتین۔ اور ملک زائل کرنا نہیں ثابت ہوتا  
 مگر گواہی سے دودھ دونوں یا ایک مرد و دودھ دونوں کے ف جبکہ یہ سب عادل ہوں۔ لہذا نکاح کے اندر رضاعت ثابت کرنے میں یہ  
 نصاب گواہی کا شرط ہے۔ بخلاف اللحم۔ بر خلاف گوشت کے ف کہ گوشت اگر حرام ثابت ہو تو اس سے ملک زائل ہونا ضرور نہیں  
 ہے جیسے کسی کی ملک میں شکمیا ہو بکو فروخت کر سکتا ہے یا چوبے مارنے میں کام آوے سلطان حرمت النساء و نکاح غرض و ال  
 الملک۔ کیونکہ متبادل حرام ہونا ملک زائل ہونے سے جہاں ہو سکتا ہے ف یعنی ممکن ہے کہ ایک چیز ملک میں ہو اور اسکو متبادل کرنا  
 حرام ہو تو مجوسی کا جو گوشت اگر ایک کے خبر سے ظاہر ہو تو صرف متبادل حرام ہوا اور ملک زائل نہیں ہوئی۔ تاکہ دو گواہ کی ضرورت  
 ہو۔ قلعہ اعتبار آ وینیا۔ نوہ شخص امر زنی ٹھہرافت پس حرمت رضع اور حرمت گوشت میں فرق ظاہر ہو گیا و ایک ہر دو  
 کا قیاس باطل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ جس صورت میں رضاعت ثبوت ہو جاوے تو تفریق کے بغیر مذکورہ کو کچھ بھی نہیں اور مذکورہ کو  
 مجوسی و نہر النخل میں سے کم لیگا اور نفقہ و سکنی کچھ نہیں ابدال اور اگر عورت کے سامنے گواہی کامل کر دے تو اسکو مرد کے ساتھ رہنے  
 میں گواہی نہیں رہی بقاضیان۔ اور اگر رضاعت کی خبر دینے والا ایک ہی شخص ہو اور اسکے دلیلیں پڑ گیا کہ یہ شخص سچا ہے تو تفرق و قیاس  
 اسکی وجہ سے حرمت کو چھڑا کر دے اگر نکاح ہو چکا ہو ورنہ نکاح نکسے لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہے الحیطہ۔ اور اگر دونوں نے مرضہ کی خبر  
 اکی ایک ہی کی تو نکاح فاسد ہو گیا نہ نہیں۔ اسی طرح اگر گواہ غیر عادل ہوں یا عادل صرف دو عورتیں یا ایک مرد و ایک عورت ہو تو بھی  
 فساد نہیں التہذیب۔ مگر بعد نکاح کہا کہ یہ میری رضاعتی بہن یا اننداسکے اور اسی پر اڑا ہوا تو تفریق کیا دے اور اگر کہا کہ مجھے  
 دوسرا ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو نہیں۔ اور اگر قبل نکاح اسکا کہے تو تزویج نہیں کر سکتا حتیٰ کہ تزویج کرے تو تفریق کیا دے اور اگر کہا کہ  
 مجھے وہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو تزویج جائز ہے بخلاف اسکے اگر عورت نے کہا کہ یہ میرا رضاعتی بھائی ہے تو تزویج ہر حال جائز ہے بشرط  
 اسے کہا کہ اسی پر عورت کے قول میں سب صورتوں میں فتویٰ دیا جاوے الحیطہ و البحر وغیرہ۔ اگر کہا کہ یہ میری بیٹی ہے حالانکہ اس  
 صورت کا نسب معروف ہے تو باطل ہے الحیطہ۔ اور اگر نسب معروف نہیں پس اگر عرض ہو کہ اسکی بیٹی ہو سکتی ہے جہاں دے اگر

کہے کہ ہاں یہی ہے تو تفریق کیجاسے اور اگر کہے کہ مجھے وہیم ہوا تو نہیں۔ اور اگر عمر محض نو تو بھی باطل ہے المیسوط۔ گواہوں عادل نے عورت کے سامنے اسکا شوہر کے ساتھ رضاعت کی گواہی دی پھر قاضی کے سامنے ادا کرنے سے پہلے مرگے تو عورت کو شوہر کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہیں لیکن شوہر بچھڑے تو اسکو قتل نہیں کر سکتی مگر بھاگ جاوے لیکن دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی اور کہا گیا کہ دیانت کی راہ سے دوسرے سے نکاح کر لے شرح ابو ہبائید۔ د۔ یہی صحیح ہے۔ م۔ درختار میں کہا کہ دو عورتوں کی رضاعت کی گواہی پر قاضی نے تفریق کی تو اسکا حکم قضاء نافذ نہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ بنظر صحیح یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو حکم قاضی نافذ ہوگا جبکہ وہ مفتی ہو۔ م۔ مرنے جو روکی جھاتی سے جو سب لیا تو رضاعت نہیں مگر فعل حرام ہے۔ م۔ م۔ د۔

## کتاب الطلاق

یہ کتاب طلاق کے بیان میں ہے۔ اول خوب سمجھ لو تاکہ سب مسائل آسان ہو جاویں کہ نعت میں طلاق یعنی بٹری گھولنا لہذا عورت کو اطلاق کرنا یہ کہنا یہ طلاق ہے اور شرفاً نکاح کی بندش دور کرنا خواہ فی الحال بذریعہ طلاق یا ان کے یا انجام میں بذریعہ طلاق رجعی کے در حالیکہ یہ دور کرنا خاص لفظ سے ہو۔ ت۔ مراد خاص لفظ سے یہ کہ طلاق کے مادہ طالق کو مشتمل ہو خواہ صریح مثلاً تو طالق یا طالقہ یا مطلقہ یا طلاق ہے خواہ کہنا یہ مثلاً اطلاق یا بچھے کر کے تو طالق ہی یا ان دونوں کے سواے جیسے شوہر نے اسلام لانے سے انکار کیا یا عینین تھا یا دونوں نے لعان کیا پس قاضی نے کہا کہ میں نے تم دونوں میں تفریق کر دی تو یہ تفریق طلاق ہی جیسے الفاظ کہنا یہ جو آویگے اور لفظ خلع پس ان الفاظ سے جو نکاح دور کیا جاوے وہ طلاق ہے تو مصنف کثر و غیر کا مطلق رفع نکاح کو لینا نسخ عقد کو بھی شامل ہے حالانکہ شوہر مسلمان ہوا اور عورت نے اسلام سے انکار کیا اور قاضی نے عقد نسخ کیا تو یہ طلاق نہیں ہوتا لیکن طلاق فقط لفظ مذکور ہے۔ سبب طلاق وہ حاجت جس سے جدائی مصلحت ہے مثلاً عورت کی بدخلقی وغیرہ لہذا اللہ تعالیٰ نے آسانی کے لیے اسکو مشروع کر دیا۔ شرط یہ کہ شوہر عاقل بالغ بیدار ہو میں کہتا ہوں کہ لشفہ کا مست بمنزلہ عاقل ہے۔ اور زوجہ کے چاہیے کہ منکوہ یا ایسی عادت میں کہ لاش طلاق ہے۔ محیط میں کہا کہ جو شکوہ کہ طلاق کی عدت میں ہوا سپر تین طلاقات میں سے جو باقی ہو واقع ہو سکتی ہے اور جو وطی کی عدت میں ہوا سپر نہیں پڑتی۔ اس کلمہ میں حصر پورا نہیں ہے۔ صحت طلاق یہ کہ گو بیاح ہے مگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب بیاحات میں سے زیادہ مستغف ہے۔ چنانچہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق سب بیاحات سے زیادہ مستغف ہے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بیاح ہے اور قال تعالیٰ لا جناح علیکم ان تطلقتم النساء الا یہ توکناہن اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حنفہ رضہ کو طلاق دیکر حکم الہی رجعت کر لی۔ اور طلاق دینے پر جو لعنت مروی ہے وہ محمول ہے کہ بغیر ضرورت ہو بلکہ حدیث کہ جس عورت نے بغیر فتوز کے مرد سے خلع کیا اس پر اللہ تعالیٰ و ملائکہ و تمام لوگوں کی لعنت ہے۔ معنی اور مذہب یہ کہ طلاق دینا بیاح ہے الا کل۔ اور ظاہر کلام فقہاء یہ کہ طلاق دینا کفران نعت کی وجہ سے منوع ہے اور اباحت صرف ضرورت و حاجت سے ہے اور یہی اصح ہے۔ بحر الرائق وغیرہ میں کہا کہ معنی کلام فقہاء یہ کہ اصل میں منوع تھا اسکو شارع نے مباح کر دیا بلکہ جب عورت مؤوی یا بے نمازی ہو تو طلاق دینا مستحب ہے۔ الغایہ۔ میں کہتا ہوں کہ شارع کا مباح کرنا مطلقاً ثبوت نہیں ہوا بلکہ بغیر ضرورت تو وہ اصل براتی ہے صرف ضرورت مستثنیٰ ہے پھر ضرورت کبھی یہ کہ عورت کے بڑھتی یا بد شکل ہونے سے ہے تو اس میں اگر وہ اپنی باری چھوڑے تو ممکن ہے کہ اسکو طلاق نہ دے اور کبھی وہ بے نمازی بدخلعت ہو تو اسے طلاق دینا اصل حاصل جس صورت کو استثنا کیا ہے اس میں اباحت و استحباب ہے ورنہ وہ اپنی اصل پر منوع ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حدیث زبان رضہ میں ہے کہ عورتین خلع لیٹے والیاں پوری ساختات میں اور اور ایک ہوا بیت میں ہے کہ جس عورت نے بغیر مطلقہ کے خلع کیا اس پر رجعت کی خوشبو حرام ہے۔ رواہ ابوالقرظی۔ اور صحیح حدیث میں ہے کہ ایک صحابی کی جو روئے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں اپنے فلان شوہر کے دین میں تفریق کرتی ہوں لیکن مجھے

دل سے اُلفت نہیں اور میں اسلام میں نفاق کو نہیں چاہتی تو آپ مجھے خلع کی اجازت دین چاہئے خلع واقع ہوا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت اپنے خاوند کے ساتھ دل میں نفاق رکھے وہ منافقہ ہے۔ م۔ واضح ہو کہ طلاق دینا دو طرح کا ایک بدعی ہے یعنی اگر چہ ضرورت سے اس موقع پر طلاق دینا مباح بلکہ مستحب ہو لیکن اسنے جس طریقہ سے طلاق دی وہ طریقہ بدعت و معصیت ہے۔ دوم طلاق سنی ہے اور معنی سنت کے یہ کہ شرع میں قرآن کے اشارہ اور حدیث کی تصریح سے وہ طریقہ معلوم ہوا ہے۔ پھر بدعی دو طرح کا بدعت ہوتا ہے ایک یہ کہ طلاق کے عدد میں بدعت کی دوم یہ کہ طلاق کے وقت میں بدعت کی۔ اور طلاق سنی میں بھی دو طلاق یعنی تین طلاق کی بھی دو قسم ہیں ایک سنی حسن اور دوم سنی احسن ہے۔ پس سنی کا طریقہ تو اچھا ہے لیکن دو طریقہ میں ایک سے دوسرا بہتر ہے علی بن ابی طالب علیہ السلام مصنف رحمہ اللہ ان سب کو متفرق بیان فرمایا ہے۔

## باب طلاق السنۃ

یہ باب طلاق سنت کے بیان میں ہے۔ قال الطلاق علی ثلثۃ اوجہ حسن و احسن و بدعی۔ فرمایا کہ طلاق تین طرح پر ہے ایک حسن دوم احسن و سوم بدعی۔ فالاحسن ان یطلق الرجل امرأۃ تطلیقۃ واحدة فی ہلہ لم یحاکمہا فیہ و یتبرکھا حتی ینقضی عدتہا۔ پس طلاق احسن یہ ہے کہ مرد اپنی منکوحہ کو طلاق دے ایسے طریقہ میں جس میں حاکم نہ ہو اور عورت کو تہنیت نہ دے۔ یہاں تک کہ اسکی عدت گزر جاوے۔ پس اس میں ملخصاً چار امور ہیں اول تو طہر میں ہو لیکن طہر کے داخلہ ہو در نہ نہیں۔ دوم اس طہر میں جماع کیا ہو بعد حیض کے سوائے مہینہ و حاملہ کے۔ ت۔ سوم طلاق ایک جہی دے۔ چہ آدم اسی ایک پر چھوڑ دے حتی کہ عدت گزر جاوے تو بائنہ ہو جائیگی۔ ایسا کرنے میں اگر اب دو دن بھر راضی ہوں تو نکاح کر لین مگر اب مرد کو اس عورت پر صرف دو طلاق کا اختیار ہے اور اسکی تہنیت یہ ہے کہ آزادہ منکوحہ پر مرد کو تین طلاق کا اختیار حاصل ہوتا ہے جب تک وہ عورت کسی دوسرے مرد کے نکاح میں نہ جاوے پس اگر تین طلاق دیدین تو فرض ہو گیا کہ یہ عورت دوسرے خاوند کے نکاح و جماع میں جاوے اور اگر ایک طلاق یا دو طلاق دین تو ابھی نکاح کرے کیونکہ تیسری طلاق باقی ہے لہذا جب احسن طلاق دی کہ صرف ایک طلاق رجعی دی تو مرد کو روا ہے کہ عدت کے اندر رجوع کرے اور اگر عدت گزری تو روا ہے کہ دوبارہ نکاح کرے مگر برصورت میں اب صرف دو طلاق کا مالک رہتا حتی کہ اگر کبھی دو طلاق دین تو عورت بدون حلالہ کے اسے نکاح میں نہیں مل سکتی ہے جس جہاں تک کہ عدت کم ہو اور جماع سے حل کا شبہ نہ ہو وہی احسن و بہتر ہے۔ لان الصحابۃ رضی اللہ عنہم کا تو ایستحبون ان لا یریدوا فی الطلاق علی واحدة حتی ینقضی العدة۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم پسند کرتے یہ بات کہ طلاق میں ایک سے زیادہ نہ کریں جہاں تک کہ عدت گزر جاوے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ۔ وان هذا افضل عندہم من ان یطلق الرجل ثلثا عند کل طر واحدۃ۔ اور یہ بات کہ اسنے نزدیک ایسا کرنا افضل سمجھا بہ نسبت اس کے کہ مرد تین طلاق اسطرح دیدے کہ ہر مرتبہ ایک ایک بدے۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے نہایت عن سفیان عن المغیرہ عن ابراہیم التیمی مابی یہ استجاب صحابہ رضی اللہ عنہم روایت کیا اور یہ اسناد صحیح ہے اور بغیر بن قسطنطین نے مستقن ہے۔ پس یہ بمنزلہ اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم اور افضل ہے۔ ولانہ البعد من التدامۃ۔ اور اسلئے کہ یہ طلاق نہایت سے بہت دور ہے۔ پس اگر مرد نام نہاد ہو تو کچھ پاؤں انہیں کیونکہ وہ دوبارہ اس سے نکاح کرے۔ و افضل ضرراً بالمرأۃ اور عورت کے حق میں ضرر میں بہت کم ہے۔ یعنی عورت کو دوسرے مرد کا منہ دیکھنا نہیں چاہیگا اور نہ دوسرے کی طلاق کے بعد تین حیض تک عدت گزارنی پڑیگی جبکہ مرد نام نہاد ہو۔ ولا خلاف لاحسن الکراہۃ۔ اور اس میں کراہت کا کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ یعنی ایسی طلاق کو کسی عالم نے بھی مکروہ نہیں کہا۔ بخلاف دوسری صورت کے تو معام ہوا کہ یہ صورت بلاشبہ احسن و افضل طریقہ طلاق سنت ہے و احسن ہو طلاق السنۃ و ہوان یطلق المدخول بہا ثلثا فی ثلثۃ اطوار۔ اور طلاق حسن وہ طلاق

سنت ہو اور وہ یہ کہ مدخلہ عورت کو تین طلاق تین طہرین دے فت کسی طہرین یا اس کے قبل حیض میں دلی اطلاق ہو۔ اور حاجت  
نہو تو تین باہر میں۔ اور سختی سنت یہ کہ شرعی طریقہ ہی پس طلاق تو قبل مباح ہو اور جب اس کے نفس کو مخالفت طریقہ کا غلبہ ہو اور وہ اس کو  
روک کر شریعت کے طریقہ پر قائم رہے تو ذواب ہوگا جبکہ ثبت ہوگا افادہ الشیخ المحقق اور مراد سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں  
جیسا کہ شرح قاضی وغیرہ میں زعم کیا پس اعلیٰ طریقہ سنت تو اول مذکور ہو اور یہ بھی طریقہ سنت ہو۔ وقال مالک ان  
بارعة ولا یباح الا واحدة۔ اور امام مالک نے فرمایا کہ یہ بدعت ہو اور نہیں مباح مگر ایک طلاق۔ لان الاصل فی الطلاق  
ہو المحطر۔ کیونکہ اصل طلاق میں منع ہو۔ والا با حجة الحاجة للخلاص وقد اندفعت بالواحدة۔ اور مباح ہونا جو چھٹکارے  
کے ضرورت کے ہو اور وہ ایک طلاق سے دفع ہوگئی فت۔ و زیادہ ممنوع ہو۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی حدیث ابن عمر رضی اللہ  
عنہما۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جا بن عمر رضی اللہ عنہما کے معاملہ میں ہو فت۔ وہ معاملہ یہ کہ ابن عمر رضی اللہ  
عنہ نے اپنی جو دو حیض میں طلاق دی پھر آئندہ دو قرہ میں دو طلاق دینی جا میں۔ یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو  
فرمایا کہ اے ابن عمر تجھے ایسے عمل کرنے کا اللہ تعالیٰ نے حکم نہیں دیا ہو تو سنت کو چوک گیا۔ ان اسما ان تقبل الطہر  
استقبالا۔ سنت نیکہ تو طہر کا استقبال کرے۔ فت طلقا کل قرۃ تطیقہ۔ پس ہر ایک طہر پر عورت کو ایک طلاق دے فت  
پھر مجھے حکم دیا تو میں نے عورت سے رجعت کر لی پس فرمایا کہ جب یہ عورت طہر ہو تو اس وقت چاہے طلاق دے اور چاہے کھن  
میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ بھلا اگر میں نے عورت کو تین طلاق دیدیں تو کیا مجھے حلال ہوگا کہ اب بھی میں عورت سے  
رجوع کروں تو فرمایا کہ نہیں وہ تو تجھتے یا سنت ہوگئی اور گناہ ہو گیا۔ رواہ الدارقطنی والبطانی۔ اسکی اسناد میں سب راوی  
ثقة ہیں سوائے عطاء الخراسانی کے تو ابن حبان نے کہا کہ عطاء خراسانی مرد صالح صدوق از صرہ حافظ کی خرابی سے  
اسناد وہم بہت ہوتا ہو اور اصل حدیث صحیحین میں مختصر ہو۔ اور نسائی نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ طلاق اسنت یہ کہ  
عورت کو ایک طلاق دے در حالیکہ وہ طہر میں بغیر جماع ہو پھر جب اسکو حیض ہو کر پاک ہو تو دوسری طلاق دے پھر وہ ایک  
حیض تک عدت لاوے۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ عطاء خراسانی کی متابعت ہوگئی تو حدیث حجت ہوگئی۔ میں کہتا ہوں کہ  
فوائد حدیث میں سے ایک یہ کہ عدت کا شمار حیض سے ہو نہ طہر سے اور دوم یہ کہ یکا سگی تین طلاق واقع ہوتی ہیں تیموم  
یہ حدیث حسن بعری۔ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے سنی اور روایت کی کہ یہ طلاق سنت ہو۔ م۔ ولان الحکم یدار علی دلیل الحاجۃ وہو  
الاقدام علی الطلاق فی زمان تجد الرغبة وہو الطرف الحاجۃ کا متکررۃ نظر الی دلیلہا۔ اور اس دلیل سے کہ  
حکم کا مدار تو حاجت طلاق کی دلیل پر ہو اور دلیل یہ کہ طلاق پم اقدام کیا ایسے زمانہ میں جس میں رجعت نئے سرے پیدا ہوتی ہو  
وہ زمانہ طہر ہو تو دلیل حاجت دیکھ کر حاجت مکررہ کے مانند ثابت ہوتی ہو فت۔ تو با وجود سنی رغبت کے جب طلاق پر اقدام  
کیا تو حاجت طلاق کی کمر نہایت ہوئی پس ایک دفعہ کی طلاق سے دفع نہیں ہوتی جیسا کہ زعم کیا۔ (مسئلہ) اگر حیض میں  
بدعی ایک طلاق دے واضح قول پر حجت کرنا واجب ہو۔ م فت۔ ثم قبل الاولی ان یؤخر الایقاع الی آخر الطہر  
احترازا عن تطویل العدة۔ پھر کہا گیا کہ بہتر یہ ہو کہ طلاق واقع کرنا۔ (ابتداء میں) اخیر طہر تک تاخیر کرے تاکہ نہ بت کو حمل  
دینے سے بچا ہو جاوے فت۔ کیونکہ شروع طہر سے طلاق دینے میں اسی وقت سے حالت عدت ہوگی اگرچہ عدت کا شمار  
حیض سے ہو اور اسی کو ابن ہمام نے ترجیح دی۔ والا طہر ان یعلقہا کما طہرت۔ اور قولی الزہری ہو کہ جیسے ہی عورت پاک  
ہو اسکو طلاق دے فت تاخیر کرے۔ لانه لو انزلہا یا سحما ومن قصدہ التعلیق فیتلے بالایقاع عقب الایقاع  
کیونکہ اگر اسنے تاخیر کی تو بااوقات یہ ہوگا کہ عورت سے جماعت کرے حالانکہ قصد اسکو طلاق دینے کا ہو تو جماع کے بعد اسے دینے  
میں مبتلا ہو جائیگا فت۔ کیونکہ طلاق دینے کی ضرورت پیش ہو۔ و طلاق البتہ۔ اور قسم سوم طلاق بدعت سنت ہو۔



احسن و طلاق سنت کے علاوہ ہر خواہ کسی طور پر ہو جسکی بہت صورتیں ہیں از بجملة ان لایطلقھا ثلثا بکلمة واحدة - عورت کو ایک کلمہ سے تین طلاق دیدے و مثلاً تجھے تین طلاق ہیں یا میں نے تجھ کو تین طلاق دین یا تو تین طلاق سے طالق ہو۔ او ثلث فی طھر واحد۔ یا ایک طہر میں تین طلاق دے و مثلاً ایک کسی روز اور دوسری کسی روز اور تیسری کسی تیسرے وقت میں ساگرہ متفرق ہیں مگر سب ایک ہی طہر میں ہیں یا ایک طہر میں دو طلاق بیکارگی یا متفرق کر کے حالانکہ وجہ نہیں۔ یا وہ طہر خالی از جمیع نہر یا طہر نہیں بلکہ حیض میں اگر جب ایک طلاق ہو لیکن واضح ہو کہ غیر مدفوعہ پر ایک کے سواے نہیں پڑتی۔ فاذا فعل ذلک وقع الطلاق و کانت عاصیا۔ پس اگر ایسا کیا یعنی بدعتی طلاق دی تو واقع ہو جائیگی اور وہ گنہگار ہوگا۔ و قال الشافعی کل طلاق سباح لانه تصرف مشروع حتی يستفاد به الحكم والمشروعية لا یجاء مع المحظور۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ہر ایک طلاق سباح ہو کیونکہ وہ مشروع تصرف ہے حتی کہ اس سے حکم مستفاد ہوگا اور مشروع ہونا منع ہونے کے ساتھ جمع نہیں ہوتا و بدعتی طلاق احسن و طلاق سنت کی طرح ہے طلاق بدعت بھی سباح ہے کیونکہ اگر یہ فعل بطور مشروع نہ ہوتا تو حکم طلاق یعنی جدائی و خلاصی کیوں ثابت ہوتی اور جب مشروع ہوتا تو ممنوع نہ ہوگا۔ بخلاف الطلاق فی حالة الحيض۔ برخلاف حالت حیض میں طلاق کے حکم جسکو ہم حرام کہتے ہیں تو طلاق کی جہت سے نہیں۔ لان المحرم تطويل العدة علیہا لا الطلاق۔ کیونکہ عورت پر عدت کو طول دینا حرام کنندہ طلاق ہے نہ طلاق و۔ کیونکہ حیض کے ایام اسکی عدت میں محسوب نہوے سے عدت بڑھی پس اسی نے حالت حیض میں طلاق کو حرام کیا جیسے جس طہر میں جماع کیا ہو تو معلوم نہوگا کہ حاملہ ہے یا نہیں پس عدت بڑھ جانے سے حرام نہ نفس طلاق کما فی الکافی۔ ولنا ان الاصل فی الطلاق هو المحظور لما فیہ من قطع النکاح الذمی تعلقت یہ المصالح الدینیة والدنیویة۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے کیونکہ طلاق میں اس نکاح کا قطع کرنا ہوتا ہے جسکے ساتھ دین و دنیا کی تعلیقیں متعلق تھیں و لیکن کبھی آدمی کو عورت سے چھٹکارے کی ضرورت پڑتی ہے جو الا بائعہ للمحاجة الی الخلاص۔ اور سباح کیا جانا اور چھٹکارے کی ضرورت کے ہر و۔ تو طلاق سباح ہونے کا مدار صرف ضرورت پر رہا اور ضرورت کا ثبوت اسکی دلیل پر ہے کہ پھر طہر میں وطی کی اور طلاق دی۔ ولا حاجة الی الجمع بین الثلث و فی الفرق علی الاطلاق ثانیۃ نظر الی دلیلہا۔ اور تینوں طلاق جمع کرنے کی حاجت نہیں اور ان سب طلاقوں کو تین طہروں پر متفرق کرنے میں حاجت نظر ابینی دلیل کے موجود ہے و۔ دلیل یہ کہ طہر کے وقت جماع کو چھوڑ کر طلاق کیوں دیتا اور اگر کو کہ حاجت کی دلیل کو حاجت کی جگہ قائم کرنا اسوقت ممکن ہے کہ وہ ان حاجت بھی ہو سکے حالانکہ حاجت تو اول مرتبہ ایک طلاق دینے سے جاتی رہی۔ جواب دیا کہ۔ والحاجة فی نفسها باقیہ۔ اور حاجت بذات خود باقی ہے و۔ کیونکہ ہوا جلدی نہیں ہوتی۔ فاکن تصویر الدلیل علیہا۔ تو دلیل کو حاجت پر بقصور کرنا ممکن ہے و۔ یعنی دلیل حاجت کو قائم مقام حاجت کے کرنا ممکن ہے تو صیح مقام یہ ہے کہ شافعی رحمہ کے نزدیک طلاق ہر طرح جائز ہے کیونکہ حکم خلاصی ثبوت ہو جانا ہے اور مانعت نظر تطویل عدت وغیرہ کے ہوتی ہے۔ اسکا جواب دیا کہ نہیں دراصل طلاق امر منوع ہے چنانچہ نفصوص حدیث سابق میں گزرین علاوہ برین طلاق سے مصاحح کلام منقطع ہوتے ہیں تو ایسی چیز منوع ہوگی نہ سباح لیکن کبھی عورت کی خرابی وغیرہ سے جدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لہذا بقدر ضرورت سباح ہوا لہذا ایک ہی طلاق پر اکتفا کرنا زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و زمانہ ابوبکر الصدیق و صدق خلافت عمر رضی اللہ عنہ تین ثابت تھا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ پھر اس سے زیادہ کرنا منوع ہوگا جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے تو جواب دیا کہ شروع نے ایک طلاق پر عدت رکھی تاکہ شاید خلوت مصلحت سمجھ کر نام ہو تو رجعت کر لے اور یہ بھی ظاہر ہو جاوے کہ عورت کو محل نہیں ہے تو ایک طلاق پر انقطاع نہیں ہوا علاوہ یہ عورت بد زبان شاید بھی نہ ملے تو ضرورت و حقیقت بھی باقی اور نظر و دلیل بھی باقی ہے اور شرعاً بھی باقی ہے کہ وہ دوسرے طہر میں محل طلاق تین تک ہے لہذا عمر رضی اللہ عنہ نے جب اپنی جود کے ساتھ لعان کیا تو بعد اسکے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر میں اسکو رکھوں تو میں نے اسپر جوڑنا بندہ آپس یہ مطلقہ ٹھاتا ہے۔ کما فی الصحیحین۔ ہون ہی رہا ہے

قرنی کی جہد نے کہا تھا کہ رفاص نے مجھے طلاق دی اور طلاق بہت ہو گئی یعنی تین طلاق حتیٰ کہ آپ نے طلاق کا حکم دیا فی الصبح وغیرہ اور یوں  
فاطمہ بنت قیس کے شوہر نے تین طلاقیں بھیج دیں۔ کما فی الصبح ایضا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق پر ایک کلمہ نہیں فرمایا تو  
مذہب مالک متفق ہو اور امام شافعی رحمہ کا یہ قول وارد ہوا کہ تین طلاق ایک بارگی بھی ممنوع نہیں حالانکہ تم اسکو طلاق بدعت و مذہبوم  
کہتے ہو۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ان احادیث میں یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ یہ تینوں طلاقیں ایک بارگی تھیں کیونکہ مطلقہ غلط سے یہ غرض کہ سنت  
طہر پر اسکو ہر طرح پر ایک طلاق ہی اور حدیث فاطمہ بنت قیس میں جو آیا کہ تین طلاق بھیج دیں وہ لفظ ہر شعبہ ہے لیکن اس میں بھی مراد  
یہی ہے کہ چونکہ صحیح مسلم میں ہے کہ ابو عمرو بن حفص نکاح حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ میں کو گیا اور وہ ان سے اپنی جو دو فاطمہ بنت قیس  
کو ایک طلاق تیسری بھیج دے جو اس کے طلاقات میں سے باقی رہ گئی تھی۔ رواہ مسلم۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث ابن عباس سے یہ مراد کہ  
احسن الطلاق زمانہ حضرت مسلم سے صمد خلافت عمر رضی اللہ عنہ تک ایک تھی۔ اور طلاق بطریقہ سنت پر بھی عموماً و رفاہ و ابو عمرو بن  
حفص نے طلاقیں دین اور آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بحث یکبارگی تین طلاق کی آتی ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب تین طلاق پر ایک بارگی  
دینے میں مطلقہ ہو جاتی ہے تو مشروع ہوا پھر ممنوع کیونکہ جواب دیا۔ والمشرع وغیرہ فی ذلک من حیث انہ ازالہ الرق۔ اور مشروع  
ہو (طلاق بدعی کا) اس ماہ سے کہ رقیہ کا ازالہ ہو۔ عورت کے بانون کی پٹری اس سے کٹ جاتی ہے تو ایسی طلاق اپنی  
ذات کے لحاظ سے یہ حکم رکھتی ہے۔ لانتانی الخطر لسنی فی غیرہ۔ یہ نہیں سنائی ہے اپنے منظور ہونے کو کسی ایسے معنی کے جہت سے جو اسکی  
ذات سے باہر ہوں۔ وہو ما ذکرناہ۔ اور یہ معنی وہ جن جہتوں سے اوپر ذکر کیے۔ یعنی بغیر حاجت کے اس سے دینی و دنیاوی  
زائل ہوتی ہے۔ کیونکہ تین طلاق جمع کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ ایک بارگی تین طلاق دینا بنظر اسکے کہ اصل کے خلاف ممنوع  
کا بغیر ضرورت اور حکم بدعی فعل ممنوع ہے لیکن جب اس امر ممنوع کا وجود ہوا تو اسکا ذاتی اثر ضرور پیدا ہوا کہ قطعی جدائی ہو جائیگی۔  
اسکے نظائر تریج وغیرہ میں بہت موجود ہیں جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع حالانکہ بذات خود بیع کا اثر ہے اور غضب کی وجہ میں  
نماز مکروہ مگر ادا ہے اور وہ ان آیت کا درخت لگانا مکروہ لیکن لگانا تو اس میں پھل آوینگے۔ یوں ہی تین طلاق یکبارگی دینا بدعت اور معصیت لیکن ویدہ  
تو مطلقہ ہو جائیگی اور یہی قصہ طلاق ابن عمر رضی اللہ عنہ میں صریح ہے۔ م۔ وکذا ایقاع الشیخین فی الطہر الواحد بدعت لما قلنا۔ اور  
یوں ہی ایک طہر میں دو طلاق دینا بدعت ہے بوجہ مذکورہ بالا۔ کہ اس طہر میں ایک طلاق سے زیادہ حاجت نہیں ہے۔ و اختلاف الروایۃ  
فی الواحد البائتہ۔ اور ہر ایک طلاق بصفت بائتہ دیتے ہیں اختلاف الروایۃ ہے۔ ایک روایت میں مکروہ اور دوسری میں  
نہیں۔ قال فی الاصل انہ اخطا السنۃ لانه لا حاجۃ الی اثبات صفۃ زائدۃ فی الخلاص وہی البیذونۃ۔ امام محمد نے  
اصل میں کہا کہ اسے سنت سے خطا کی کیونکہ خلاص کرنے میں (طلاق پر) ایک صفت بڑھانے کی حاجت نہیں اور وہ صفت بیذونۃ  
ہے۔ یعنی بائتہ کہنے کی ضرورت نہیں صرف طلاق کہنا کافی تھا تو مکروہ فعل ہوا اور مراد اصل سے اصل بسو یعنی کافی حاکم ابی الغضنفر  
ہے اور وہ ظاہر الروایۃ ہے۔ مع۔ و فی روایۃ الزیادات انہ لا یکرہ للمحاجۃ الی الخلاص تاخیرا۔ اور زیادات (یعنی زیادات الزیادۃ  
صفت) کی روایت میں ہے کہ وہ مکروہ نہیں کیونکہ بالفعل خلاص کی حاجت ہے۔ یعنی صرف طلاق سے خلاص کامل نہیں چاہیے  
کیونکہ۔ لہذا بائتہ سے انقطاع کامل ہے۔ والسنۃ فی الطلاق من وجہین۔ اور طلاق میں سنت دو طریقہ سے ہے مستثنیٰ فی الوقت  
ایک وقت میں سنت۔ و سنۃ فی العدد۔ اور ایک عدد میں سنت۔ اور عدد میں بھی دو طرح کی ایک مدخلہ اور ایک غیر مدخلہ  
فہما السنۃ فی العدد مستوی فیہما المدخلہ و غیر المدخلہ بہا۔ پس عدد کی سنت یعنی شمار طلاق میں تو حرت مدخلہ  
و غیر مدخلہ دونوں برابر ہیں۔ وقد ذکرنا ہا۔ اور ہم اسکو ذکر کر چکے۔ اس طرح کہ ایک طہر میں ایک ہی طلاق ہے نہ زیادہ خواہ  
کسی قسم کی عورت ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب غیر مدخلہ کو تین طلاق دینے میں معصیت ہو تو مدخلہ میں بدعت اصلی عامی ہوگا۔ ان یہ فرق  
الہیہ ہے کہ مدخلہ کو حد میں ہے۔ اور باقی دو طلاقیں دے سکتا ہے اور غیر مدخلہ میں نہیں کیونکہ اسکے لیے حد نہیں ہے۔ مع

والسنة في الوقت ثبت في المدخل بها خاصة - اور وقت کی سنت تو صرف عورت مدخلہ کی صورت میں ثابت ہوگی - و ہوں  
 یطلقها في طهر لم يجامعها فيه - اور وقت سنت یہ کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ میں طلاق دے جس میں اس سے جماع کیا ہو - اور  
 غیر مدخلہ کے حق میں زمانہ طہر کی رعایت نہیں بلکہ زمانہ حیض میں بھی اس کا وقت سنت ہے - لان المراجعة دليل الحاجة - کیونکہ طلاق  
 حلال ہونے میں جس چیز کی رعایت کی گئی ہو وہ حاجت طلاق کی دلیل ہو - جو باطنی حاجت کے قائم مقام کی گئی ہو - و ہوں الاقدام  
 على الطلاق في (ما تفرغ من الرغبة) - اور دلیل حاجت کی یہ کہ طلاق دینے پر اقدام کرے ایسے زمانہ میں کہ اس وقت رغبت نئی  
 پیدا ہوتی ہو - و ہوں الطهر الحائض عن الجماع - اور یہ زمانہ طہر کا جو جماع سے خالی ہو - اما زمان الحیض فزمان التفرغ - اور  
 الحیض کا زمانہ تفرغ وہی سے نفرت کا وقت ہے - اس وقت اگر طلاق کا اقدام کرے تو اس سے یہ دلیل نہیں ملتی کہ اس کو طلاق  
 کی حاجت ہے - جسے اگر زمانہ طہر میں اگر ایک مرتبہ جماع کر لیا پھر طلاق کا اقدام کیا تو بھی حاجت طلاق کی دلیل نہیں - و بالجماع  
 في الطهر فمقتضى الرغبة - اور طہر میں ایک بار جماع کرنے سے رغبت سست ہو جاتی ہے - تو شاید اسی سستی کی وجہ سے طلاق پر  
 آمادہ ہوا ہو کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ باہمی مصلح کی خرابی سے اس کو طلاق کی حاجت ہے - خلاصہ یہ کہ نکاح شرعاً عقد مصلحت ہے تو اس کا  
 قصہ یعنی طلاق امر فساد نہیں سوائے ایسی حالت کے کہ جب طلاق کی حاجت ہو اور حاجت کی پہچان خود آدمی کو نہیں ہوتی  
 کیونکہ کبھی آدمی کو جماع کی رغبت نہونے سے عورت کو رکھنا اگر ان ہوتا ہو تو وہ طلاق دیتا ہو پس حاجت کی پہچان کے لیے دلیل چاہیے  
 و جب وہ دلیل موجود ہوگی طلاق دینا سبب ہوگا پس زمانہ حیض میں نفرت ہوتی ہے اور زمانہ طہر میں ایک دفع جماع کر کے آسودہ ہوگا  
 تو بھی رغبت کم ہوئی پس ایسی حالت میں اگر طلاق پر آمادہ ہوا تو حاجت ثابت نہیں ہوتی پس پورا مباح نہیں ہوگا مان اگر حیض  
 سے پاک ہوئی اور اس نے کوئی مرتبہ جماع نہیں کیا پھر بھی طلاق پر آمادہ ہوا تو باوجود رغبت کے زمانہ کے جب طلاق پر آمادہ ہوا تو معلوم ہوا  
 کہ ان دونوں میں منافرت ہے اور اس کی ضرورت ہے کہ دونوں سے جدائی ہو ورنہ نکاح کے مصلح جو ہے نہونگی تو شرع نے ایسی حالت  
 میں طلاق کو سبب کیا ہے پس مدخلہ کے حق میں وقت طلاق سنت یہ کہ ایسے طہر کے زمانہ میں ہو کہ اس میں جماع کیا ہو - م - وغیرہ  
 بہا یطلقها في حالة الطهر والحیض - اور جو عورت مدخلہ نہیں اس کو زمانہ طہر و زمانہ حیض میں طلاق دے - کیونکہ اس کے حق  
 کبھی جماع نہیں کیا تو ہر وقت اس کی طرف پوری رغبت ہے پھر بھی جب طلاق پر آمادہ ہوا تو دلیل مل گئی کہ عورت کی بدخلقی وغیرہ سے  
 اس کو حاجت و ضرورت پیش آئی کہ اس کو طلاق دے پس حاجت کی وجہ سے شرع نے اس کو سبب کر دیا اور طلاق سنت اسی کو کہتے ہیں  
 جو حاجت طلاق کے وقت واقع کی جاوے - م - خلافاً لفرج و ہونے فیہا علی المدخل بہا - ہر خلاف قول رفرج کے سوا  
 زفرج غیر مدخلہ کو مدخلہ پر قیاس کرتے ہیں - تو جیسے مدخلہ میں زمانہ حیض کی طلاق سنت نہیں بلکہ بدعت ہے - اسی طرح غیر مدخلہ  
 میں بھی بدعت ہوگی - ولنا ان الرغبة في غير المدخل بها صادقة لا تغل بالحیض - الم یحصل مقصودہ منہا سوا مدخلہ  
 محبت یہ کہ غیر مدخلہ میں مرد کی رغبت سستی پوری موجود ہے وہ حیض کی وجہ سے کم نہونگی جب تک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل  
 ہو جاوے - و باوجود ایسی رغبت کے جب اس نے طلاق پر اقدام کیا تو دلیل سے معلوم ہو گیا کہ اس کو طلاق کی حاجت ہے - اور مدخلہ  
 میں یہ بات نہیں - و فی المدخل بہا یجدد بالطهر - اور مدخلہ عورت میں حیض سے پاک ہونے پر نئی رغبت پیدا ہوتی ہے - و  
 پھر اگر جماع کر کے طلاق چاہی تو دلیل مل گئی اس واسطے کہ شاید آسودہ ہو کر اس کا نفس آمادہ ہوا اور اگر جماع سے پہلے آمادہ ہوا تو دلیل  
 ہو کہ اس کو طلاق دینے کی ضرورت ہے - اگر کہو کہ تعلیل و بہت معقول ہے لیکن بعض حدیث کے مقابلہ میں مجہول نہیں کہ ابن عمر  
 رضی اللہ عنہما کے قصہ مذکورہ میں کوئی تفصیل غیر مدخلہ کی نہیں ہے - چاہے کہ نہیں بلکہ حدیث مذکورہ میں آخر میں مذکور ہو کہ نکاح  
 النہی امر متدرج ان تطلق لہا النساء - یعنی فرمایا کہ یہ وہ حد ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ اس وقت پر عورت میں طلاق  
 دیجاوے - یہ صریح ہے کہ حد مذکورہ ان حدوں کے لیے ہے جو چلے واسطے حدت ہو اور وہ مرتبہ مدخلہ و عورت میں کیونکہ غیر مدخلہ

کے واسطے بالاجماع کچھ مدت نہیں ہے۔ م۔ قال واذا كانت المرأة لا تحيض۔ قدری نے کہا اور اگر عورت ایسی ہو کہ جسکو حیض نہیں ہوتا ہے۔ من صغیر۔ خواہ بوجہ صغیر ہو نہ کہ ف۔ امام شری نے کہا کہ قابل حل بھی نہ ہو۔ م۔ اوکبر۔ بوجہ بڑھاپے کے ف۔ اور نہ ہرگز کہ اسکے طلاق کا وقت بوجہ طرد حیض کے نہیں ہو سکتا۔ فارادان یطلقها ثلاثا للسنۃ۔ پس شوہر نے چاہا کہ اسکو سنہ وقت پر تین طلاق دے۔ طلقها واحدا۔ تو اسکو ایک طلاق دے۔ ف۔ حیث ارادہ کیا پھر شمار کرے۔ فاذا سغی شہر طلقها اخرى۔ پھر جب ایک مہینہ گزر جاوے تو اسکو دوسری طلاق دیدے۔ ف۔ یون ہی پھر جب مہینہ گزرے تو تیسری طلاق دیدے۔ لان الشهر فی حقها قائم مقام الحیض۔ کیونکہ صغیر و کبیرہ یا یوسہ کے حق میں مہینہ بجائے حیض کے قائم ہوا ہے۔ ف۔ حق کہ اگر اول ایک طلاق کے بعد چھوڑے حتیٰ کہ تین ماہ گزر جائیں تو وہ حسن الطلاق پر بائتہ ہو جائیگی۔ قال اللہ تعالیٰ واللہائی یتسن من الحیض اے ان قال واللہائی تم حیضت۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں حیض سے یا یوسہ عورتوں کی عدت اور اسکے سواے صغیرہ کی بھی عدت مخصوص فرمائی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جیسے تو مقام طرد کے ہیں اور طرد سے عدت قول شافعی رحہ ہر حالانکہ تعداد سے نزدیک عدت حیض سے ہوتی ہے اور حیضوں کا قائم مقام ہوتا تو دشل دشل روز ہونے جواب یہ کہ حیض اگر چہ دس روز ہیں لیکن تین حیض کا وجود تین ماہ میں ہوگا۔ تو باقی ایام طرد کا طاعت نہیں ہے۔ والاقامۃ فی الحیض خاصۃ۔ اور قائم کرنا خاصہ صغیرہ میں ہے۔ ف۔ بدین معنی کہ حیض اس مدت میں ایک مرتبہ ہو سکتا ہے۔ تو ہر مہینہ بجائے ایک مرتبہ حیض کے ٹھہرا۔ حتیٰ یقینہ الاستبراء فی حقها بالاشہر۔ حتیٰ کہ صغیرہ یا یوسہ بڑھاپے کے حق میں استبراء بذریعہ مہینوں کے ہو۔ یعنی مثلاً کوئی باندی صغیرہ یا بڑھاپہ خریدی جسکو حیض نہیں ہوتا اور بطور واجب یا سبب اسکا استبراء چاہی یعنی معلوم کرنا کہ اسکا رحم غیر کے حل سے پاک ہے۔ اور یہ پاک بالاتفاق اسی طرح معلوم ہوتی ہے کہ حیض آجاوے۔ اور جب صغیرہ یا بڑھاپہ ہو تو مہینوں سے استبراء کرے۔ وہو بالحیض لا بالطہر۔ حالانکہ استبراء بذریعہ حیض کے ہو نہ بذریعہ طہر کے۔ ف۔ معلوم ہوا کہ جیسے قائم مقام حیض کے ہوئے اسی طرح طلاق کی عدت میں صغیرہ و بڑھاپہ کی مدت میں جیسے قائم مقام حیضوں کے ہیں۔ ثم ان کان الطلاق فی اول الشهر۔ پھر اگر طلاق واقع کرنا شروع ماہ میں ہوا۔ یعنی جائزات کا طلاق دی۔ یعنی الشہور بالاہلۃ۔ تو مہینوں کا شمار چاندن سے ہوگا۔ ف۔ اس میں امام و صاحبین کا اتفاق ہے کہ تینوں طلاقوں کو شمار کرنے میں اور عدت شمار کرنے میں دونوں طرح چاندن سے اعتبار ہوگا۔ ف۔ واللہ کان فی وسطہ۔ اور اگر طلاق واقع کرنا درمیان مہینہ میں ہوا۔ فبالایام فی حق التفریق۔ تو طلاقوں کو تفریق کرنے میں ایام سے اعتبار ہوگا۔ ف۔ باطلات۔ حتیٰ کہ طلاق کے روزہ سے (۳۰) دن شمار کرنے کے بعد دوسری طلاق پھر (۳۰) کے بعد تیسری طلاق دے۔ ف۔ فی حق العدة۔ اور عدت شمار کرنے کے حق میں ف۔ اختلاف ہے۔ کہ لک عنذابی صغیرہ رحمہام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہی حکم ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ یوم طلاق سے (۳۰) دن تین مرتبہ شمار کر کے ختم کرنے پر عدت ختم ہوگی۔ وعنہ ہما میل الاول بالآخر والمنتوسطان بالاہلۃ۔ اور صاحبین کے نزدیک اول کا اخیر کے ساتھ پورا کیا جاوے اور درمیانی دونوں کا اعتبار چاندن سے ہو۔ ف۔ پس اگر فرض کرو کہ ۱۵۔ تاریخ کو طلاق دی اور ۲۹۔ کا چاندن ہوا تو ۱۴۔ روز اور درمیان میں دو ماہ چاندن کے اور تیسرے مہینہ میں سے ۱۱۔ روز لیکر عدت ختم ہو پس یہ تو (۳۰) دن ہوئے اور درمیانی دو دن چاندن اگر چہ ۲۹۔ کے ہو چاہیں جائز ہے۔ وہی مسئلۃ الاجارات۔ اور یہ اجارات کا مسئلہ ہے۔ ف۔ مثلاً تین ماہ کے لیے مکان کرایہ لیا پس اگر شروع چاندن سے ہو تو چاندن کا اعتبار ہو خواہ ۳۰۔ کے ہوں یا ۲۹۔ کے بالاتفاق اور اگر درمیان ماہ سے ہو تو تمام چاندن کے (۹۰) دن سے اوچا میں کے نزدیک اول کے دن اخیر سے لیکر ۳۰۔ پورے یکے چاہیں اور درمیانی دونوں مہینہ چاندن سے لے جانا صحیح سمجھا گیا کہ آسانی کی وجہ سے صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے اور اس میں کام فتح القدر میں ہے۔ م۔ قال ویکوز ان یطلقها ثلاثا لفصل بین علیہا وطلاقہا۔ قدری نے کہا اور جائز ہے کہ صغیرہ یا بڑھاپہ غیر حیض والی کو اس حالت سے طلاق دے کہ اسکی عدت ختم ہو چکی ہو۔ ف۔ یہ اندازہ کا بھی قول ہے۔ عید میں خمس ملے سے غل کیا کہ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ شاید اسکو حل ہو



تو طلاق میں ایک ماہ کا فرق افضل ہے ورنہ نہیں۔ مٹ۔ وقال زفر رحمہ اللہ فی فصل بینہما بشہر لقیامہ مقام الحیض۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے کیونکہ مہینہ بجاے حیض کے ہر وقت تو گویا حیض سے اعتبار اور عمل منہا معلوم کر کے طلاق دے۔ ولان بالجماع تفسیر الرغبة۔ اور ایسے کہ جماع سے رغبت سست ہو جائیگی۔ تو ظاہر ہوگا کہ طلاق جب یہ ضرورت نہ ہو گئی۔ واما بتجدد بزمان و ہوا لشہر۔ اور نئی رغبت کا ہونا تو ایک زمانہ بعد ہوگا اور وہ زمانہ ایک ماہ ہر وقت تو بعد ماہ کے حساباً طوطی کہ چھوڑ کر طلاق پر اقدام کیا تو یہ دلیل ہے کہ اسکو جاکر کرنے کی حاجت ہے پس طلاق جائز ہوگی۔ ولنا انہ لا یتوہم بالجماع طوطی اور ہمارے دلیل یہ کہ بغیر وہ بڑھیا میں حل کا وہم نہیں ہوتا۔ مٹ۔ تو طوطی کے بعد ہی طلاق دینے میں مضائقہ نہیں۔ والکراہتہ فی فہوائہ الحیض باعتبارہ۔ اور حیض ہونے والی عورتوں میں طلاق بعد طوطی کے کراہیت صرف اسی لحاظ سے ہے کہ شاید حاملہ ہو گئی ہو لہذا ان عتزالک یہ مستحبہ وجہ العدة۔ کیونکہ ایسا چھوڑنے میں عدت کا طریقہ مستحبہ ہو جاتا ہے۔ مٹ۔ کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حل ہے اور غیر حاملہ کی تین حیض۔ مٹ۔ یا یہ کہ طوطی کے بعد رغبت میں فتور ہو جانا البتہ قابل لحاظ ہے لیکن اسی عدت میں اس نظر سے فتور اور دوسری نظر سے فتور بھی ہوتا ہے تو فتور کا اعتبار نہ رہا چنانچہ فرمایا۔ والرغبة وان کانت تفسر من الوجه الذی ذکر لکن لکشمہ من وجہ آخر۔ اور رغبت اگر جس جہت سے جکا ذکر کیا سست دم ہو جاتی ہے لیکن دوسری جہت سے بہت ہو جاتی ہے۔ لانا یہ رغبت فی طوطی غیر معلق قرارا عن مسنون الولد۔ کیونکہ مرد ایسے طوطی میں رغبت کرتا ہے جو حل رکھنے والی نہ ہو تاکہ بچہ کے بارخیز سے بچا رہے۔ مٹ۔ تو اسنے ایسے وقت میں طلاق دی کہ اسکو ایسے طوطی کا متبع حاصل تھا۔ فكان الزمان زمان الرغبة فصار کزمان الجمیل۔ تو یہ زمانہ ایسا وقت تھا کہ اس میں رغبت تھی تو ایسا وقت ہو گیا جیسے حل کا زمانہ ہوتا ہے۔ مٹ۔ کیونکہ اس طوطی میں اسی طرح بچہ رہ جاتے کا خوف نہیں جیسے حاملہ کو طوطی کرنے میں اس طوطی سے حل رہ جانے کا خوف نہیں۔ وطلاق الحامل یجوز عقیب الجماع۔ اور حاملہ کو طلاق دینا طوطی کرنے کے پیچھے ہی جائز ہے۔ لانا لا یودی الی اشتباہ وجہ العدة۔ کیونکہ یہ طوطی کچھ طریقہ عدت کا اشتباہ میں نہیں ڈالتی۔ مٹ۔ اور طوطی کر کے اگر رغبت کم ہو گئی تو وقت زمانہ کی راہ سے بڑھی ہوئی ہے۔ و زمان الجمیل زمان الرغبة فی طوطی لکونہ غیر معلق او فیہا لمکان ولہ متمہا فلا یقل الرغبة بالجماع۔ اور حل کا زمانہ با تو طوطی میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ یہ طوطی کچھ حل رکھنے والی نہیں ہے یا عورت میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ مرد کا بچہ اسی عورت سے ہے تو رغبت جماع کچھ کم ہوگی۔ مٹ۔ طلاق دینا سبب ہونے کی وجہ موجود ہے۔ اگر کہو کہ حاملہ کو طلاق سنت کیونکہ دے جواب دیکھ۔ یطلقہا للسنۃ ثلثا لفصل بین کل تطلیقتین بشہر۔ اسکو طلاق وقت سنت کے مہینہ طلاق دے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے۔ عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد وزفر لا یطلقہا للسنۃ الا واحده۔ اور امام محمد و زفر نے کہا کہ اسکو طلاق سنت نہیں دے سکتے۔ سولے ایک کے۔ مٹ۔ اور یہی ائمہ ثلثہ رحمہم کا قول ہے۔ مٹ۔ لان الاصل فی الطلاق الخطر۔ کیونکہ طلاق میں اصل تو جہت ہے۔ وقت اور البشہر بالتعریق علی فصول العدة۔ اور شرع وارد ہوئی کہ طلاق کو عدت کی فصلوں پر متفرق کرے۔ والشہر فی حق الحائض لیس من فصولہا فصار کالمستدة طہراً۔ اور حاملہ کے حق میں مہینہ کچھ عدت کی فصلوں سے نہیں ہے تو وہ ایسی عورت کے مانند ہوگا جسکا طہر عدت دراز نہ کہ ہوتا ہے۔ مٹ۔ چنانچہ حاملہ کی عدت بھی وضع حل پر ختم ہوتی ہے پس اگر شروع حل پر طلاق دے تو چھ ماہ سے دو برس تک عدت ہے اور اگر فرض کر دے کہ مہینہ طلاق دے اور چار روز کے بعد وضع حل ہو تو عدت پوری ہو گئی۔ ولہذا ان الا با حۃ معلۃ الحائض۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طلاق سبب ہونا بوجہ حاجت کے ہے۔ والشہر دلیلہا۔ اور مہینہ اس حاجت کی دلیل ہے۔ مٹ۔ یعنی مہینہ بھر کے بعد اشتباہ یہ رغبت طوطی ہوتی ہے پھر بھی اسنے طوطی سے کچھ موڑا اور طلاق دی تو یہ دلیل ہے کہ مہینہ نفسانیت خود حل نہیں بلکہ اسکو طلاق سے جدا کرنے کی ضرورت ہے پس سبب ہوا اور یہ حاملہ میں بھی موجود ہے۔ کما فی حق الملائکۃ والصغیرۃ جبکہ حل سے باپس عورت اور چھوٹی صغیرہ کے حق میں موجود ہے۔ و ہذا لانا زمان الجماع علی علیہ الجماع السلیطہ۔ اور مہینہ

دلیل ہونا اس واسطے کہ یہ زمانہ نہی رغبت پیدا ہونے کا بنابر اسکے کہ جس جبلت پر سلیم طبعیتین مخلوق ہوئی ہیں فہم پس اگر جہلی  
 سلامتی موجود ہو تو ایک ماہ میں اسکو جدید رغبت ہوگی۔ فیصالح علما و دلیلا۔ تو یہ مقدار ایک علامت اور دلیل ہو سکتی ہے فہم کہ  
 رغبت کے باوجود اسنے طلاق پر آمادگی کی تو اسکو طلاق کی حاجت پس مباح ہے۔ اگرچہ حاملہ کی عدت کی نفس یہ مقدار نہ بخلاف اہل سنت  
 طہرہ۔ برخلاف ایسی عورت نے جسکا طہر زمانہ دراز تک رہتا ہے فہم کہ اسکے حق میں یہ مقدار بقرہ کرنے کی حاجت نہیں۔ لان العلم  
 فی حقہا انما ہوا الطہر و ہومرجو فیہا فی کل زمان فلا یرجی مع الحمل۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں علامت دلیلی تو فقط  
 طہرہ (جیسے دوسری طہر و البون میں ہے) اور طہر ایسی عورت کے حق میں ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہے اور حل ہونے کے ساتھ میں طہر ہونا  
 نہیں اسید کیا جاتا۔ لہذا حاملہ کے حق میں ایک مہینہ کی مقدار جدید رغبت ہونے کی طبع سلیم کے اندازہ پر مقرر ہوئی۔ واذ اطلق  
 الرجل اسراۃ فی حالۃ الحیض وقع الطلاق۔ اور جب مرد نے اپنی جوہر کو حیض کی حالت میں طلاق دی تو طلاق واقع ہو جائیگی۔  
 فہم لیکن بالإجماع گنہگار ہوگا۔ اور بعض کے نزدیک نہیں واقع ہوگی لہذا مسئلہ صرح کر دیا کہ واقع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو۔ لان  
 التہی عنہ لمعنی فی غیرہ۔ کیونکہ حالت حیض میں طلاق سے جو ممانعت فرمائی گئی وہ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہیں  
 فہم یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنے پسہ کو حکم دو کہ اپنی جوہر سے جبکہ حالت حیض میں طلاق دی تھی مراجعت کرے  
 تو حالت حیض میں طلاق دینے سے ممانعت نکلی کہ فی النہایت۔ پھر ممانعت کچھ ذات طلاق کی جہت سے نہیں بلکہ خارجی معنی سے ہے۔ وہو  
 ما ذکرنا۔ اور یہ معنی وہ جو ہم بیان کر چکے فہم کہ عدت دراز ہو جائیگی کیونکہ جس حیض میں طلاق دی وہ عدت میں شمار ہوگا۔ اور یہی معنی  
 ذات طلاق سے ملے ہیں۔ فلا یعدم مشر و عیثہ۔ تو طلاق کی مشر و عیثہ باطل ہوگی فہم بلکہ طلاق تو موجود ہوگی لیکن یہ مرد  
 جوہر منع معنی کے گنہگار ہوگا۔ ویتحب لہ ان یراجعہا۔ اور مرد کو مستحب ہے کہ عورت سے مراجعت کرے فہم پھر جب پاک ہو تو  
 چاہے طلاق دے۔ اور ایام محمد نے کہا کہ اسکو چاہیے کہ مراجعت کرے۔ لقولہ علیہ السلام لعمر مرابط فلیمر اجماعا و قد طلقتھا  
 فی حالۃ الحیض۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی جوہر سے مراجعت  
 کرے حالانکہ عبداللہ بن عمر نے جوہر کو حالت حیض میں طلاق دی تھی فہم رواہ الائمہ استہ فی الصحاح۔ و ہذا القیید الواقع و اشد  
 علی الرجوع۔ اور یہ حدیث افادہ فرماتی ہے کہ طلاق واقع ہو گئی پھر رجعت کرنے پر آمادہ کیا گیا فہم ورنہ رجعت کے کچھ معنی ہوتے۔  
 اسی سے ہمارے اصول میں قرار پایا کہ جو چیز اپنی ذات سے ممنوع ہو بلکہ کسی خارجی وجہ سے ممنوع ہو تو اسکا ترک گنہگار ہوگا مگر وہ جن  
 مشروع ریگی۔ ثم الاستجاب قول بعض المشلح۔ پھر رجعت مستحب ہونا بعض مشلح کا قول ہے۔ والاصح انہ واجب علیہ بحقیقۃ  
 الامر و رفعاً للعصیۃ بالقدر الممكن برفع اثرہ و دفعاً لضرر تطویل العدة۔ اور اصح یہ کہ رجعت کر لینا واجب ہے تاکہ حکم حقیقی  
 معنی پر عمل ہو جاوے اور تاکہ طلاق کا اثر دور کر کے جہانک ممکن ہو گناہ اٹھایا جاوے اور تاکہ عدت کو طول دینے کا ضرر دور کیا جاوے فہم  
 اور جبکہ نفس ظاہر پر عمل واجب اور گناہ کو تا مسکان دور کرنا اور ضرر دور کرنا واجب تو رجعت بھی واجب ہے۔ یہی کافی میں متمدن۔ الحاصل  
 جب حالت حیض میں طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہو گئی مگر رجوع کرے۔ فاذا طهرت و حاضمت ثم طهرت فان شاء طلقتھا و  
 ان شاء اسکھا۔ پھر جب حیض سے پاک ہو جاوے پھر وہ حاملہ ہو پھر پاک ہو تو اب اسکو اختیار ہے چاہے اسکو طلاق دے اور چاہے  
 رہنے دے فہم خلاصہ یہ کہ جس حیض میں طلاق دے اسکے بعد پاک ہونے کا طہر اس قابل نہیں رہا کہ اس میں چاہے طلاق دے کیونکہ  
 یہی تو زمانہ رجعت ہے اسلئے کہ اصل رجعت تو دلی سے ہے جسکا زمانہ بھی طہر کا ہوگا۔ قال و لکن اذکر فی الاصل۔ امام مصنف نے کہا  
 کہ یون ہی امام محمد نے مہبوط میں ذکر کیا ہے۔ و ذکر الطحاوی انہ یطلقھا فی الطہر الذی علی الحیضۃ الاولی۔ اور شیخ طحاوی نے  
 ذکر کیا کہ وہ عورت کو اسی طہر میں طلاق دے سکتا ہے جو اول حیض کے پیچھے آیا فہم جس حیض میں طلاق دی تھی۔ قال ابو الحسن  
 الکرخی اذکر الطحاوی قول ابی حنیفہ و ما ذکر فی الاصل قولہما شیخ ابو الحسن الکرخی نے کہا کہ جو قول امام طحاوی نے ذکر کیا یہ

امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور جو مبسوط میں مذکور ہے وہ صاحبین کا قول ہے۔ لیکن کرخ کا کلام خلاف الظاہ ہے کیونکہ مبسوط مؤید ہے  
 ابو حنیفہ نقل کرنے کے لیے موضوع ہے مگر جہاں کچھ اختلاف ذکر ہو حالانکہ اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا تو ظاہر ہے کہ یہی ابو حنیفہ و  
 صاحبین کا قول ہے اسی واسطے کافی میں لکھا کہ یہی امام رحمہ سے ظاہر الروایہ ہے۔ یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ  
 عنہ کو حکم دینے کی حدیث میں صریح منصوص ہے کہ کافی الصمیمین وغیرہما صفت۔ وجہ المذکور فی الاصل ان اسنۃ ان لفصل بین  
 کل طلاقین بحیضۃ و الفاصل بعض الحیضۃ فکل بالثانیۃ ولای تمخری فتشکل۔ جو روایت مبسوط میں مذکور ہے اسکی وجہ  
 یہ ہے کہ سنت تو یہ ٹھہری کہ ہر دو طلاق کے درمیان میں ایک حیض کا فرق کرے حالانکہ بیان حیض کا کچھ حصہ فاصل پر تاجی تو اس کو دوسرے  
 حیض سے پورا کیا جاوے اور دوسرا حیض بھی ٹکڑے ہوگا تو وہ پورا لیا جائیگا۔ علاوہ اسکے دوسرے حیض سے اگر کچھ دن ہو کر  
 کر کے طلاق دے تو پھر حیض کے اندر طلاق پڑے لہذا بعد دوسرے حیض کے موقع آیا۔ و اذا حکملت الحیضۃ الثانیۃ فالتطریق  
 الذی یلیہ زمان اسنۃ۔ اور جب دوسرا حیض پورا ہو گیا تو جو طہر اس کے بعد آیا وہ طلاق سنت کا وقت آیا۔ فامکن تطریقہما  
 علی وجہ اسنۃ۔ تو اس عورت کو سنت طریقہ پر طلاق دینا ممکن ہوا۔ تو طلاق بدعت کا ارتکاب حرام ہوا لہذا رجوع کر کے  
 دوسرے حیض کے بعد جو طہر آوے اس میں قبل وطی کے طلاق دے اگر چاہے۔ اور طحاوی کی روایت مذکور ہوئی کہ جس حیض میں طلاق  
 ورجعت کی اسکے بعد واپس طہر میں چلے طلاق دے یہ دوسرا قول ہوا۔ وجہ القول الآخر ان اثر الطلاق قد انعدم بالزمان  
 فصار کأن لم یطلقہا فی الحیض۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب طلاق کا اثر مٹ گیا تو گویا اس نے حیض میں طلاق  
 ہی نہیں دی تھی۔ فیہ تطریقہما فی الطہر الذی یلیہ۔ تو اس حیض کے پیچھے آنے والے طہر میں اس عورت کو طلاق دینا سنت  
 طریقہ پر رہا۔ اور حدیث مذکور کی ایک روایت میں بعد حکم رجعت کے فرمایا کہ پھر اس عورت کو حالت طہارت یا حل میں طلاق  
 دے۔ رواہ مسلم و اصحاب السنن۔ یہ عام ہے کہ جس سے اس قول کی دلیل ہو سکتی ہے لیکن روایت اول جس میں دوسرے حیض کے  
 بعد طہر میں اختیار دیا ہے صریح و اقویٰ ہے۔ اگرچہ احتمال ہے کہ شاید اول روایت میں اول طریقہ بتلایا ہو اور دوسری روایت میں جواز  
 کا طریقہ ہو۔ فافہم و استدل علیہم۔ ومن قال لا امرانہ وہی من ذوات الحیض و قد دخل بہا انت طالق ثلاثا  
 لاسنۃ ولا نیۃ کہ فی طالق عند کل طہر تطریقہ۔ اور اگر مرد نے اپنی جوڑو کو جو حیض والیوں میں سے جو اور اسکے ساتھ دخول  
 بھی کر چکا ہے یوں کہا کہ انت طالق ثلاثا لاسنۃ۔ یعنی تو بطور سنت کے تین طلاق سے طالعہ ہے اور حال یہ کہ مرد کی کچھ نیت نہیں تو  
 یہ عورت ہر طہر پر ایک طلاق کے ساتھ طالعہ ہوگی۔ حتیٰ کہ تین طہر پر تین طلاق ہو جاوے۔ لان اللام فیہ للوقت۔ کیونکہ  
 لاسنۃ کی لفظ میں لام بمعنی وقت ہے۔ گویا کہ تو وقت سنت پر طالعہ بسہ طلاق ہے۔ و وقت اسنۃ طہر لا جماع فیہ  
 وقت سنت وہ طہر جس میں جماع ہوا ہو۔ اور مترجم نے بردہ سنت کے معنی اس سے بھی اچھے لیے تاکہ طہر کے وقت اس پر تینوں  
 طلاق مجموعی نہ واقع ہوں۔ شیخ ابن العمام نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ لام بمعنی اختصاص ہے یعنی وہ طلاق جو سنت طریقہ کے ساتھ مختص ہے  
 تو اس میں عدد اور وقت دونوں آگے تو اب وقت طہر پر تینوں یکبارگی نہیں واقع ہو سکتے۔ وان لومی ان یقع الثلاث اسنۃ  
 او عند راس کل شہر و احدۃ فہو علی ما فوی۔ اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ تینوں طلاق تین اسی دم واقع ہوں یا ہر مہینہ کے شروع پر  
 ایک واقع ہو تو یہ کلام اسکی نیت پر ہوگا۔ پس اسی دم سب یا ہر ماہ ایک ایک نیت کے موافق طلاق واقع ہو جائیگی۔ و قال  
 زفر لا تصح نیتہ الجمع لانه بدعتہ وہی ضد اسنۃ۔ اور زفر نے کہا کہ مجموعہ تینوں طلاق تین واقع ہونے کی نیت نہیں صحیح ہے کیونکہ  
 یہ تو طلاق بدعت ہے اور بدعت ضد سنت ہوتی ہے۔ حالانکہ اس نے اپنے کلام میں لاسنۃ کہا ہے۔ مخفی نہیں کہ ہر ماہ اگر حالات  
 حیض میں ہو تو بھی زفر کے نزدیک اسی دلیل سے واقع ہونی چاہیے اور ہمارے نزدیک طلاق واقع ہونے اور واقع کرنے میں  
 فرق ہے۔ چنانچہ مصنف نے کہا۔ لانا نہ محتمل لفظہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مجموعی تین طلاق واقع ہونا اسکے لفظ کا محتمل ہے۔

اور سنت کے معنی یہ کہ سنت سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت ہے۔ لہذا سنتی وقوع اسن حیث ان وقوعہ بالسنۃ۔ کیونکہ تین طلاقین ازادہ وقوع کے معنی طلاق ہیں اس واسطے کہ اسکا وقوع بطریق سنت ہے۔ لایقاعاً۔ ان واقع کرنے میں سنتی نہیں ہے۔ فلم یثنا ولم یطلق کلامہ۔ تو اسکا کلام مطلق اسکو شامل نہیں ہے۔ یعنی جب بدون اسکا نیت کے اسنے کلام کیا تو ہے اسکو شامل نہیں لیا۔ و فی عظمہ عند غیثہ۔ اور نیت کے وقت اسکو شامل کیا ہے۔ کیونکہ وہ بتلاتا ہے کہ میرے کلام سے یہ سیری مراد ہو کہ تینوں طلاقین بالفعل واقع ہوں تو ہے جانا کہ لستہ کہنے سے اسکی یہ مراد کہ تینوں طلاقین جنکا واقع ہونا سنت سے ثابت ہے وہ ہیں بالفعل واقع کر دین تو اسنے واقع کرنا بطور سنت مراد ہی نہیں لیا ہے۔ یہ تفصیل تو ایسی عزت میں جسکو حیض آتا ہو۔ وان کانت آتستہ۔ اور اگر عورت بالوسہ ہوتی حیض و فرزند سے مایوس ہو چکی ہو جب بڑھا پے کے۔ او من ذوات الا شہر۔ یا وہ عورت ایسی غور توں میں سے ہو چکی عت ہمینوں سے ہوتی ہے۔ نہ حیض سے۔ مراد وغیرہ جسکو حیض نہ آتا ہو۔ اور اسنے کہا کہ تین طلاق سے لسنۃ طالعہ ہے۔ اور کچھ نیت نہیں۔ وقعت السانۃ واحدہا۔ تو اسی وقت ایک طلاق واقع ہوگی۔ و بعد شہر آخری و بعد شہر آخری۔ اور ایک ماہ کے بعد دوسری طلاق اور پھر ایک ماہ کے بعد تیسری طلاق واقع ہوگی۔ لان الشہر فی حقہا دلیل الحاجۃ۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں طلاق کی حاجت پیدا ہونے کی دلیل ایک مہینہ ہے۔ کا طہر فی حق ذوات الا علی ما بینا۔ جیسے حیض و ایون کے حق میں طہر دلیل حاجت ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ اور ہم اسکو مکرر توضیح کر چکے۔ یہ اسوقت کہ کچھ نیت نہ ہو۔ وان فوی ان یقع الثالث السانۃ و قعن عندنا۔ اور اگر اسنے یہ نیت کی ہو کہ تینوں اسی دم واقع ہوں تو ہمارے نزدیک واقع ہو جائیگی سلا قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ و کہ جو نیت بیان کرتا ہے وہ بھی اسکے کلام سے بن سکتی ہے اور زفر فرم کے نزدیک نہیں واقع ہوگی چنانچہ گزرا۔ بخلاف ما اذا قال انت طالق لسنۃ بخلاف اسکے اگر اسنے اپنے کلام کو اتنا کہا کہ تو طالق لسنۃ ہے یعنی۔ ولم یخص علی الثالث۔ اور منصب تین طلاق کی نہیں کی حیث لا یخص نیت الجمع فیہ۔ تو اس کلام میں تینوں طلاقوں کے جمع کی نیت نہیں صحیح ہے۔ و بالاتفاق۔ اور اسی کو فخر الاسلام و صدیقہ اور صاحب المختلفات نے اختیار کیا اور قاضی ابوریہ و خمس الامۃ و شیخ الاسلام کے نزدیک صحیح ہے لیکن جو مصنف نے اختیار کیا ہے اور ہے۔ لان نیتہ الثالث انما صححت فیہ من حیث ان اللام فیہ للوقت فیفید تعمیم الوقت۔ کیونکہ کلام میں تینوں طلاقوں کی نیت اسی جہت سے صحیح ہوئی تھی کہ لسنۃ کلام واسطے وقت کے لیا گیا تو اسنے ہر وقت کو عام ہونے کا فائدہ دیا۔ و اور یہ سننی ہوئے کہ جو وقت طلاق سنت کا ہو اسوقت تجب طلاق تین واقع ہیں۔ و من ضرورت تعمیم الواقع۔ اور وقت کی تعیم بالفرض طلاق واقع ہونے کی تعیم کو مفید ہے۔ پس ہر وقت سنت پر طلاق سنت واقع ہوگی۔ تو ایک وقت پر ایک ہی طلاق ہوئی۔ فاذا قوی الجمع لطل تعمیم الوقت۔ بھر جب اسنے تینوں طلاق کا مجموعہ واقع ہونا مراد لیا تو وقت کی تعیم باطل ہو گئی۔ و کہونکہ صرف ایک ہی وقت سنت پر سب ختم ہوئیں تو دوسرا کوئی وقت سنت واسطے طلاق کے نہیں رہا حالانکہ کلام میں تعیم موجود ہے تو کلام کے مخالف اپنی نیت کہتا ہے۔ فلا یصح نیت الثالث۔ تو تین طلاق جمع کرنے کی نیت نہیں صحیح ہوگی۔ و یہاں مترجم کو یہ مسئلہ بیان کرتا ضرور ہے کہ ایک بارگی تین طلاقین آیا واقع ہوتی ہیں یا نہیں۔ پس بعض کے نزدیک نہیں واقع ہوتی ہیں اور اسی پر بعض لوگوں نے اسوقت عمل کیا اور خفیون کو مورد طعن بنا لیا ہے اور تحقیق مقام یہ ہے کہ صحیحین میں ہے کہ ابو الصباء نے ابن عباس سے کہا کہ کیا تم کو یہ نہیں معلوم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک و زمانہ خلافت ابو بکر صدیق اور ابوبکر صدیق نے خلافت عمر رضی اللہ عنہما میں تین طلاقین ایک بٹرائی جاتی تھیں۔ ابن عباس نے کہا کہ ان صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر صدیق میں اور دو سال خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں تین طلاقین ایک ہوتی تھیں بھر عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں نے ایسے امر میں جلدی کی جس میں انکی بے ہنگامی



کی جہالت تھی تو لاؤ ہم لوگ انہر اسکو روان کریں پھر اسکو انہر روان کرو یا۔ اس حدیث کے یہ معنی کہ لوگوں نے یکبارگی تینوں طلاقیں دینی شروع کیں تو صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشاورت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہر اسکا حکم روان کیا کہ وہ عورت منقطعہ قیوں طلاق سے بائینہ ہو گئی۔ ابو داؤد نے ابن عباس سے روایت کی کہ اگر عورت کو ایک کلمہ سے کہنا کہ تو تین طلاق سے طالق ہے تو یہ ایک طلاق ہے محمد بن اسحق نے عکرمہ عن ابن عباس سے روایت کی کہ کانہ بن عبد بنی نے اپنی جہاد کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دین پھر اسیر نہایت مخزون نکلیں ہوا تو حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو نے کیوں تین طلاقیں دین کہا کہ عورت کو مجلس واحد میں تینوں طلاقیں دین آپ نے فرمایا کہ تو صر۔ ایک طلاق کا مالک بن جائی پس اس سے رجعت کر لے۔ واضح ہو کہ بعضوں نے کہا کہ اگر عورت غیر مدخلہ ہو تو تین طلاقیں کی ایک ہوگی اور مدخلہ میں سب واقع ہوگی۔ کیونکہ صحیح مسلم و ابو داؤد اور نسائی کی حدیث ابو الصہبار میں یوں ہے کہ کیا ملکویہ نہیں معلوم کہ مرد نے اگر اپنی جہاد کو تین طلاقیں دین قبل اسکے ساتھ دخول کر لے کہ تو اسکو ایک ٹھہراتے تھے۔ ابن عباس نے کہنا کہ مرد جب اپنی جہاد کو قبل اسکے ساتھ دخول کرنے کے تین طلاقیں دیتا تو زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و اعدائے خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں اسکو ایک ٹھہراتے تھے پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگوں نے اس میں بے درجے کرنا شروع کیا تو فرمایا کہ ان لوگوں پر تینوں طلاقوں کو جائز رکھو۔ کما فی سنن ابی داؤد۔ اس میں کہتے ہیں کہ دین و قرآن ہم کو حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے پہونچا ہوا اور سوائے مبتدع فاسق کے کوئی یہ گمان نہیں کر گا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کچھ تحریف و تبدل کی بلکہ عین سنت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پر موافق علم و فقہ کے چلتے تھے اور بلاشبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ تینوں طلاقیں جب یکبارگی دین تو وہ واقع ہوئیں تو کبھی یہ مخالفت سنت نہیں ہوگا بلکہ حضرت عمر و علی و عثمان و دیگر صحابہ علماء و فقہاء نے سنت پر اتفاق کیا اور انکا اجماع قطعی محبت ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے ذکر کیا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ قلعے و انکے بعد کے فقہاء و علمائے مسلمین سب نے اتفاق کیا کہ تینوں طلاقیں واقع ہوگی۔ بخلاف دلائل کے وہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے جو پہونچ کر چکی اور ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ مجھے آگاہ فرمادیں کہ اگر میں نے عورت کو تین طلاقیں دیدیں تو کیا رجعت کر سکو گا فرمایا کہ ایسی عورت میں تو اپنے رب عزوجل کا گناہگار ہوگا اور تیری عورت تجھے بائینہ ہو گئی۔ اگر کہو کہ حدیث کانہ بن عبد بنی زید جو اب پر گزری اسکے معارض مریح ہے۔ جواب یہ کہ حدیث کانہ بنی نہیں ثابت بلکہ منکر ہے اور صحیح روایت طلاق کانہ بنی یہ ہے کہ کانہ نے اپنی جہاد کو طلاق البتہ دیدی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے کانہ سے قسم لی کہ اسنے نہیں ارادہ کیا تھا اس لفظ سے مگر ایک طلاق کا۔ تب کانہ کو عورت سے رجعت دیدی پھر کانہ نے عورت کو دوسری طلاق زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اور تیسری طلاق زمانہ خلافت عثمان رضی اللہ عنہ میں دی رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ و ابو داؤد نے کہا کہ یہ حدیث اصح ہے یعنی پہلی روایت صحیح نہیں بلکہ صحیح قصہ یوں ہے۔ اور رہا یہ کہ مذہب ابن عباس بھی جمہور کے موافق ہے چنانچہ مجاہد رحمہ نے فرمایا کہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس تھا کہ اتنے میں ایک مرد آیا اور عرض کیا کہ اسنے اپنی جہاد کو تین طلاقیں دیدیں۔ مجاہد نے کہا کہ ابن عباس غافل ہوئے تو میں سمجھا کہ مرد کو اس سے رجعت کا اختیار دینے پھر ابن عباس نے فرمایا کہ تم میں سے آدمی عاقبت پر سوار ہو کر طلاق دیتا ہے پھر کہتا ہے کہ اے ابن عباس حالانکہ اللہ تعالیٰ عزوجل فرماتا ہے۔ دین متیق اللہ تعالیٰ نہ مخرجا۔ تو نے تو اپنے رب عزوجل کی نافرمانی کی پس تیری جہاد تو تجھے بائینہ ہو گئی۔ رواہ ابو داؤد۔ اور موطا میں مالک رحمہ نے کہا کہ مجھے خبر پہونچی کہ ایک نے عبد اللہ بن عباس سے کہا کہ میں نے اپنی جہاد کو سو طلاقیں دیدیں پس آپ کیا حکم جانتے ہیں آپ نے فرمایا کہ وہ تجھے تین طلاقیں سے بائینہ ہو گئی اور ۹۔ طلاقوں سے تو نے اللہ تعالیٰ کی آیات سے ٹھٹھول کیا۔ اور بھی موطا میں طبع ہے کہ ایک نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے اپنی جہاد کو آٹھ طلاقیں دین تو فرمایا کہ پھر تجھے کیا حکم بتلایا گیا ہے اسنے عرض کیا کہ مجھے فرمایا گیا کہ وہ عورت تجھے بائینہ ہو گئی۔ ابن مسعود ۱۰

نے فرمایا کہ جنھوں نے بتلایا سچ بتلایا یہ حکم یوں ہی ہے۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے اتفاق کیا تھا بدون اختلاف کے اور نیز مدخل کو تین طلاق کے بعد ابو ہریرہ و ابن عباس سے پوچھا تو دونوں نے جواب دیا کہ بغیر دوسرے شوہر سے طلاق کیے تجھے نکاح کرنا ہوا نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حضرت عمرؓ کا رواج اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا کچھ اختلاف نہ کیا ضرور اسی وجہ سے کہ ان کے نزدیک یہ حکم مستحق ہو گیا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی قول پر اتفاق کیا ہے اور عبد الرزاق نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اور حضرت علیؓ سے اور حضرت عثمانؓ سے یہی روایت کیا جو ہم نے ابو ہریرہؓ سے کیا۔ بلکہ عبد الرزاق نے عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ان کے باپ نے اپنی ایک جوڑ کو ہزار طلاقیں دین میں عبادہ رضی اللہ عنہ نے جاکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وہ تین طلاق کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی تافرمائی میں یا اللہ ہوئی اور ۹۹ طلاقیں اسکا ظلم و نافرمانی رہیں اللہ تعالیٰ چاہے بخشے اور چاہے عذاب کرے۔ واضح ہو کہ بعض نے زعم کیا کہ عشر عشر صحابہ سے ایک کلمہ سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت نہیں ہوا۔ ابن الہمام نے رد کر دیا کہ یہ قول باطل ہے اول اس وجہ سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع خود ظاہر ہے جبکہ عمر رضی اللہ عنہ کے رواج کرنے پر کسی ایک سے بھی مخالفت مروی نہیں ہے اور اجماع سکوتی میں ہر ایک سے نقل ضرور نہیں ہوتی ہے بلکہ اجماع قولی کی نقل میں نام نیام ایک و دخر ضخیم لکھنا کسی کا قول نہیں ہے۔ دوم اس وجہ سے کہ اجماع نقل کرنے میں قول مجتہدین کافی ہوتا ہے نہ قول عوام اور ظاہر ہے کہ عام صحابہ رضی اللہ عنہم ایک لاکھ میں سے مجتہدین و قلیل ہیں جنکی تعداد بیس سے زیادہ نہیں پہنچتی ہے جیسے خلفائے راشدین و چاروں عبد اللہ و زید بن ثابت و معاذ بن جبل و انس بن مالک و ابو ہریرہ و غیر جم غلیل میں اور باقیوں کا مرتب انھیں کی طرف تھا اور ہم نے انھیں سے اکثروں سے صریح نقل ثابت کر دی کہ کیا گئی تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور انکا حوالہ کیا ہے بھی سلام نہیں ہوا تو دلیل اجماع حق ہے اور حق کے بعد سولے گمراہی کے کچھ نہیں رہا۔ کیا سے ہم نے کہا کہ اگر کوئی قاضی حکم کرے کہ ایک کلمہ سے تین طلاقیں ایک ہوئی تو اسکا حکم نافذ نہیں کیونکہ یہ مسئلہ مجتہدین میں بلکہ اجماعی ہے تو یہ اختلاف نہیں بلکہ مخالفت ہے اور حضرت انسؓ کی روایت کو طحاوی نے اسناد کیا کہ تین طلاقیں بیک کلمہ واقع ہوئی ہیں اور دفع معارضہ کے لیے عمدہ تاویل اس قول کی کہ تین طلاقیں ایک شمار ہو کر تین تھیں یہ ہے کہ مرد نے عورت سے یوں کہا کہ تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے تو محمول کیا جاتا تھا کہ اسنے ایک طلاق کے قصد سے اسکو کر سہ کر دیا اور جب انکا قصد تین طلاق کا ظاہر ہوا تو محمول عمر رضی اللہ عنہ نے اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو تین طلاق جاری رکھا اسی واسطے کہ ابن عمرؓ نے جب طلاق البتہ کا لفظ کہا اور وہ تاکید کو محمل نہ تھا بلکہ تین کو لینے کو یا کہ تین طلاق ہیں لیکن اسکو محمل تھا کہ تین طلاق بالفعل ہیں یا انجام کو تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکاع سے حلف لیا کہ بالفعل اسکی ایک ہی طلاق مراد تھی اور رحمت کی اجازت دی لیکن رکاع کی عورت پر انجام کو تین طلاق ہونا ضرور تھا اسی واسطے کہ رکاع نے دوسری طلاق زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور عیسوی زمانہ عثمان رضی اللہ عنہ میں پوری کر دیں۔ اور پیشتر ہم ذکر کر چکے کہ عویمر العجلانی نے غیر تین تین طلاقیں دین اور وہ محمول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو متفرق محمول فرمایا نہ مجموعہ پر۔ حالانکہ نسائی میں محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی گئی کہ ایک مرد نے اپنی عورت کو تین طلاقیں مجموعہ دین تو غضبناک ہو کر کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کھیل کیا جاتا ہے حالانکہ میں تمھارے درمیان موجود ہوں حتیٰ کہ ایک مرد کھڑا ہوا اور عرض کرنے لگا کہ کیا ہم اس طلاق و ہندہ کو قتل نہ کریں۔ بالکلہ امر حق واضح ہو گیا اور ابن عبد البرؒ نے کہا کہ اس پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور فقہاء مسلمین کا اجماع بھی اور قول شاذ قابل التفات نہیں ہے۔ لحسن الطبع مع زیادات حسن الجمع (فروع) طلاق سنت کے الفاظ جو بغیر نیت کے عمل کرتے ہیں طلاق للسنۃ یا طاق علی السنۃ یا طلاق فی السنۃ اور طلاق سنت و طلاق عادت اور تو طلاق کی عادت بیٹھ و طلاق عمل و طلاق دین و طلاق اسلام اور احسن طلاق و طلاق حق یا طلاق قرآن یا طلاق کتاب یا سنۃ یہ سب بغیر نیت کے طلاق سنت پر محمول ہیں۔ معف۔

**فصل** - اس میں طلاق دہندہ کا بیان ہے۔ - **موقع طلاق** کل زوج اذا کان عاقلًا بالغًا۔ اور ہر شوہر کی طلاق پر جاری ہے

جبکہ وہ عاقل بالغ ہو۔ عاقل سے مراد وہ کہ اسکی عقل کا اثر بطریق تیز ظاہر ہو اور اللہ تعالیٰ کی ہدایت سے وہ بے اختیار نہ رکھتا ہو تو سوتا ہو محل گیا۔ - **موقع طلاق** ایسی۔ پس بہین واقع ہوگی طلاق طفل کی۔ جو بالغ نہیں ہے۔ و المجنون۔ اور مجنون کی۔ کہ وہ عاقل نہیں۔ و النائم۔ اور سوتے ہوئے کی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کی جبلت رکھی کہ خواب میں امتیاز نہیں رہتا تو مانند مجنون کے ہے۔ بقولہ علیہ السلام کل طلاق جائز الاطلاق العصبی و المجنون۔ دلیل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہر طلاق جائز ہے سوائے طلاق طفل و مجنون کے۔ - **ف** رواہ الترمذی و مصنف۔ لیکن ترمذی نے کہا کہ اسی پر علماء صحابہ وغیرہم کمال ہے۔ پس حدیث قوی ہوگئی اور اسی پر قضاء کا اجماع ہے۔ ولان الاہلیۃ بالعقل المیزر۔ اور اس دلیل سے کہ لیاقت کا مار تو عقل میسر ہے۔ **ف** توجب تک عقل میسر نہو آدمی طلاق کے لائق نہیں۔ - **و** ہما عدیم العقل۔ حالانکہ طفل و مجنون کو عقل ہی نہیں رکھتے ہیں۔ و النائم۔ اور سوتا ہو۔ اگرچہ عقل والا ہو۔ - **ع** یم الاختیار۔ وہ اختیار نہیں رکھتا۔ حالانکہ اختیاری فعل پر حکم مترتب ہوتا ہے۔ (فروع) جس شخص کو برائے یا غلامی ہو یا بدبوشت ہو یہی حکم ہے۔ شرح الطحاوی۔ - **م** عتدہ کی طلاق بھی واقع نہیں۔ رواہ الترمذی عن ابی ہریرہ مرفوعاً۔ ذخیرہ میں ہے کہ مستودہ وہ کہ سمجھ بخود ہی دیا ہوگی ملی ہوئی باتیں اور خواب ڈھنگ کے کام رکھتا ہو مگر کسی کو مار پیٹ وغیرہ نہ کرے۔ - **س**۔ اور حدیث ترمذی میں تفسیر یہ کہ اسکی عقل منسوب ہو۔ ذکرہ النجاشی۔ عن علی رضی اللہ عنہ۔ بالکل تصریحات نافذ ہوتا دو قسم کے ایک وہ کہ محض خیر میں دوم وہ کہ ان میں ضرر نفع مختلط ہے پس ایمان و طفل میسر ہے۔ لیکن زکوٰۃ وغیرہ اس پر لازم نہیں اور مانند بیع کے جس میں ایک چیز دینا و ایک چیز لینا ہوتا ہے وہ طفل سے صحیح نہیں اگرچہ بیع نہایت خود سبب فعل ہے تو طلاق جو بذات خود سبب نہیں مگر ضرورت سے سبب ہو جاتا ہے تو طفل سے بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں۔ اور یہی ابن ابی شیبہ نے ابن عباس کا قول روایت کیا۔ - **ر**۔ ما وہ شخص جو اپنے فعل سے بے تیز ہو گیا یعنی شراب وغیرہ سے مست ہوا یا وہ شخص جس پر دوسرے نے اکرا کر کے بے اختیار مجبور کیا تو ان میں فقہاء کا اختلاف ہے قال المصنف رحم۔ و طلاق المکرہ واقع۔ اور مکرہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ **ف**۔ باب الاکراہ میں آدیا کہ مکرہ وہ ہے جسکو جان یا عضو کا ضرر پہنچانے کی سلطان نے دھکی دی یا ہر ایسے شخص نے جسکی طرف سے ایسا کرنا متصور ہے۔ پس جس پر اکراہ کیا وہ مکرہ بفتح الراء ہے پس اگر مجبور کیا کہ اپنی جو رو کو طلاق دے پس اسے طلاق دی تو ہمدے نزدیک واقع ہوگی۔ خلافاً للشافعی ہو یقول ان الاکراہ لا یکامع الاختیار و بہ تعبیر التصرف الشرعی بخلاف الہانبل لانہ مختار فی التکلم بالطلاق۔ اس میں شافعی رحم کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اکراہ کے ساتھ اختیار نہیں رہتا اور اختیار ہی کے ساتھ تصرف شرعی متبر ہوتا ہے (تذکرہ کا تصرف شرعی معتبر نہوا) بخلاف اسکے جسے ٹھٹھول سے طلاق دی کیونکہ اسکا اختیار تو طلاق دینے میں موجود ہے۔ **ف**۔ تو ہرل سے طلاق واقع ہوگی بالاتفاق اور مکرہ کی طلاق نہیں اور یہی قول مالک و احمد ہے۔ و لانا قصد ایقاع الطلاق فی شکوحتہ فی حال الہلیۃ۔ اور ہماری حجت یہ کہ مکرہ نے طلاق واقع کرنے کا قصد کیا اپنی منکوحہ میں درحالیہ کہ اسکو طلاق کی لیاقت حاصل ہے۔ **ف**۔ حتی کہ بدین اکراہ کے بالاتفاق اسکی طلاق واقع ہوتی۔ - **ف**۔ فلا یعری عن قضیتہ و فاعلی حاجتہ اعتباراً بالطلیق۔ - **و** یہ تصدیق متضاد سے خالی بنایا گیا کہ اسکی ضرورت دفع ہو برقیاس طلاق کے۔ **ف**۔ جیسے طبع خود بدین اکراہ طلاق دے تو اسکی حاجت دفع کرنے کو واقع ہے یونہی کہ کو اپنی جان جاننے کا قصد تو طلاق واقع ہوگی کیونکہ اسنے یہی قصد کیا۔ و ہذا لانہ عرف الشیخ۔ اور یہ قصد کیا اس دلیل سے معلوم ہوا کہ اسنے دو برائے کو بچاؤ۔ **ف**۔ ایک اپنی جان کا ضرر باجوہ سے جدائی کا ضرر۔ و اختیار ہو نہما اور ان دونوں میں سے آسان کو اسنے اختیار کیا۔ **ف**۔ اپنی جان بچائی اور۔ - **ج**۔ و ہذا آیتہ القصید و الاختیار۔ اور یہ دلیل قصد و اختیار کی ہے۔ **ف**۔ پھر تم کو نہ کہنے ہو کہ مکرہ کو اختیار نہیں رہتا ہے بلکہ فرق یہ ہے کہ طلاق کا قصد کیا تو مقصود دیگر اور باعث دیگر اور مکرہ نے جو قصد کیا تو باعث دیگر اور مقصود

نکاح و طلاق  
میں طلاق کے  
موقع و شرائط

جان بچاتا اور ہر حال قصد طلاق دونوں سے ہے۔ الا انہ غیر راض بحکمہ۔ لیکن اتنا فرق ہو کہ کہو اسکے حکم یعنی جدائی پر راضی نہیں ہے۔ فتنہ مجبوری ایسا کیا۔ وذلک غیر مغل کا لہذا نزل۔ اور راضی ہونا کچھ واقع ہونے کو مقرر نہیں جیسے نزل کرنے والا فتنہ کہ اسنے جدائی کا قصد کیا تھا مگر حکم لازم آیا۔ اگر اکراہ کر کے اقرار کرے یا تو صحیح نہیں ہے۔ ویشخ ابن الہمام نے اکراہ کے تحت دس احکام صحیح کئے۔ ۱۔ تصرفات نکاح۔ ۲۔ طلاق۔ ۳۔ رجعت۔ ۴۔ ایلاء۔ ۵۔ نفی۔ ۶۔ ظہار۔ ۷۔ عتاق۔ ۸۔ عفو قصاص۔ ۹۔ قسم۔ ۱۰۔ نذر۔ اور نہ اتفاق میں اس پر فربڑ جائے ہیں۔ ۱۔ ابتداء اور فساعت و قبول و دلعت۔ و صلح قصاص و طلاق بال قسم طلاق و ملک کو بد کرنا قاضی م۔ د۔ و طلاق السكران واقع۔ اور استنکاح طلاق واقع ہے۔ فتنہ اگرچہ مذکور یا ننگ یا فتنہ سے نشہ میں ہو اسی پر فتویٰ ہوگا۔ کما فی الدر عن التعیم اور است و کہ مرد و عورت سے اور آسمان کو زمین سے امتیاز کہے۔ و اختیار الکفر فی الطحاوی انہ لایقع و ہوا حد قوی الشافعی۔ اور کرنی و طحاوی نے اختیار کیا کہ طلاق سکران نہیں واقع ہوگی اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک ہے۔ فتنہ اور یہی اختلاف آزاد کرنے و خلع کو نے وغیرہ میں ہے۔ لان صحیحہ القصد بالعقل و ہوزائل العقل فصار کزوالہ بالبیع والدوا۔ کیونکہ قصد صحیح ہونا تو عقل کے ساتھ ہے اور یہ شخص زائل العقل ہے تو ایسا ہوا جیسے اسکی عقل ننگ یا دوا سے زائل ہو گئی۔ فتنہ اگرچہ ننگ وغیرہ میں خود اختلاف ہے لیکن اگر مباح چیز کھانے یا دوسرے عقل زائل ہوئی تو بالاتفاق اسکی طلاق نہیں واقع ہے جیسے اسنے بخانا کہ شرب وغیرہ ہو اور یہی گناہ عقل زائل ہو کر طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی اور تمار خانہ میں تفریق سے نقل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور بخاری نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجنون و سکران کی طلاق نہیں ہے۔ اور اس میں دوسرے آثار بھی ہیں۔ لیکن اصح یہ کہ سکران عاصی کی طلاق واقع ہے۔ و لسانہ زائل بسبب ہو معصیۃ۔ اور ہماری محبت یہ کہ اسکی عقل ایسے سبب سے زائل ہوئی جو معصیۃ ہے۔ فتنہ کیونکہ ایسے شخص کے اندہ ہوگا جسکی عقل بوجہ فطری جبلت کے بدون معصیۃ زائل ہو۔ حتی کہ جبلت میں عاصی کی عقل زائل نہیں۔ فمجل با قیاحکما زجرالہ۔ تو اسکو زجر کرنے کے لیے اسکی عقل ازراہ حکم کے باقی بھرتی گئی۔ فتنہ کیونکہ اس میں پیدائشی فطرت اور شرعی اجازت سے ایسی کوئی بات نہیں ہوئی جسکو شرع معتبر رکھے۔ حتی کہ شرب۔ حتی کہ اگر شرب ہی۔ فتنہ جس سے عقل زائل نہ ہوئی۔ فصدع و زائل عقلہ بالصدع۔ پھر اسکو دوسرے ہوا اور بسبب دوسرے عقل زائل ہوئی۔ فتنہ بھرا سنے طلاق دی۔ فنقول انہ لایقع طلاق۔ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ اسکی طلاق نہیں واقع ہوگی۔ فتنہ پس کلام اس میں ہے کہ جسکی عقل بوجہ نشہ کے زائل ہوئی جسکو اسنے جان بوجھ کر عطا کیا ہو یا استمال کیا ہو فتنہ ہمارے نزدیک یہ کہ اسکی طلاق واقع ہوگی اور یہی اصح قول شافعی اور قول ثوری و مالک اور ایک روایت احمد اور یہی بڑے گروہ علماء کا قول ہے۔ مع۔ و طلاق الاخرس واقع بالاشارة۔ اور اشارہ کے ساتھ گنگے کی طلاق واقع ہے۔ فتنہ اوچسپر گنگ طاری ہوا اگر موت تک رہے فتنہ بھی اور زنا گنگے کی طرح ہے اور اسی پر فتویٰ ہوگا۔ و لانا صارت مسعودہ۔ کیونکہ اسکا اشارہ مسعودہ ہو گیا۔ فتنہ اسکی مراد بچانی جاتی ہے۔ فاقیمت مقام العبارة و قعاً للیحقہ۔ پس یہ اشارہ بجائے عبارت کے ہوتا کہ حاجت دور ہو۔ و سیاتیک و جو ہر فی آخر الکتاب ان اشارۃ اللہ تعالیٰ۔ اور عنقریب اسکی وجہیں آخر کتاب میں اشارۃ اللہ تعالیٰ آدینگے۔ فتنہ بالجلہ گنگے کا نکاح کرنا بدیع و خریہ صحیح ہے خواہ لکھ سکتا ہو یا نہیں۔ اور بعض شافعیہ کہہ کہ اگر کتابت اچھی طرح ادا کر سکتا ہو تو طلاق اشارہ سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اعلیٰ سے ضرورت دفع ہے اور یہ قول عمدہ ہے۔ و طلاق الامۃ ثمنان حواکان زوجما او عبدا۔ اور باندی کی طلاق میں دو ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو۔ فتنہ سنی یہ کہ اگر باندی کو دو طلاقیں دیں تو وہ منخلہ ہو گئی حتی کہ بعدن حلالہ کے اس سے نکاح نہیں کر سکتا۔ و طلاق الحرة ثالث حواکان زوجما او عبدا۔ اور آزادہ عورت کی طلاق میں تین ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو۔ فتنہ حتی کہ بعدن طلاق کے



وہ مغلطہ ہوگی اور دو طلاق یک جا ہے دوبارہ نکاح کرے۔ پس طلاق ہمارے نزدیک عورتوں کے حال پر معتبر ہے۔ وقال الشافعی  
عدد الطلاق معتبر بحال الرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق کا عدد مردوں کے حال پر معتبر ہے۔ اگر آزاد مرد ہے تو تین  
طلاق دے سکتا ہے اگرچہ جو رو باندی ہو اور اگر شوہر غلام ہو تو دو اگرچہ جو روحرہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام الطلاق بالرجال  
والعدة بالنساء۔ کیونکہ حضرت مسلم نے فرمایا کہ طلاق مردوں کے ساتھ ہے اور عورتوں کے ساتھ ہے۔ لیکن یہ حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں ثابت ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے قول ابن عباس رضی اللہ عنہما اور جرانی رحمہ اللہ نے قول ابن مسعود رضی اللہ عنہما  
عبدالرزاق نے قول عثمان وزید بن ثابت روایت کیا۔ وعلی ذلک جرت شافعی رحمہ اللہ نہیں ہو سکتی کیونکہ ان کے نزدیک اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم  
عہم جرت نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں یہ حدیث جب جرت ہو کہ اس کے معنی یہ ہے جادین کہ طلاق کی تعداد شوہر کے حال پر نظر کر کے ہوتی ہے  
حتی کہ غلام دو طلاق اور آزاد تین طلاق دے سکتا ہے اور عورت عورت کی حالت پر ہے کہ آزادہ عورت کی حد تین اور مملوکہ کی دو ہیں۔ حالانکہ  
ہم کہتے ہیں کہ اس کے معنی اس طرح لینا مکلف ہے بلکہ یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ طلاق دینا مرد کے قبضہ میں اور عورت رکھنا عورت کے قول پر ہوا  
مانند اسکے۔ ہاں یہ قیاس رہا کہ۔ ولان صفۃ المملکۃ کرامۃ والآدمیۃ مستعدۃ لہا۔ اور اسوجہ سے کہ مالک ہونے کی صفت تو  
ایک کرامت و نعمت آئی ہے اور اسکو مقتضی آدمیت ہے۔ ولقد کرّمنا بنی آدم۔ ومعنی الآدمیۃ فی الحرام کل۔ اور آدمیت کے  
معنی آزاد آدمی میں بہت کمال ہیں۔ فکانت الکلبۃ الملع واکثر۔ تو آزاد کا مالک ہونا بھی مملوک سے بڑھ کر زیادہ ہوگا۔  
فمرد آزاد کو تین طلاق کا اور مملوک کو دو ہی طلاق کا اختیار ہوگا اگرچہ عورت آزادہ ہو یا باندی ہو۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ روایت  
ہے کہ عیسیٰ بن ابان فقیہ حنفی نے امام شافعی سے کہا کہ جب مرد آزاد کو اپنی باندی جو دوہر تین طلاق کا اختیار ہے وہ اسکو بطریق سنت کیونکر  
طلاق دے۔ فرمایا کہ ایک طلاق دے جب مل کر دے دے جیسا ہو کر پھر آوے تو دوسری طلاق دے۔ پھر جب الم... یہ کہنا چاہتے تھے کہ  
عیسیٰ بن ابان نے کہا کہ حضرت فقیہ بس کیجئے کہ اسکی حد تو ہو چکی پس شافعی ہم چپ ہو کر سوچنے لگے پھر کہا کہ کیا سب طلاقیں  
دیے کیونکہ جمع کرنے میں کچھ بدعت نہیں ہے متفرق کرنا کچھ بدعت نہیں ہے۔ بالحدیث حنفی نہیں کہ شافعیہ کے لیے کوئی نقلی حجت قائم نہیں  
سولے قیاس عقلی کے اور وہ محدث صریح ہے۔ اور ہمارا قول اور وہی سفیان ثوری کا قول بلکہ ترمذی رحمہ اللہ نے بھی قول شافعی تھا  
واسحق کا نقل کیا ہے اور وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود کا قول ہے محمد بن حصص صریح حتی کہ ترمذی رحمہ اللہ نے کہا کہ اسی پر عمل اصحاب  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وغیر ہم کا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام طلاق الامۃ ثنتان وعدتہا حیضتان۔ اور ہماری حجت  
قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اسکی حد دو حیض ہیں۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ  
عن عائشہ مرفوعاً وروی نحوہ ابن ماجہ والبخاری والطبرانی والدارقطنی عن ابن عمر مرفوعاً۔ ورواہ الحاكم عن ابن عباس مرفوعاً۔ پس  
یہ حدیث تین صحابہ یعنی حضرت عائشہ و ابن عمر و ابن عباس سے مرفوع وارد ہوئی۔ رہا بیان اسکی صحت کا تو واضح ہو کہ حدیث  
عائشہ رضی اللہ عنہا کی اسناد میں مظاہرین اسلام راوی ہے۔ ابو داؤد نے کہا کہ حدیث جمہول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث و مشہور ہے چنانچہ آگے  
آتا ہے پس مراد یہی ہوگی کہ راوی مظاہرین اسلام جمہول ہے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور اسی پر طلحہ صحابہ وغیر ہم کا عمل ہے  
اور مظاہرین اسلام سولے اس حدیث کے کہیں نہیں آیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن عدی نے مظاہرین اسلام عن سید البقرے  
عن ابی ہریرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان کان لقرۃ کل لیلۃ عشر آیات من آخوال عمران۔ روایت کی۔ پس معلوم ہوا کہ مظاہرین اسلام  
دوسری حدیث میں جو محدثی اور ذہبی نے ابن عیینہ و بخاری و ابو حاتم سے مظاہرین اسلام کا ضیعت ہونا نقل کیا اور کہا کہ ابن حبان  
نے اسکو ثقہ کہا ہے اور حاکم نے اس حدیث کو مظاہرین اسلام عن القاسم بن محمد عن ابن عباس رضی اللہ عنہما روایت کیا۔ اور قاسم بن محمد فقہ  
سبعہ دینہ میں ثقہ جلیل القدر معروف ہیں۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے حالانکہ بخاری و مسلم نے اسکو روایت نہیں کیا۔ اور کہا  
کہ مظاہرین اسلام اہل اہل بیت سے ایک شیخ ہے جسکو ہمارے متقدمین مثل عیینہ سے کسی نے مجروح نہیں لکھا۔ اس کلام حاکم

سے نبوت ہو کہ ابن مسین و بخاری و ابوحاتم کی تصنیف کرنے کا قول حاکم کے نزدیک صحیح نہیں ہوا اور ابن حبان کا ثقہ کنہا بھی دلیل ہو کہ  
تو حدیث صحیح ہو اور اگر مان لیا جائے تو بھی حدیث کا درجہ حسن ہو گا لیکن حسن جب متعدد صحابہ و متعدد طرق سے وارد ہو تو صحیح  
ہو جاتی ہے اور بیان تو اسی حدیث پر علمائے صحابہ و غیرہم کا عمل ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا اور دارقطنی میں ہے کہ قاسم بن محمد و سالم بن  
عبد اللہ نے فرمایا کہ اسی حدیث کے ساتھ تمام مسلمانوں نے عمل کیا پھر کیونکر یہ حدیث درجہ صحیح پر نہ ہوگی حالانکہ امام مالک نے کہا کہ جب  
حدیث مدینہ طیبہ میں مشہور ہو تو اسکی صحت سند کی حاجت نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کا اس مسئلہ میں یہی قول ہے جیسا کہ  
منقول ہوا ہے۔ اور یہی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و دارقطنی نے اسکے اسناد میں کلام کر کے کہا کہ صحیح یہ کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہ  
کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث جب صحت کو پہنچی تو راوی ضعیف کا رفع موافق صحیح کے مقبول ہے اور کچھ سفارۃ نہیں کہ  
وہ مرفوع و موقوف دونوں طرح ثابت ہو علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول خود حکم میں مرفوع کے ہے کیونکہ وہ نہایت متبع آثار  
تھے۔ پھر ہم بطور تنزیل کہتے ہیں کہ مقصود عمل تو موافقت جمیع صحابہ و تابعین میں ہے اور وہ اسی میں حاصل ہے پس اول تو حدیث  
صحیح۔ دوم اسی پر عمل صحابہ و تابعین۔ سوم موافق بقیاس تو یہی اصح و حق ہے۔ رہا بیان موافقت قیاس کا تو فرمایا۔ ولان  
حل المحلیۃ لغتہ فی حقہا۔ اسوجہ سے کہ حلیۃ کا حلال ہونا عورت کے حق میں نعمت ہے نہ کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے محل  
حلال ٹھہرایا۔ وللرق اشرفی تنصیف النعمۃ۔ اور ملکیت کے لیے نعمت ادھیا کر کے میں ایک اثر ہے نہ کہ حق جو حکم  
آزادہ کو اسکا ادھال دیتی ہے کہ جو موجب تین طلاق آزادہ کو تو باندی کے لیے ڈیرہ ہوئی۔ الا ان العقد لا یخری فی کمال  
العقدتان۔ لیکن ایک عقد کا جزو نہیں ہوتا تو وہ عقد پورے ہونگے نہ جیسے بالاجماع تین حیض کے ادھیا دین بھی  
دو حیض پورے رکھے گئے لہذا باندی کے لیے دو طلاق کی حلیت ہوئی۔ اگر کوئی شافعی نے جو قول بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا  
روایت کیا اسکا بھی کوئی جواب ہے۔ کہا جاوے گا کہ ان کیوں نہیں۔ و تاویل ماروی ان الا یقلع بالرجال۔ اور جو روایت  
کی اسکی تاویل یہ کہ طلاق واقع نہ کرنا مردوں کے ساتھ ہے نہ عورت کو اس میں دخل نہیں بلکہ عورت کا کام عدت ہے لہذا اگر عورت  
دعویٰ کرے کہ میری عدت پوری ہوئی اور مرد منکر ہو تو قول عورت کا قبول ہوگا۔ اور وہ جو عبد الرزاق نے روایت کی کہ غلام نے  
حرہ عورت کو دو طلاق دیکر حضرت عثمان و زید بن ثابت سے جواب پایا کہ وہ حرام ہو گئی حرام ہو گئی۔ اس سے کچھ ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ  
یہ تو واقعہ فعلی ہے شاید اسے دو مرتبہ میں تینوں طلاقیں دین یا عدت گزار گئی یا وہ ان کچھ اسباب خاص ہوں اسولے کہ یہ وہ خاص  
مذکور ہے صحابہ و تابعین کا عمل موافق حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے تھا بلکہ اجماع کا مکملہ دارقطنی سے ثابت ہے تو لا محالہ عبد الرزاق  
کی روایت ما قبل ہے تاکہ حدیث صحیح و عمل اصحابہ و التابعین کے مخالف نہ ہو حتی کہ ترمذی نے یہی مذہب شافعی و غیرہم کا نقل کیا  
فاحفظہ فان حق۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ و اذا تزوج العبد امرأۃ باذن مولاه۔ اور اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے  
ایک عورت سے نکاح کیا۔ و طلقها۔ پھر اسکو خود طلاق دی نہ بدون اجازت مولیٰ کے۔ وقع طلاق۔ تو غلام کی طلاق  
واقع ہو جائیگی نہ غرض کہ نکاح میں اجازت مولیٰ شرط ہے۔ طلاق میں بلکہ طلاق کا مختار ہی غلام ہے۔ ولا یقع طلاق  
مولاه علی امرأۃ۔ اور غلام کی جو روایت غلام کے مالک کی طلاق نہیں واقع ہوگی۔ لان ملک النکاح حق العبد فیکون  
الاستقاط الیہ دون المولیٰ۔ کیونکہ نکاح کی ملکیت تو غلام کا حق ہے پس اس ملک کو ساقط کرنا غلام کے اختیار میں ہے مولیٰ  
کے قبضہ میں نہیں ہے نہ اور حدیث میں آیا کہ ایک غلام نے اگر آنحضرت صلی علیہ وسلم سے جس کی ایک ہیرے سردار نے مجھے باندی  
اب وہ چاہتا ہے مجھے جدا کر دے یہ سنکر آپ نے منبر پر خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اسے لوگو یہ کیا حال ہے کہ تم میں کا آدمی اپنے غلام کو  
اپنی باندی بیاہ دیتا ہے پھر دونوں میں جدائی کرنا چاہتا ہے طلاق تو اسی کے قبضہ میں ہے جس نے ساق اٹھائی۔ و رواہ ابن ماجہ و ابی داؤد  
صحت۔ اگر مولیٰ کو خوف ہو کہ غلام کا بیاہ کرنے میں وہ خود سر دلا پھروا ہو جائیگا تو چاہیے کہ اسکو اس طرح اجازت دے کہ میں نے تمھارا

کاح کی اجازت اس شرط سے دی کہ تری عورت کا طلاق دینا میرے قبضہ میں ہو جب میں چاہوں اسکو تری طرف سے طلاق دیدوں یا غلام نے خود کہا پس جب غلام نے اسکو منظور کر لیا تو اسکی جود کی طلاق کا اختیار مولیٰ کے قبضہ میں آگیا کہانی الفتادی  
م دفع۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔

## باب ایقاع الطلاق

یہ باب طلاق واقع کرنے کے بیان میں ہے۔ یعنی جس سے طلاق واقع ہوتی ہے نیت سے یا بغیر نیت اور اسکی تفصیل  
مفت۔ الطلاق علی ضربین صریح و کناہیہ۔ طلاق دو قسم ہے صریح اور کناہیہ۔ فالصریح قولہ پس صریح یہ کہتے ہیں کہ  
فت۔ یعنی صریح مانند اس قول کے کہ۔ انت طالق۔ تو طالق ہے۔ و مطلقہ۔ اور تو مطلقہ ہے۔ و طلقک۔ اور  
میں نے تجھے طلاق دی۔ فہذا یقع یہ الطلاق الرجعی۔ پس ایسی ہر لفظ کے ساتھ جب طلاق واقع ہوتی ہے فت۔  
یعنی یہ صریح ہیں اور صریح کے دو حکم ہیں ایک یہ کہ جب طلاق واقع ہوتی ہے۔ لان ہمدہ الا لفاظ تستعمل فی الطلاق ولا یعمل  
فی غیرہ فکان صریحا۔ کیونکہ ایسے الفاظ کا استعمال طلاق میں ہونا اور غیر چیز میں نہیں ہوتا تو طلاق صریح ٹھہری۔ و انہ  
بعقب الرجعة بالنص۔ اور صریح طلاق کے عقب میں رجعت لگی ہوتی ہے بدلیل نص فت۔ یعنی قرآن میں مخصوص ہے کہ طلاق  
صریح کے بعد رجعت کا اختیار ہو لہذا اگر کوئی نیت کرے کہ میں نے ایسی طلاق صریح دی جسکے پیچھے رجعت نہیں ہے تو یہ نیت محل ہے  
کیونکہ اسکی نیت کسی حکم نفسی کو نسخ نہیں کر سکتی۔ م۔ پھر طلاق صریح کا دوسرا حکم بیان کیا۔ و لا یفتقر الی النیۃ۔ اور  
طلاق صریح کچھ محتاج نیت نہیں ہے فت۔ اس پر اجماع ہے۔ لانه صریح فیہ لخلیۃ الاستعمال۔ کیونکہ استعمال غالب ہونے کی  
وجہ سے وہ طلاق میں صریح ہے فت۔ بلکہ سولے طلاق کے شرعی معاملات میں استعمال نہیں رہا۔ تو معنی خود متعین ہیں بخلاف  
الفاظ تصریح اور فراق کے جنکو شافعیہ نے صریح کہا کیونکہ قرآن میں اگرچہ استعمال لیکن عرف عام میں غلبہ نہیں۔ مفت۔ و کذا اذا  
نوی الایمانہ۔ اور یوں ہی جب اسنے بانیہ کرنے کی نیت کی فت۔ مگر لفظ میں صرف طلاق صریح کا لفظ کہا اور بانیہ نہیں کہا تو بھی  
صرف رجعی واقع ہوگی اور نیت بانیہ کی لغو ہے۔ لانه قصد تنجیر یا علقہ الشرع بالقضاء العدة۔ کیونکہ بانیہ ہونا جسکو شرع  
نے عدت کرنے پر معلق کیا ہے اسکو اسنے بالفعل کر دینا چاہا فت۔ حالانکہ یہ کوئی نسخ کرنے والا نہیں۔ فیرد علیہ۔ تو اسکا قصد  
اسی پر تھا بھینک مارا جائیگا۔ فت۔ پھر معلوم ہوا کہ طلاق کا جب قصد ہوا تو اگر لفظ بانیہ مطلق و مطلق و طلاق و طلاق  
اور طلاق اق سب مثل طلاق کے ہیں۔ ان اگر پہلے دو گواہ کر لے کہ میرا قصد ڈرانے کا ہے تو حاکم بھی تصدیق کر لے گا اور اسی پر فتویٰ  
رہیگا۔ م۔ اور یہ معلوم کہ لغت میں لفظ طلاق بمعنی قید سے رہائی بھی وارد ہے۔ لہذا فرمایا۔ و لو نوی الطلاق عن شاق  
اور اگر اسنے میری سے رہائی کا قصد کیا فت۔ اور ظاہر میں صرف یہ کہا کہ تو طالق ہے اور سابق سے گواہ نہیں کر لے تھے اب اپنی  
نیت بیان کر کہ میری یہ مراد تھی کہ تو بندش و پیرہنی سے چھوٹی ہوئی تو سلم یدین فی القضاء لانه خلاف الظاہر  
تکم قضاء میں اسے قول کی تصدیق نہوگی کیونکہ ایہ ظاہر کے خلاف ہے فت۔ ظاہر مراد یہی معلوم ہوتی ہے کہ اسنے طلاق سے جدائی  
کا قصد کیا تھا۔ ورنہ اس مطلب کے واسطے ایسی بولی کیوں بولتا۔ اور حاکم پر فرض ہے کہ بحسب ظاہر حکم کرے اور باطن و ولی قصد  
علم اللہ تعالیٰ پر چھوڑے۔ لیکن جب وہ اکراہ سے مجبور کر کے کہلایا گیا ہو تو قاضی تصدیق کرے جیسے جب صاف کہا ہو کہ تو قید  
آج بند سے طالق ہے اور یوں ہی جب اول شوہر سے طالق مراد لی ہو علی الصبح کہانی قاضی خان۔ م۔ فت۔ د۔ و یدین فیما بینہ من  
اللہ تعالیٰ لانه حکمیکہ۔ اور دیانہ اسے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ یہ معنی بھی محمل ہیں فت۔ یعنی اگر وہ طلاق  
اسکی نیت ہوگی کہ قید سے آزاد ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک سچا ہوگا حتیٰ کہ یہ عورت اسکی جود رہی لیکن ظاہر شرع کے حکم قاضی سے

مخالفت نہیں کرتا، پھر مترجم کہتا ہے کہ یہ اس وقت تک کہ کلام بربان عربی بولا ہو اور ہماری زبان آرد و میں واجب ہے کہ دیا جائے  
اسکی لغت، بقیہ نہو کیونکہ سے لغوی بیان بالکل محتمل نہیں ہیں جیسے اس مسئلہ میں کہ۔ لونی ہی بالطلاق عن العمل۔ اگر سزا  
کا ہے چھوٹی ہوئی مراد لی۔ یعنی کہا کہ طوطا لہو اور دعوی کیا کہ میری یہ مراد کہ تو کام سے چھوٹی ہوئی ہے۔ لم یدین فی القضا  
ولا فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ۔ تو وہ حکم قضاء میں متدین نہوگا اور نہ دیا جائے فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ متدین ہوگا و کیونکہ  
لغوی معنی ہی نہیں جتے ہیں۔ لان الطلاق لرفع القید وہی غیر مقید بالعل۔ کیونکہ طلاق تو بڑی دیر کرنے کے واسطے  
نعت ہے حالانکہ عورت کچھ علی کی بیڑی میں نہیں ہے۔ تو نعت بھی اس معنی کو محتمل نہیں۔ اور یہی ظاہر الروا ہے۔ و عن  
ابی حنیفہ رحمہ اللہ یومین فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ لانه لیستعمل للخص۔ اور امام ابو حنیفہ سے (حسن معنی کی) روایت ہے  
کہ و انت میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ کلام چھوٹا ہے دینے میں بولا جاتا ہے۔ یعنی تو کام کی شقت سے چھوٹی ہوئی ہے  
اور حاصل یہ کہ حقیقی نعت تو محتمل نہیں مگر مجازی محاورہ محتمل ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس بجا کی طرہ رجوع کرنا خلاف ظاہر ہے۔ اور اگر  
تصبر کی کہ تو کام سے طلاق ہے تو دیا جائے تصدیق ہوگی نہ قضاء اور پھر یہ کلام طلاق صریح میں تھا۔ و لو قال انت مطلقة تسکیر  
الطاء۔ اور اگر کہا کہ تو مطلقة طاء کو سکون دیکر۔ اور لام کو فتح دیکر مصدر اطلاق سے۔ جو ایسے صریح پر ہوتے ہیں کہ مثلاً  
جائز کار استہم جوڑ دیا کہ جدھر چاہے جاوے پس اگر عورت کو یہ لفظ کہا۔ لایکون طلاقاً الا بالغیۃ۔ تو یہ طلاق نہیں ہوگا  
مگر نیت کے ساتھ۔ یعنی یہ نیت ہو کہ میں نے تیری قید نکاح سے تجھے چھوڑا تو حمان چاہے جا۔ تو یہ طلاق ہو جائیگی۔ ورنہ  
لانہا غیر مستعمل فیہ عرفاً فلم یکن صریحاً۔ کیونکہ یہ لفظ معنی طلاق میں عرف میں استعمال نہیں طلاق کا صریح لفظ نہوا  
مگر ایسا لفظ ہے کہ اس سے طلاق کا مقصود ادا ہوتا ہے تو جب قصد ہو تو یہی معنی ہو جائیگی۔ بخلاف مطلقہ بفتح طاء و تشدید لام  
کے مصدر تطلیق سے بروزن مؤنث۔ کہ یہ صریح طلاق میں استعمال ہے۔ (رفع) کہا کہ او مطلقہ یا اسے طالعہ یہ کام کر۔ طلاق پڑ گئی  
اور انکار قبول نہوگا لیکن اگر اسکو کسی پہلے شوہر نے طلاق دی ہو اور دعوی کیا کہ میں نے اسی کا طعنہ دیا ہے تو بالا تعاقبات و انت  
تصدیق ہوگی اور قضاء بھی تصدیق ہونا مروی ہے اور یہی اچھی روایت ہے۔ صریح طلاق واقع ہو جاتی ہے خواہ جانتا  
ہو یا نہ جانتا ہو۔ د۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ نیت پر موقوف نہیں تو یہ معنی کہ اسکی کچھ نیت نہو تو کبھی طلاق واقع ہوگی اور یہ معنی نہیں  
کہ اگر کچھ دوسرا قصد ہو تو واقع ہو جاوے چنانچہ قید سے رہائی وغیرہ کی مراد بیان ہو چکی۔ اور واضح ہو کہ خطاب کا قصد بلفظ طلاق  
در حالیکہ اسکے معنی یا مفاد جانتا ہو ضرور ہے کیونکہ اگر عورت کے سامنے بار بار طلاق کے سائل کو کر کہے کہ طوطا لہو یا تم طالعہ ہو تو اس سے  
کچھ طلاق نہیں ہوتی۔ اور خلاصہ میں ہے کہ جسے ہزل سے طلاق دی یا وہ کچھ کہتا چاہتا تھا اسکی زبان چل گئی کہ طوطا لہو تو واقع ہو جاتا  
یعنی قضا واقع ہوگی نہ عند اللہ تعالیٰ۔ اور فتاویٰ منصوری میں ہے کہ کسی کو سکھایا کہ یہ وظیفہ ہے کہ امرائی طالق تھا۔ اسنے کہا تو  
طلاق نہیں واقع ہوگی خواہ اسنے وظیفہ جانا ہو یا کچھ اور چیز سمجھا ہو۔ اور خلاصہ میں بھی ہے کہ عورت نے شوہر کو یہ کلمہ تلقین کیا اور  
کہا تو قضا طلاق ہوگی نہ دیا۔ اور صریح سے ہی ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بدون قصد لفظ طلاق کے نہیں واقع ہوگی  
اور جب لفظ طلاق قصد کر لیا تو اسکے معنی کا قصد اور نیت ضرور نہیں ہے۔ اور حاصل یہ ہوا کہ جب آدمی نے حکم کے سبب کا قصد کیا  
اصطرح کہ اسکو سبب جان لیا مثلاً لفظ طلاق کو مخاطب کر کے کہنا بحکم شرع عورت سے جدائی کا سبب ہے پس اس لفظ کو قصد کیا  
تو شرع میں اسپر حکم یعنی جدائی مرتب ہوگا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے سوائے اسکے کہ جب اسنے اس لفظ سے ایسے معنی کا قصد کیا  
جو بن سکے ہیں چنانچہ بیان ہو چکا۔ رہا یہ کہ جب اسنے اس لفظ کا قصد ہی نہیں کیا یا قصد کیا مگر یہ نہیں جانا کہ یہ کیا چیز ہے تو سبب  
نہیں جانا اور نہ وہ اسکے حکم پر ماضی ہے اور نہ لفظ پر ماضی ہوا تو پھر اسپر شرعی حکم ثابت کرنا قواعد شرع سے بہت بعید ہے اور اللہ تعالیٰ  
نے فرمایا۔ لایؤخذکم اللہ باللغوی ایانکم لاتاہ۔ اس سے بندوں کے واسطے شرع مقرر کر دی کہ وہ ایسے الفاظ اور ایسی چیزیں نہ



حکام لازم و سترت نہ کرین جسکا کچھ قصد نہیں کیا گیا۔ اور حکم طلاق وغیرہ کیونکر لازم آویگا حالانکہ ایسے شخص میں اور سوتے ہوئے میں کچھ فرق نہیں کیونکہ خواب میں نہ اسنے لفظ کا قصد کیا اور نہ اسکے حکم کا۔ اسی طرح یہ شخص لفظ کو جانتا نہیں یا اسکا قصد ہی نہیں تھا تو کیونکر اسپر حکم لازم ہو اور حق تعالیٰ عزوجل فوب جانتا ہی پس دیانۃ بالکل طلاق نہیں واقع ہوگی ہاں قاضی البتہ نہیں جانتا ہو اور جاری میں جلتے اصغر سے نقل کیا کہ اسد بن عمر درم سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی عمرہ جو رو کو طلاق دینی چاہی تھی اسکی زبان پر یہ یہ آگیا تو فرمایا کہ قاضی کے نزدیک وہی طالعہ ہوگی جسکا نام لیا لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک کوئی بھی طالعہ نہ ہوگی کیونکہ زینب کا قصد نہ تھا یہ صریح قول ہے اور وہ جو قصیر رحم نے روایت کی کہ زینب قضاء و دیانۃ طالعہ ہو جائیگی یہ قابل اعتماد نہیں ہے کہنا تلخیص مافی الفتح اور میں نے کلام اسواسطے بیان طول دیا کہ مترجم کے نزدیک یہی حق ہے اور بعضے عوام بعض غیر معتبر روایات پر جم جاتے ہیں۔ ورنہ دیکھ عن ابن ابی یعلیٰ عن المحکم بن حنیفہ بن عبد الرحمن ان امرأه قالت الخ یعنی غیثمہ نے کہا کہ ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ میرا کچھ عقب رکھو اسنے طیبہ نام رکھا تو کہنے لگی کہ یہ تو کچھ نہیں ہے اسنے کہا کہ پھر تو ہی بتلا کہ تیرا کیا نام رکھوں اسنے کہا کہ غلیہ طالق رکھو اسنے کہا کہ اچھا تیرا نام غلیہ طالق ہے۔ وہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں آئی اور کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دی پس اسکا شوہر آیا اور اسنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے قصہ بیان کیا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کے سر کو مارا اور اسکے شوہر سے کہا کہ اسکا ہاتھ پکڑ کے اسکے سر پر مڑا دے۔ (فروع) حرث کی قمی سے طلاق واقع ہوتی ہے جیسے تو طالق ہی پوچھا گیا کہ تو نے اسکو طلاق دی اسنے کہا ہاں۔ یا عربی میں ن ع م کہا بشرطیکہ نیت ہو۔ البدائع۔ اپنی طلاق لے اسنے کہا کہ میں نے لی تو بلا نیت طالعہ ہوگی ہو صبح۔ اگر گواہ کرے کہ تھمید کے لیے کوٹکا تو دیانۃ طلاق نہ ہوگی اور عالم و جابل میں فرق نہیں ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ دنیا کی عورتیں یا سب عورتیں یا اس شہر کی عورتیں یا طالعہ ہیں اور اسکی عورت بھی اسی شہر سے ہے تو طالعہ نہ ہوگی مگر جبکہ نیت ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر اس کو چہ یا گھر کی عورتیں یا سب عورتیں طالعہ ہیں اور اسکی عورت انھیں میں ہے تو بغیر نیت طالعہ ہوگی۔ اگر کہا کہ چھپر طلاق فرض یا واجب یا لازم یا ثابت ہے تو اختلاف ہے اور مختار یہ کہ واقع ہوگی مگر جبکہ عت یہ ہو کہ ایسا کرنا مجبّر فرض یا لازم وغیرہ ہے تو بالفعل نہیں واقع ہوگی مگر بالیقاع مقصود۔ اگر کہا کہ تو طالعہ ہو۔ یا مطلقہ ہو تو واقع ہوگی۔ صفت۔ اور حق میرے نزدیک تفصیل ہے کیونکہ اگر یہ مقصود ہو کہ جب یہی منظور ہے تو تو طالعہ ہو یعنی مجھے درخواست کرتا کہ میں تجھے طلاق دیدوں پس نیت ضرور ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ۴۔ پھر صریح کا حکم دیگر بیان فرمایا بقولہ۔ ولا یقع بہ الا واحدة وان لم یؤی اکثر من ذلک۔ الوصل صریح کے ساتھ طلاق نہیں واقع ہونی مگر ایک اگرچہ وہ اس سے زیادہ کی نیت کرے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ واما داحمہ وزفر نے کہ یقع ما لم یؤی۔ یہی واقع ہوگی جو نیت ہے فخرہ تین ہوں یا ایک۔ لانه محمل لفظہ۔ کیونکہ یہ اسکے لفظ کا محمل ہے۔ جب اسنے کہا کہ تو طالعہ ہے تو طلاق تین تک محمل ہے۔ فان ذکر الطالق ذکر للطلاق لفظہ کیونکہ نیت میں طالعہ ذکر کرنا طلاق کا ذکر ہے کہ ذکر العالم ذکر للعالم۔ جیسے عالم کا لفظ ہونا علم کا ذکر ہے۔ اور تم بھی اتفاق کرتے ہو کہ طلاق مصدر ایک اور زیادہ سب کو محمل ہے تو طالق محمل ہوا۔ ولہذا یصح قرآن العدد وہ۔ اور اسی جہت سے اسکے ساتھ عدد ملا صحیح ہوتا ہے۔ فثلاثا تو طالعہ تین طلاق سے ہے اور عربی میں انت طالق ثلاثا۔ فیکون نصباً علی التفسیر۔ ثلثا کو نصب بنا بر تفسیر ہے۔ یعنی انت طالق میں طلاق تین میں تین ثلثا سے اسکی تفسیر کر دی۔ یہ تقریر محمد و ش ہے اسواسطے کہ طلاق مفعول ہے اور طالق مذکور ہے اور نہ کوئی یہ تفسیر نہیں ہو سکتی۔ و لہذا لغت فرد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طالق ایک فرد کی صفت ہے۔ حتی قیل للثلاث طالق ان۔ حتی کہ دو عورتیں ہوں تو انکو طالق کہا جاتا ہے۔ و الثلاث طالق۔ اور میں ہوں تو انکو طالق۔ باطلاقات کہتے ہیں پس طالق مفرد ان سب کو محمل نہیں۔ فلا یحتمل العدد ولا نہ صمدہ۔ تو وہ عدد کو محمل نہ ہوگا کیونکہ یہ اسکا ضد ہے۔ اور کوئی چیز اپنی ضد کو محمل نہیں کر سکتی اور نہ اندھا اپنی ضد یعنی بینا کو محمل ہو۔ پس لفظ طالق جو مذکور ہے وہ تو محمل عدد نہ ہوا یہ خیال کہ طالق کے ذکر میں طلاق کا بھی ذکر ہے۔

ہوا اور طلاق اسم مصدر جنس ہر قودہ محتمل عدو ہر یہ خیال دھوکا ہو گیا اس واسطے کہ تو طالق کہنے میں ایک تو مرد کا طلاق دینا یعنی تطلیق ہر اور تعدا وہی تطلیق کے لیے ہر کیونکہ مراد یہی کہ میں نے تجھے تین تطلیق دین اور دوم جو تطلیق کا اثر عورت کو پہنچا۔ جو ذکر الطالق ذکر طلاق ہو وصفہ للمراۃ۔ اور طالق ذکر کہنے میں وہ طلاق مذکور ہر جو عورت کی صفت ہر فت۔ یعنی یہ عورت اس صفت کی ہو گئی کہ اسکے ساتھ طلاق لاحق ہر حالانکہ اس میں تعدا کچھ معنی نہیں رکھتی۔ لا اطلاق ہو تطلیق۔ اور اس طلاق کا ذکر نہیں جو تطلیق ہر فت۔ وہ ایک یا تین وغیرہ ہو سکتی ہر کیونکہ تو طالق ہر اسکے یہ معنی نہیں کہ تو تطلیق ہے کیونکہ تطلیق معنی طلاق عورت کو لاحق کرنا خواہ ایک بار یا زیادہ۔ اور اس تطلیق سے عورت میں طلاق کی صفت آجاتی ہر۔ اس صفت کا ضمیمہ عدو کا تحمل نہیں ہر۔ والعدو الذی یقتل بہ۔ رہا وہ عدو جو اس لفظ طالق سے ملتا ہر فت اور عربی میں طالق ثلثا۔ یا اردو میں طلاقہ سبہ طلاق بولتے ہیں۔ تحت لمصدر محذوف۔ وہ مصدر محذوف کی صفت ہر فت یعنی معقول طلاق کی صفت ہر۔ معناه طلاقاً ثلثاً۔ اسکے معنی انت طالق طلاقاً ثلثاً۔ کقولہ لک اعطیتہ حیزیلہ۔ میں نے اسکو دیا حیزیل۔ اسی اعطاء حیزیلہ۔ یعنی میں نے اسکو دیا دینا حیزیل فت۔ بلکہ اولی یہ کہ معنی اسکے انت طالق طلاقاً ثلثاً۔ یعنی تو طلاقہ ہر کیونکہ ہر تجھے تطلیق تین مرتبہ دیدی۔ اور عورت تو مرد طلاق سے موصوف ہوتی ہر نہ آگے اس میں تین کا وصف بھی ہو لہذا تین طلاق کہنے عورت کے حق میں ملامت نہیں بلکہ فرمایا۔ حتی تنکح زوجاً غیرہ۔ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور مرد کے حق میں فلا تحمل لہ ہر کیونکہ ناشکری مرد کی بکطرف سے ہر۔ ہاں یہ معلوم کہ عورت کی صفت جب طلاق ہو تو کبھی ایک تطلیق سے اور کبھی زیادہ سے ہوتی ہر کیونکہ مصدر طلاق دونوں کو محتمل ہر لہذا فرمایا۔ ولو قال انت الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق ہر فت یعنی عورت کا وصف طلاق سے بیان کیا بخلاف طالق کے۔ او انت طالق الطلاق۔ یا تو طالق ہر طلاق کو فت یعنی طلاقہ ہونے میں طلاق کو وصف لینے والی ہر۔ اور الطلاق کو معرفہ بیان کیا۔ او انت طالق طلاقاً۔ یا تو طالق ہر طلاق کو فت۔ اور طلاق کو مکرمہ بیان کیا۔ فان لم یکن لہ نیت او نومی واحدة او نیتین فی واحدة رجعیۃ۔ پس اگر اس کا کچھ نیت نہویا اسنے یک یا دو طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق حبی واقع ہوگی۔ والن نومی ثلثا قدح۔ اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاق ہونگی وقوع الطلاق باللفظۃ الثانیۃ والثالثۃ ظاہر۔ لفظ دوم اور سوم سے طلاق کا واقع ہونا ظاہر ہر۔ لانه لو ذکر الثلث وحده۔ کیونکہ اگر وہ خالی نیت کو ذکر کرتا۔ اسطرح کہ انت طالق۔ تو طلاقہ ہر۔ تقع بہ الطلاق۔ تو اسکے ساتھ طلاق واقع ہو جاتی۔ فت اور بیان اسنے مصدر یعنی لفظ الطلاق اطلاقاً کو بڑھا دیا۔ فاذا ذکرہ۔ پس جب اسنے طالق کو ذکر کیا۔ تو ذکر المصدر معہ ہوا۔ اسکے ساتھ میں مصدر کو بھی ذکر کیا۔ وانہ یزیدہ وکادۃ۔ اور حال یہ کہ مصدر اسکو مضبوطی بڑھا دیتا ہر۔ اولی تو بدرجہ اولی واقع ہوگا اما وقوعہ باللفظ الاولی۔ رہا طلاق واقع اول لفظ کے ساتھ۔ جبکہ طالق ذکر نہیں کیا بلکہ فقط مصدر ذکر کیا اور کہا کہ انت الطلاق۔ زبھی حکم ہی کہ طلاق واقع ہوگی۔ فلان المصدر یکرر ویراد بہ الاسم۔ یہ اسطرح کہ مصدر ذکر کیا جاتا اور اس سے اسم مراد ہوتا ہر فت معنی مصدر کا اسم فاعل مثلاً۔ یقال رجل عدل۔ بولتے ہیں کہ مرد عدل۔ اسی عادل۔ یعنی مرد عادل فت۔ کیونکہ عدل کے معنی دونوں پہ برابر کرنا دیدی کی صفت ہے معنی ہر بلکہ مصدر سے اسم فاعل مراد ہر یعنی زید وطلحہ برابر کرنے والا ہر لیکن ایسا عادل ہر کہ گویا بالکل عدل ہر چنانچہ علم بلاغت میں بیان ہر پس بیان جب عورت کو الطلاق کہا تو بھیض الطالق ہر۔ فصار بمنزلۃ قولہ انت طالق۔ تو بمنزلۃ انت الطالق کہنے کے ہو گیا فت حتی کہ طلاق واقع ہوگی۔ وعلی ہذا لو قال انت طلاق۔ وعلی ہذا اگر کہا کہ انت طلاق یعنی بدن الف لام کے۔ تقع الطلاق بہ ایضاً۔ تو اس سے بھی طلاق واقع ہوگی فت۔ گویا انت طالق کہا لیکن واضح ہو کہ جب طلاق مصدر کہنے میں بالثانیۃ ہوتا ہر جیسا بلاغت میں مذکور ہر تو طالق کہنے سے طلاق کہنے میں کچھ زیادتی ہر لہذا فرق آدجا اور اس میں شک نہیں کہ طالق کی طرح طلاق کہنے میں بالضرورہ طلاقہ ہو جائیگی۔ ولا یحتاج فیہ الی النیۃ ویكون رجعیاً لما بینا انہ یصح الطلاق لغلبۃ الاستحالة۔ اور طلاق کہنے

بکھڑیت کی حاجت نہ ہوگی اور طلاق جی ہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ وہ صریح طلاق ہے اس لیے کہ طلاق ہی میں اسکا استعمال غالب ہو گیا ہوتا ہے  
 رہا فرق کا بیان تو فرمایا۔ وضح فیہ الثالث۔ اور تین طلاقوں کی نیت صحیح ہے یعنی تینوں صورتوں میں جہاں طلاق مصدر ہے۔ طلاق مصدر  
 محمل عموم والکثرۃ۔ کیونکہ مصدر تو عموم اور کثرت کو تحمل ہے۔ لہذا ہم جنس فیہ غیر سائر اسما والا جناس۔ کیونکہ مصدر طلاق اسم جنس ہے  
 پس اسکا اعتبار دیگر اسما سے جناس کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ سب اسماء جنس تحمل عموم و کثرت ہوتے ہیں۔ فقہنا اول الادنی مع حمل  
 الكل۔ تو وہ کثرت کو مع حمل کل کے شامل ہوگا۔ یعنی تین تو یقینی ہے اور کل یعنی تینوں طلاق بھی تحمل میں ہے پس جب اسے کہا کہ کل  
 میری مراد ہے تو اسے اپنی لفظ سے بہرہ رانی جو تحمل ہے اور اسی کا حق میں موافق اسے مراد کے ہوگا۔ ولاحظ فیہ اثنتین فیہا خلافا لوفرح  
 اور ان الفاظ میں دو طلاق کی نیت نہیں صحیح ہے بخلاف قول فرقت کہ نہ نزدیک و طلاق کی نیت بھی صحیح ہے۔ ہولعل ان اثنتین بعض  
 الثالث فلما صحت نیت الثالث صحت نیتہ بعضہا ضرورۃ۔ مگر یہ کہتے ہیں کہ دو ایک جزو تین کا ہے تو جب تین کی نیت صحیح ہوئی تو تین کے جزو  
 کی نیت بالضرر صحیح ہوئی۔ و نحن نقول نیت الثالث اما صحت لکونہا جنسا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ تین طلاق کی نیت فقط اسی جہت سے صحیح  
 ہوئی ہے کہ تین جنس ہے نہ یعنی مرد کو کل خطیہ جنس طلاق کا عورت پر تین عدد ہے اور لفظ طلاق بوجہ مصدر جنس ہونے کے تین کو شامل ہے  
 حتی لو كانت المرأة اسحق یہ اثنتین باعتبار معنی انسانیہ۔ حتی کہ اگر اسکی عورت کسی کی باندی ہوتی تو باعتبار معنی حیثیت کے دو کی نیت صحیح ہوگی  
 نہ کیونکہ باندی کی طلاق دوہیں تو جنس طلاق کا فرد باندی کے حق میں دوہیں پس لفظ بلحاظ فرد جنس کے دو کو شامل ہو گیا اور باعتبار لفظ  
 کے نہیں۔ اما اثنتان فی حق الحرة عدد۔ رہا آزادہ عورت کے حق میں دو طلاق تو عدد ہے نہ صرف اور جنس کا فرد حقیقی یا حکمی  
 کچھ نہیں ہے۔ واللفظ لا یحتمل العدد۔ اور لفظ طلاق کچھ عدد کو تحمل نہیں۔ و ہذا لان معنی التوحد مراعی فی الفاظ  
 الواحدان۔ اور یہ جو مذکور ہوا اس واسطے کہ ہر فرد الفاظ میں معنی وحدانیت کے ملحوظ ہیں نہ۔ لوجب لفظ مفرد طلاق ہے تو معنی  
 میں بھی واحد ہونا کسی طرح چاہیے۔ وذلک بالضرورة او بالخصیۃ۔ اور واحد ہونا بطور مفرد ہونے کے یا بطور جنس ہونے  
 کے ہوگا۔ نہ۔ پس ایک طلاق بلحاظ اسکے کہ لفظ طلاق کے معنی میں واقع ہوگی اور باندی میں دو طلاق ایک فرد جنس ہے  
 یعنی کل جنس یہی ہے جیسے آزادہ میں تین طلاق کل جنس ہے۔ و لکن لم یعتبرل منہما۔ اور دو طلاق جو مشتمل ہے وہ ان دونوں سے  
 نہ ہوتا ہے۔ کیونکہ نہ وہ فرد حقیقی اور نہ فرد حکمی۔ کیونکہ جنس تو ایک فرد ہو جاتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ ایک جنس کے جائز ہیں  
 حالانکہ بہت ہوتے ہیں اور مشتمل یعنی دو طلاق آزادہ عورت کے حق میں جنس نہیں۔ بلکہ تین یا زیادہ لیکن زیادہ طلاق ہی مشروع  
 نہیں ہے۔ پھر یہ اسوقت کہ انت طالق الطلاق میں اسنے الطلاق کو بطور مصدر تاکید کے کہا ہو۔ ولو قال انت طالق لطلاق  
 وقال اردت بقول طالق واحدة وبقولی الطلاق اخری یصدق۔ اور اگر اسنے انت طالق الطلاق کہا اور  
 بیان کیا کہ میں نے طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور الطلاق کہنے سے دوسری طلاق مراد لی تو اسکا قول صحیح ناجائز نہ ہوگا  
 اور اس طرح دو طلاقین اسی کلام سے واقع ہوگی۔ طلاق کل واحد منہما صالح للایقاع۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک  
 واسطے طلاق واقع کرنے کے لائق ہے نہ صرف۔ حتی کہ انت طالق کی طرح انت طلاق سے بھی طلاق واقع ہوگی۔ فکانہ قال انت  
 طالق و طالق۔ گویا اسنے یون کہا کہ تو طالق اور طالق ہے۔ یا تو طالق اور طلاق ہے۔ قطع رجعتان۔ پس دونوں  
 طلاقین رجعی واقع ہوگی۔ اذ اکانت مدخولہا بہا۔ بشرطیکہ یہ عورت مدخولہ ہو۔ ورنہ غیر مدخولہ تو اول ہی طلاق سے  
 رجعت ہو گئی پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ جائز کی خوب بولی پر لحاظ نہ ہوگا کیونکہ اس عبارت میں انت طالق و الطلاق۔ بلحاظ ترکیب  
 عربی کے الطلاق کو نصب ہے نہ صرف تاکید واقع ہو سکتا ہے اور جدا اسکے دوسری طلاق رکھی اور درمیان سے واسطہ نہ مار دے پھر  
 بھی انت طالق و طالق۔ تفسیر کی ناخطہ۔ یہ اسوقت تھا کہ عورت کو طالق یا طلاق کہا اور اگر عورت کے سر کو طالق کہا یا اسکے پیشانی  
 پر یا ماتھے یا کچھ غیرہ کو تو کیا حکم ہے جیسے ہدی یا آدمی یا تہائی وغیرہ طالق کہا ہو۔ تو بیان فرمایا کہ۔ و اذا اضاف الطلاق

الی جملتها ادالی ما یعبر بہ عن الجملة وقع الطلاق۔ اور جب مرد نے طلاق کو نسبت کیا عورت کے کل کھڑے یا ایسے جڑ کی طرف جس سے کل کی تعبیر کی جاتی ہو تو طلاق پڑ جاوے گی۔ لائنہ نصیحت الی محلہ۔ کیونکہ طلاق اپنی جگہ کھڑے رضاعت ہوئی۔ وذلک مثل ان یقول انت طالق۔ اور اسکی صورت یہ کہ مثلاً کہے کہ تو طالق ہو۔ لائن التامیضیہ المرأة۔ کیونکہ تو ضمیر عورت کی طرف ہے۔ جیسے کہے کہ تو بوری یا کل حالت ہے۔ اولی قول رقبہ طالق۔ یا جیسے کہے کہ تیری گردن طالعہ ہے۔ کیونکہ یہ عورت میں گدون پوری ذات سے تعبیر ہوتی ہے۔ چنانچہ کہنے میں کہ میں نے ایک رقبہ آباد کیا یا ایک گردن آزاد کی جیسے ایک۔ اس گھوڑا خیرہ صلاک کہ راسنی سر ہو۔ اور غصک طالق۔ یا کہ تیری عنق طالعہ ہے۔ غنہ بھی رقبہ طالعہ گردن ہے۔ اور اسک طالق۔ یا تیرا راس یعنی سر طالعہ ہے۔ اور وحاک او بدنک او جردک او فرجک او وجہک۔ یا تیری روح یا تیرا بدن یا تیرا جسم یا تیری فرج یا تیرا چہرہ طالعہ ہے۔ ان ہر ایک میں طلاق پڑ جاتی ہے اگرچہ جڑ ہو مگر جڑ بمنزلہ کل کہے۔ لائنہ تعبیر بہا عن جمیع البدن۔ کیونکہ تمام بدن کو ان الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی یہ جڑ بولا جاتا اور مراد تمام بدن ہوتی ہے۔ اما الجسد والبدن فطائر چنانچہ جسم و بدن تو ظاہر ہے۔ کیونکہ تیرا جسم یعنی کل اور تیرا بدن یعنی کل مراد ہوا کرتا ہے۔ وکذا غیر ہما۔ اور یون ہی ان دونوں کے ماسوائے میں ف۔ جیسے رقبہ و عنق۔ قال اللہ تعالیٰ فخریر رقبۃ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فخریر رقبۃ ف۔ یعنی آزاد کرنا ایک گردن لینے پر ایک غلام۔ وقال فطلت اعناقہم لہما خاصصین۔ اور فرمایا فطلت اعناقہم لہما ف۔ یعنی خاصصین وہ لوگ جو خضوع کرنے والے ہیں تو عنق جمع عنق سے مراد خود لوگ ہیں ورنہ خاصصۃ ہوتا۔ یون ہی فرج ہے۔ قال علیہ السلام لعن القدری علی السروج۔ آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا اللہ تعالیٰ لعنت کہے فرعون کہ جو زمینوں پر یون ف۔ یعنی عورتیں جو گھوڑوں پر سوار ہوں۔ یہ حدیث تو موضوعات کے مانند ہے اور ثابت نہیں ہوئی بلکہ قریش کے ادب پر سوار ہونے والیوں کی طرح فرمائی ہے اور یہ صفت رح کے واسطے کلام عرب و اطلاق شائع کافی ہے۔ یہی سر یعنی راس کا حال ہے۔ یقال فلان راس لقوم بوسے ہیں کہ فلان شخص راس القوم ہے۔ یون ہی ایک راس ہے۔ اسی طرح روح۔ و ہماک روح معنی نفس۔ اور بوسے ہیں کہ اسکی روح مری یعنی وہ خود مرا ف۔ رہا لفظ فون۔ ومن ہذا القبیل الدم فی رواۃ۔ اور ایک روایت میں خون اسی قبیل سے ہے۔ کہ اسکو و لکر آدمی مراد ہوتا ہے۔ یقال و منہ ہر۔ بولتے ہیں کہ اسکا خون راجگان ہے۔ ف۔ یہ روایت کلمات ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ دم کھڑے طوائف عنق نہیں صحیح ہے چنانچہ اگر کہا کہ تیرا خون آزاد ہے تو آزاد نہ ہوگی یون ہی طلاق بھی صحیح نہیں ہے۔ یہی اظہار و استدلال۔ پھر میں نے دیکھا کہ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے فاحمد مدرس العالمین۔ م۔ موتہ النفس و ہوا ظاہر۔ اور اسی قبیل سے لفظ نفس ہے اور یہ تو ظاہر ہے۔ واضح ہو کہ زبان عرب میں جس تمام جسم یعنی صبح کا تنہ سے ہاتھ پاؤں دوسرے ہے اور بدن صرف تن بدن اطراف کے ہے اور اردو میں یہ فرق ظاہر نہیں اور واضح ہو کہ عربی میں جیسے تیری فرج طالعہ۔ کہنے سے طلاق ہوتی ہے تیرے جو تر طالق کہنے سے بھی واقع ہوگی بخلاف بضع اور دبر کے۔ خلاصہ مع۔ و۔ اور تیرے کو اردو زبان میں لفظ روح میں تردد ہو اور باقی الفاظ واسطے بولے جاتے ہیں کہ کہی اسنے کل یعنی وہ شخص مراد ہوتا ہے پھر واضح ہو کہ ان الفاظ سے وقوع طلاق اسوقت ہے کہ اسنے اس طلاق میں حقیقی معنی کا قصد کیا ہو اور اگر خاص سر یا گردن کا قصد کیا تو چاہیے کہ وہ یا تنہ اسکی تصدیق ہو کہ یا فی الفتح اور اگر کہا کہ تمہیں سے گردن یا چہرہ وغیرہ طالعہ ہے یا تنہ ہاتھ رکھ کر کہا کہ یہ عضو سر یا یہ گردن یا چہرہ طالعہ ہے تو صحیح ہے کہ واقع نہ ہوگی اور اگر ہاتھ نہیں رکھا بلکہ اشارہ کیا کہ یہ سر یا چہرہ مثلاً تو اس سے کہ واقع ہوگی ف۔ ت۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ جب اشارہ سے کہا کہ یہ عضو طالعہ ہے تو نہیں واقع ہوگی کیونکہ مراد اس عضو یا جس اسنے کل ارادہ نہیں کیا بخلاف یہ چہرہ مثلاً کہ اس سے کل مراد ہو سکتا ہے پس قصداً واقع ہوگی اگرچہ تخصیص کا دعویٰ کرے لیکن دیا نہ تصدیق ہونا چاہیے کہ قابل فی بضع۔ وکذا لکسان طلق جڑ مراد اسکا لکسان ہے اور یون ہی طلاق واقع ہوگا جب کہ اسنے جڑ شائع کو طلاق دی ف۔ یعنی یہ



جزو غیر معین اور تمام بدن میں ہر جگہ دہر طرف سے ہو سکتا ہے۔ مثل ان یقول نصفک او ثلثک طالق۔ مثلاً بدن کے لئے کہ تیرا نصف یا تیرا تہائی طالعہ ہے۔ لان الجذر الشائع محل سائر التصرفات کا بیع وغیرہ۔ کیونکہ جو جزو شائع ہو وہ دیگر سب تصرفات کا محل ہے جیسے بیع وغیرہ۔ حتیٰ کہ اگر نصف غلام یا باندی خریدی تو صحیح ہے۔ فلذا یکون محلاً للطلاق قویون ہی یہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا۔ الا انہ لایصحی۔ مگر بات اتنی ہے کہ طلاق کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ فیثبت النکاح ضرورتاً۔ تو ضرورت کل ثابت ہوگا۔ پس طلاق اسکی کل سے متعلق ہو جائیگی بخلات بیع وغیرہ کے کہ بیع نصف سے متعلق ہوگی کیونکہ ایک غلام میں دو شخصوں کی ملک جمع ہو سکتی ہے اور جائز نہیں کہ کوئی عورت نصف منکوحہ و نصف مطلقہ ہو۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ نصف مثلاً محل طلاق ہے بدیل تصرفات بیع وغیرہ کے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ طلاق متعلق ہو اسلئے کہ جب طلاق اپنے محل سے متعلق ہوئی تو ضرور اسکا حکم ثابت ہوا۔ پھر ثبوت حکم سے یہ ضرورت لازم آئے کہ وہ کل حرام ہو گئی۔ پھر یہ ایسے جزو میں جس سے بالکل کل مراد ہو کر رہی ہے۔ اور اگر ایسا جزو ہو تو طلاق نہوگی چنانچہ۔ لو قال یدک طالق اور جملہ طالق لم یقع الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تیرا ہاتھ طالق ہے یا تیرا پاؤں طالق ہے تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ کیونکہ اس جزو کو کل کے لئے نہیں ہوتے ہیں۔ وقال زفر و الشافعی یقع۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ داعی ہو جائیگی۔ اور یہی قول مالک و احمد ہے اور شرح سرحدی سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں طالق کہنے میں رتبع ہے اور قاضی نے کہنے کا کہ شہر یہ کہ اگر ایک ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن کی تیسرہ مراد ہو تو واقع ہوگی۔ ولذا الخلاف فی کل جزو معین لایعبر بہ عن جمیع البدن۔ اور ایسا ہی اختلاف ہر ایسے جزو معین میں جس سے تمام بدن کی تعبیر نہیں کی جاتی ہے۔ جیسے انگلی و ہتھیلی و قدم و کان ناک آنکھ گال دل چھاتی دانت کمر کولہ گھٹنا ٹخنہ و مانند انکے بس زفر و ائمہ ثلاثہ رحمہم کے نزدیک واقع ہے۔ غیر از نیکہ امام احمد کے نزدیک دانت و ناخن و بال میں مثل ہمارے قول کے طلاق نہیں ہے۔ لہذا انہ جزو متمتع بعقد النکاح و ما بذالہ حالاً کیونکہ محلاً لحکم النکاح فیکون محلاً للطلاق فیثبت الحکم فیہ قضیۃ للاضافۃ ثم یسری الی النکاح کما فی الجہز الشائع۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ یہ جزو بھی ایسا جزو ہے کہ بذریعہ نکاح کے اس سے تمتع حاصل کیا جاتا ہے اور کل جزو جبکہ حال ہو وہ حکم نکاح کا محل ہوتا ہے تو وہ طلاق کا بھی محل ہوا تو اسکی طرف طلاق کی اضافت مقتضی ہونے سے اس جزو میں حکم طلاق ثابت ہوگا پھر اس جزو سے تمام بدن میں ساری ہو جائیگا جیسا کہ جزو شائع کی صورت میں ہے۔ کہ بالاتفاق جزو شائع میں ثابت ہو کر تمام بدن میں ساری ہو جاتا ہے۔ یہ وہم نہو کہ جب اس جزو پر طلاق ثابت ہوئی تو نکاح بھی مثلاً کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ سے نکاح کیا تو جلیسینے کہ درست ہو حالانکہ شافعی وغیرہ اسکے قائل نہیں ہیں تو یہ وہم ہے کہ کیونکہ طلاق جانب حرمت است و اور نکاح حلت تو دونوں میں فرق ہے پس طلاق تو بھل جائیگی۔ بخلاف ما اذا اقصیت الیہ النکاح لان التعدی ممتنع برخلاف اسکے جب ایسے جزو کی طرف نکاح کو مضاف کیا کیونکہ یہاں متعدی ہونا ممتنع ہے۔ یعنی اس جزو میں نکاح سے حلت ثابت ہو کر پھر تمام بدن میں حلت پھیل جانا ممتنع ہے اور حرمت پھیلنا ممتنع نہیں۔ اذ الحرمۃ فی سائر الاجزاء یغلب الحکمل فی ہذا الجہز۔ کیونکہ اس جزو میں حلت پر باقی سب اجزاء کا حرام ہونا غالب رہیگا۔ تو اس جزو کا نکاح کچھ مفید نہوگا۔ و فی الطلاق الامر علی القلب۔ اور طلاق میں امر بالعکس ہے۔ کہ اس جزو کی حرمت تمام اجزاء باقیہ کی حلت پر غالب ہو جائیگی۔ نا حاصل امام شافعی رحمہم کا اصول یہ پھر کہ جو جزو کہ نکاح سے قابل تمتع ہے وہ محل طلاق ہے۔ اور ہمارے نزدیک محل طلاق عورت ہے پس اصل وقوع طلاق میں یہ کہ طلاق اسی کی ذات کی جانب ہو اور ان اعضاء و اجزاء میں اسی وجہ سے واقع ہوتی ہے کہ ایسے ذات کی تعبیر کی جاتی ہے جو بخلات ایسے اجزاء کے جسے ذات کی تعبیر نہیں ہوتی۔ لہذا جواب میں فرمایا۔ ولانا انہ اضافۃ الطلاق الی غیر محله فیلغو۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے طلاق کو بے محل نہایت کیا۔

تو لغو ہوا۔ کہا اذا اضاافہ الی رقیعہا او طفرہا۔ جسے طلاق کو عورت کے تھوک یا ناخن کی طرٹ نسبت کیا۔ و بالانفاق لغو ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ طلاق اپنا اثر جیسا ظاہر کرتی ہے کہ طلاق کو اپنے محل کی طرٹ نسبت کیا جاوے۔ و ہذا لان محل الطلاق ما یکون فیہ اقیقہ۔ اور یہ اس واسطے کہ طلاق کا محل وہ ہے جس میں قید ہو۔ لائے یہی عن رفع القید۔ کیونکہ قید اٹھانے سے طلاق غیر وقتی ہے۔ یعنی محل طلاق دریافت کرنے میں ہٹنے سے طلاق کے معنی پر رجوع کیا تو دیکھا کہ طلاق کے معنی قید اٹھانا تو جائز نہیں۔ میں محل طلاق وہ ہے جس میں قید نکاح بعد اس سے تھوک وغیرہ خارج ہوئے اور یوں ہی ہاتھ و پاؤں بھی۔ و لا قید فی الید۔ اور ہاتھ میں کچھ قید نکاح نہیں ہے۔ ولہذا لا تصح اضاافۃ النکاح الیہ۔ اور اسی جہت سے نکاح کو ہاتھ کی طرٹ نسبت کرنا صحیح نہیں ہے۔ فت حتی کہ اگر لکھا کہ میں نے تیرے ہاتھ سے یا پاؤں سے نکاح کیا اور اسے قبول کیا تو نکاح صحیح ہوا اور اگر عورت کی طرف نسبت کیا کہ میں نے تجھے نکاح کیا تو صحیح ہے پس محل آیا کہ جو عضو غیر میں بجائے محل کے ہو جائے وہ محل قید ہے مگر خصوص نہیں بلکہ کل۔ اور جو جزو ہاتھ یا پاؤں کی طرح بجائے کل نہیں صحیح ہے۔ بخلاف اعضاء الشائع۔ بر خلاف جزو شائع کے۔ لائے محل للنکاح عندنا حتی تصح اضاافۃ الیہ فلکذا یکون محلا للطلاق۔ کیونکہ جزو شائع (مانند نصف و تہائی وغیرہ کے) ہمارے نزدیک محل نکاح ہوتا ہے حتی کہ اسکی طرف نکاح کی نسبت صحیح ہوتی ہے تو نکاح کی طرح وہ طلاق کا بھی محل ہوگا۔ و احتیاجنا فی الطھر و البطن۔ اور شائع نے بیہ و بیٹ کی صورت میں اختلاف کیا۔ اگر لکھا کہ تیرا بیٹ طالق یا تیری بیٹی طالق ہے تو بعض نے کہا کہ صحیح اور طلاق دائم ہوگی۔ والا ظہر انہ لا یصح لائے لا یجبر ہما عن جمیع البدن۔ اور زیادہ ظاہر قول یہ کہ طلاق نہیں صحیح ہے اس واسطے کہ بیٹہ و بیٹ سے کل جسم تعبیر نہیں کیا جاتا۔ یعنی ہمارے میں مثلاً نہیں کہتے کہ یہ بیٹ سب سے شریک ہے بخلاف چہرہ کے چنانچہ بولے ہیں کہ یہ چہرہ بڑا ہے۔ مراد یہ کہ یہ آدمی بہت مفسد ہے۔ ان اگر کسی قوم میں ایسا محاورہ معروف ہو کہ بیٹہ یا بیٹ یا ناخن و بال و ہاتھ و پاؤں، ہڈی وغیرہ بولیں اور مراد وہ شخص ہوتا ہو تو طلاق واقع ہوگی نہ ہ۔ یہ سب تو عورت کی جانب اضااف کرنے میں ٹکڑے کرنا ہوا تھا اور اگر طلاق کے ٹکڑے کیے تو اسکا حکم بیان فرمایا بقولہ۔ وان طلعتہا نصف تطلیقہ او ثلث تطلیقہ۔ اور اگر عورت کو ایک طلاق کی آدمی یا تہائی طلاق دی۔ فت مثلاً لکھا کہ تجھے آدمی طلاق یا تہائی طلاق ہے یعنی ایک طلاق کی آدمی یا تہائی ہے۔ کانت طالقاً تطلیقہ واحدہ۔ تو عورت ایک طلاق سے طالق ہو جائیگی۔ لان الطلاق لا یجزی۔ کیونکہ طلاق ٹکڑے نہیں ہوتی۔ و ذکر بعض ما لا یجزی کذا کذا کل۔ اور جو چیز ٹکڑے نہیں ہوتی اسکا ٹکڑا ذکر کرنا مانند کل ذکر کے ہے۔ فت طلاق کا نصف یا تہائی وغیرہ کتنا بے اثر ایک طلاق کہنے کے ہے۔ و لکنا انجواب فی کل جزو سماہ لما بینا۔ اور یہی جواب ہر جزو میں جو بیان کیا ہو بدلیل مذکور بالا۔ حتی کہ طلاق کا ہزار دان حصہ ولا کھوان حصہ بھی ایک طلاق ہے اور اگر ایک جزو کے ساتھ دوسرا جزو بطور عطف بیان کرے تو یہ دوسری طلاق ہوگی اور اگر بغیر عطف ہو تو جمع کر کے ایک طلاق تک ایک اور زیادہ میں دوسری اسی طرح مثلاً لکھا کہ تجھے آدمی و تہائی و چھٹا حصہ کر تو ہر ایک کی ایک طلاق بلکہ تین طلاقیں واقع ہوگی اور اگر لکھا کہ آدمی تہائی چھٹا حصہ ہو تو لاکر ایک طلاق ہوئی اور اگر بجائے چھٹے کے چوتھائی لکھا تو لاکر ایک طلاق سے بارہواں حصہ بڑھا تو اسکے لیے پوری دوسری طلاق لیکر وہ واقع ہوئیں۔ جیسے لکھا کہ طلحہ و نصف طلحہ تو وہ ہونگی۔ یہی مثلاً ہے ابو ہریرہ۔ و لو قال لہا انت طالق ثلثہ انصاف تطلیقتین۔ جامع صغیر میں ہے اگر عورت کو لکھا کہ تو طالق ہے دو طلاق کے میں نصف۔ یعنی دو طلاق کے نصف کا سہ چند۔ فی طالق ثلثا۔ تو عورت تین طلاقیں سے طالق ہوئی۔ لان نصف، تطلیقتین تطلیقہ۔ اس واسطے کہ دو طلاقیں کا ایک نصف تو ایک طلاق ہوئی۔ فت اور دوسرا نصف دوسری ایک طلاق اور تیسرا نصف بھی ایک طلاق ہوئی۔ فانما جمع بین ثلثہ انصاف لکن ثلث تطلیقات ضرورہ۔ پس جب تین نصف جمع کیے تو حسات ظاہر ہے کہ تین طلاق ہوئیں۔ فت اور اگر یہ مراد ہو کہ دو طلاق کے آدھوں میں سے تین نصف طلاق کے تین طلاق ہو سکتے ہیں اور اگر دو طلاقیں میں سے اعتبار ہے تو صرف دو طلاق ہونا چاہیے چنانچہ جامع میں فرمایا۔

ولو قال انت طالق ثلثہ نصاب تطلیقہ۔ اور اگر کہا کہ تو ایک طلاق کے تین آدمے کے ساتھ طاقہ ہو۔ قبل نفع تطلیقتان۔ کہا گیا کہ دو طلاق واقع ہو گئی۔ یہی جامع صغیر میں قول مجروح ہے۔ لانا طلاقہ ونصف فیکمال۔ کیونکہ تین آدمے ملکر ایک طلاق اور آدمی ہوئی تو وہ پوری ہو جائیگی۔ پس دو ہو گئی۔ عابی رہنے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ قبل نفع ثلث تطلیقات۔ اور کہا گیا کہ تین طلاقیں واقع ہو گئی۔ سنان کل نصف فیکمال فی خمسہ ہا فیہ صیر لثلاث۔ کیونکہ ہر آدمی ایک یا دو میں پوری ہو گئی تو تین پوری طلاقیں ہو جائیگی۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی انہرؤ کیونکہ اگر ایک طلاق کی نسبت طوطا ہی نو استین۔ صرف دو آدمی ہو سکتے ہیں مگر اگر ایک آدمی پھر آدمے کا آدھا لینے چارم پھر چارم کا آدھا لینے آٹھان حصہ لیا جائے حالانکہ یہ نہیں لیا گیا تو معلوم ہوا کہ مطلق آدمی ایک طلاق کا تین مرتبہ لیا اور ہر نصف بذات خود کمال ہوا چاہے جبکہ علمہ علمہ و معلومہ ہر مرتبہ ایک طلاق کے ساتھ نصف کہا جائے اور مبطوط میں مخصوص ہے کہ واحد کے اجزاء اگرچہ ملکر مجموعہ ایک سے بڑھ جائے ایک ہی واقع ہوئی ہے یہی صحیح و کافی الفتح۔ فعلی ہذا اس میں بھی ایک طلاق ہونا چاہیے لیکن موافق تصحیح عابی رہ کے ناطفی وغیرہ ایک عبارت مشائخ کا قول ہے۔ ۶۔ پھر اگر طلاق کو محدود کیا تو اس میں صورتیں ہیں خواہ زمانہ کے اندر مثلاً تجھے ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک طلاق ہے یا مکان میں مثلاً یہاں سے وہاں تک خواہ تعداد میں مثلاً ایک سے سو تک اور خواہ حد طلاق یعنی تین تک میں محدود کیا چنانچہ ان کے احکام شروع کیے۔ ولو قال انت طالق من واحدة الی ثلثین۔ اور اگر کہا کہ تو طاقہ ایک سے دو تک ہے۔ او مابین واحدة لے ثلثین۔ یا کہا مابین ایک کے دو تک۔ یعنی جو کچھ کہ ایک اور دو کے درمیان ہے۔ فی واحدة۔ تو یہ ایک طلاق ہے۔ ف۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اور طلاق رجعی ہے اور یہ اول صورت ہے۔ اور دوسری صورت یہ کہ۔ و ان قال من واحدة الی ثلث او مابین واحدة الی ثلث فی ثلثان و ہذا عند ابی حنیفہ۔ اور اگر اس نے کہا کہ ایک سے تین تک یا کہا کہ مابین ایک کے تین تک تو دو طلاقیں ہیں اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالانی الاولی ہی ثلثان و فی الثانیۃ ثلث۔ اور صاحبین نے کہا کہ پہلی صورت میں دو طلاق ہیں اور دوسری صورت میں تین ہیں۔ ف۔ اور یہ اختلافی اصول پر مبنی ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ ابتدا و انتہا جس چیز کے واسطے بیان ہو تو کیا اس چیز میں ابتدا و انتہا دونوں با ایک داخل یا کوئی نہیں داخل ہوتی ہے اور بیان حقیقہ معنی پر محمول کرین یا جو حاملہ و مستعار ہے۔ وقال زفر فی الاولی لایقع شیء و فی الثانیۃ یقع واحدة۔ اور زفر فرمے کہ پہلی صورت میں کوئی نہیں واقع ہوگی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی و ہو القیاس۔ اور یہی قیاس ہے۔ سنان النعایۃ لا تدخل تحت المضروب لہ الغایۃ۔ کیونکہ جبکہ واسطے انتہا قرار ہو چکا اس میں انتہا داخل نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ جبکہ اس کے خلاف فرمے مذکور۔ کہا لو قال بعت منک من ہذا الحائط الی ہذا الحائط۔ جیسے کہا کہ میں نے میرے ہاتھ اس دیوار سے اس دیوار تک فروخت کی۔ ف۔ تو وہ دونوں دیواریں بیعہ میں داخل نہوگی بلکہ صرف درمیانی زمین وغیرہ جو کچھ بیع ہو چنانچہ حدود اربعہ بیع میں داخل نہیں ہوتے۔ لیکن باقی الامون نے بیان اس قیاس کو ترک کیا کیونکہ عرف اس کے خلاف ہے۔ وجہ قولہما وہو الاستحسان ان مثل ہذا الکلام متی ذکر فی العرف یراد بہ الكل۔ صاحبین کے قول کی اور وہ استحسان ہے۔ وجہ کہ عرف میں جب ایسا کلام ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے کل مراد ہوتی ہے۔ کہا تقول خذ من مالی من درہم الی مائۃ۔ جیسے کہ میرے مال سے ایک درہم سے سو تک لے۔ ف۔ تو اس کو سو درہم لینے کا اختیار ہے۔ تو معلوم ہوا کہ بیان انتہا کو داخل کرنا مراد ہوتا ہے لہذا طلاق میں جب طلاق دے تو اول صورت میں دو تک اور دوسرے میں تین تک دینا ٹھہرایا جائیگا۔ کیونکہ عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اس میں سے کچھ نہ لے پس انتہائی طلاق واقع ہوگی۔ والابی حنیفہ ان المراد بہ الاکثر من الاقل والاقل من الاکثر اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ عرف میں ایسے کلام سے مراد یہ کہ کثر سے زیادہ اور بڑھ کر ہے۔ ف۔ یعنی ابتدائی مقدار کثر اور انتہائی سب سے زیادہ بیان کی اور مراد جبکہ جو کثر کہی اس سے تو زائد ہو اور جو سب سے ناکہ کہی اس سے کم ہو۔ فانہم یقولون سنی من مستین الی

سبعین او بائین ستین الی سبعین ویریدون بہ ماذکرناہ۔ چنانچہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ میری عمر کا سال ساٹھ سے شتر تک  
 ہی یاد میں آتا ہے۔ شتر تک ہی اور اس سے مراد وہ جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یعنی ساٹھ سے زیادہ ہی اور شتر سے کم ہے۔ وازادۃ اکل  
 اور کل مراد ہونا۔ جیسے ایک سے سو درم تک لے ستر صحیح ہوتا۔ فیما طریقہ طریق الا باحتہ کما ذکرنا۔ ایسی صورتوں میں جس کا  
 طریقہ سبب کرنے کا طریقہ ہو جیسے صاحبین نے ذکر کیا۔ یعنی میں نے سبب کیا کہ چاہو ایک درم یا زیادہ حتیٰ کہ سو درم تک لینا سبب ہے۔  
 اور اس پر طلاق کو قیاس نہیں کر سکتے۔ والاصل فی الطلاق ہوا لحظہ۔ حالانکہ طلاق میں اصل تو حرت ہے۔ پس اباحت کا  
 محذور یہ مانا نہ ہوگا۔ اور زفر فرم کا قیاس بھی مسترد ہے۔ تخم الغایۃ الاولیٰ لا بدان تلکون موجودۃ لیترتب علیہا الثانیۃ پھر  
 پہلی حد تو ضرور ہے کہ موجود ہو تاکہ اس پر دوسری حد مترتب ہو۔ کیونکہ ایک حد کو مقرر کر کے اس سے دوسری حد تک انتہا بیان کرنے  
 میں تو بیان ایک طلاق سے دو تک کہنے میں اول کا وجود ضروری ہے۔ ووجودہا یوقوعہا۔ اور اول طلاق کا موجود ہونا اسکے وقوع  
 ہونے سے ہر وقت پس اول طلاق واقع ہوئی اور اس پر اس نے دو تک حد بتلائی۔ بخلاف البیوع۔ برخلاف بیع کے وقت اس  
 دیوار سے اُس دیوار تک۔ لان الغایۃ فیہ موجودۃ قبل البیوع۔ کیونکہ اس میں بیع سے پہلے سے حد موجود ہے۔ وقت اور طلاق  
 میں بغیر پہلی حد کے دوسری انتہا نہیں لہذا ہتے پہلی حد کو داخل لیا اور دوسری حد کو نہیں لیا تو جب اس نے کہا کہ ایک سے دو تک تو  
 صرف اول واقع ہوئی اور دو تک کوئی نہیں تو صرف یہی طلاق رہی بخلاف دوسرے سلسلہ کے کہ ایک سے ۳۔ تک میں اول واقع  
 ہوگی اور ۳۔ تک ایک اور ہوتی ہے تو وہ بھی واقع ہوگی۔ ولو توی واحدۃ یدین ویانۃ لا قضاء۔ اور اگر اس نے ایک ہی طلاق مراد لی  
 تو دیانت میں تصدیق ہوگی نہ تضاربین۔ لانه محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر کیونکہ وہ اسکے کلام کا محتمل ہے لیکن خلاف ظاہر ہے  
 ف۔ لہذا قاضی برخلاف الظاہر کو نہیں قبول کریگا اور قیامینہ وین اللہ تعالیٰ قبول ہوگا کیونکہ مجازاً ایک اور ۳۔ کے بیچ میں صرف  
 ایک ضروری ہے۔ ۲۔ ولو قال انت طالق واحدۃ فی قضین۔ اور اگر اس نے کہا کہ تو طلاق ایک درود ہے۔ ونوی المضرب  
 و الحساب۔ اور اس نے ضرب و حساب کی نیت کی۔ اولم تلکن لم نیتہ یا اسکی کچھ نیت نہیں تھی۔ ففی واحدۃ۔ تو یہ ایک طلاق ہوگی  
 وقال زفر قلع عثمان لعرف الحساب۔ اور زفر فرم نے کہا کہ دو طلاقیں ہونگی وجہ عت حساب کے۔ کیونکہ ایک کو  
 دو میں ضرب دینے سے دو حاصل ہوتے ہیں۔ وہو قول حسن بن زیاد۔ اور یہی حسن بن زیاد کا قول ہے۔ ولنا ان عمل المضرب  
 فی تکثیر الاجزاء لانی زیادۃ المضروب۔ اور ہماری محبت یہ کہ ضرب کا عمل تو اجزاء کے زیادہ کرنے میں ہوتا ہے اور مضروب کو زیادہ  
 کرنے میں نہیں ہوتا۔ یعنی کتر عدد کے اجزاء بعد ازائدہ عدد کے ہو جاتے ہیں پس ایک کو دو میں ضرب کے یہ معنی کہ ایک کے  
 اجزاء بعد از عدد کے ہو گئے۔ علی ہذا ایک کو دس میں ضرب دینے سے ایک کے دس اجزاء ہو گئے۔ ۶۔ و تکثیر اجزاء التعلیقۃ لا یوجب  
 تعددہا۔ اور ایک تعلیق کے اجزاء کی کثرت اس کو موجب نہیں کہ ملاقیں زیادہ ہوں۔ بلکہ ایک کے اجزاء چاہے بقدر ہو جائیں  
 وہی ایک طلاق ہیگی۔ مخرج کتابہ کہ شیخ محقق وغیرہ نے اس پر اعتراض کیا اور قول زفر فرم کو قوی قرار دیا اور کچھ شک نہیں کہ ضرب  
 کے معنی یہی معروف ہیں کہ جس کو ضرب دیا وہ مضروب کی تعداد پر اتنی گونہ بڑھ جاوے مثلاً ۲ کو ۴ میں ضرب دیا تو ۲۔ چار گونہ بڑھے  
 یعنی چار مرتبہ ۲+۲+۲+۲۔ شمار کرو کہ ۸۔ ہوئے۔ یا چار کو ۲۔ میں ضرب کے یہ معنی کہ چار کو ۲ گونہ شمار کرو کہ ۴+۴+۴۔ یعنی تین  
 لیکن مسئلہ میں مخرج کے نزدیک تحقیق جواب یہ ہے کہ جب اس نے کہا کہ تو طلاق یک در دو ہے تو اس سے طلاق مراد نہیں بلکہ اس کا فعل  
 یعنی تعلیق اور یہ فعل اس قابل نہیں کہ اس میں ضرب کا اثر پیدا ہو بلکہ یہ تو اسکے فعل پر موقوف ہے تو گویا اس نے کہا کہ ہر فعل ۲۔ پر ہر  
 اسکے فعل کے اجزاء ہو گئے لیکن جسے تعلیق کو معتبر رکھا اور کہا کہ ایک طلاق واقع ہوگی فافہم فانہ حق ۱۲۔ یہ اس وقت کہ اس کا قصد ضرب  
 ہو یا کچھ نیت نہ ہو۔ فان توی واحدۃ وثنین ففی ثلث۔ اور اگر اس نے ایک کو مجبورہ دو میں تصد کیا تو یہ تین طلاقیں واقع ہوگی۔  
 لے اگرچہ وہ مدعی طلاق سے عاصی ہوگا۔ لانه یحکمہ فان حرف الواو للجمع والنظر فی جمع الی المظروف۔ کیونکہ کلام اس کا



محل ہو کہ عورت داود سے جمع کے ہر اور طرف اپنی منظرت کی جانب مجبور ہو جائے۔ لیکن یہ اس وقت کہ عورت مدخل ہو۔ ولو کان  
غیر مدخل بہا یقع واحدة کما فی قولہ واحدة و ثنتين۔ اور اگر عورت غیر مدخل ہو تو راضی ثنتين کہنے میں ایک واقع ہوگی جب  
ایک اور دوسرے میں ہر وقت کہ اول ایک واقع ہو کر رہے۔ ہوئی اور بعد دو کھتا بیکار ہوا۔ یہ اس وقت کہ واحد فی ثنتين میں اسنے طرف  
منظرت کو جمع کرنا جائز تھا۔ واللہ لوی واحدة مع ثنتين۔ اور اگر اسنے ایک مع دوسرے قصد کیا۔ اور فی کو سنی مع لبا یقع  
ثنتين طلاقین واقع ہوگی۔ لان کلمہ فی ثانی بمعنی مع کما فی قولہ تعالیٰ فادخل فی عبادی ای مع عبادی۔ اسوائے کہ فی  
کبھی مع کے معنی میں آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ فادخل فی عبادی یعنی مع عبادی۔ اسوائے کہ معنی یہ کہ تو داخل ہو میرے بندوں میں  
اس سے مراد نہیں کہ تو میرے بندوں کے اندر گھس جا تو ضرور یہی معنی کہ انھیں کی جماعت میں یعنی لے ساتھ ہو جا۔ تاکہ انکے ساتھ جنت  
میں داخل ہو۔ یہ سب اس وقت کہ اسنے حقیقہ طرف کے معنی نہیں لیے۔ ولو نزی الطرف یقع واحدة۔ اور اگر اسنے طرف حقیقی مراد لیا  
یعنی ایک در حقیقت دوسرے اندر تو فی ایک۔ قولہ راضی۔ لان الطلاق لا یصلح ظرفاً فیلغو ذکر الثانی۔ کیونکہ طلاق تو کسی چیز  
میں طرف ہونے کے لائق نہیں ہے۔ اور اگر اسنے لفظ صحیح لیا۔ و یوقال اثنتين فی ثنتين  
اور اگر مرد نے عورت کو کہا کہ تو اسے دو دفعہ ضرب و الحساب۔ اور نہت ضرب و حساب کی رکھی۔ یا کچھ نہت نہیں  
ہو۔ نہ نزال۔ تو یہ دو طلاق ہیں۔ وعندهم طلاق۔ اور زفر فرج کے نزدیک تین طلاق ہیں۔ لان قضیۃ ان یکون البعا  
کیونکہ مقتضی ضرب یہ کہ چار طلاق ہیں۔ لان لا مزید للطلاق علی الثالث۔ لیکن طلاق کی زیادتی تین پر نہیں ہوتی ہے  
فت ثنتين واقع ہونے اور چار موقوف۔ وعندهما الاعتبار للطلاق الاول علی ما بینا۔ اور چارے نزدیک جو لفظ اطلاق  
کیا اسی کا اعتبار چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ اور مترجم نے توفیق اللہ تعالیٰ عز وجل اسکو تحقیق کیا کہ مذکور اول سے تطلیق مراد  
ہے نہ اسکا اثر یعنی طلاق جو عورت کا وصف ہو اور تطلیق اس شخص کا فعل ہو وہ جب تک متعدد نہ ہوں تین بڑھیکا مثلاً ضرب کہ اگر دید کہ  
ماریسہ اور عمر کو اسنے خود ضرب ہو میں اور اگر زید و عمر کو ایک ضرب اسے تو ایک ضرب دو میں ہو اور یہاں صورت اخیر بھی صرف  
ایک عورت میں ہر تو ایک ہی عقل میں رہی اور جب کہا کہ دو تطلیق تو دو واقع ہو میں اور حساب دو میں بقائدہ ہر قافہم۔ م۔ یہ سب  
بمعانی وہ۔ و یوقال انت طالق من ہما الی اشام فی واحدة یکاک الرحیۃ۔ اور اگر کہا کہ تو طالق یہاں سے  
کاک شام تک ہر تو یہ ایک ہی وقت میں کہ اسکو رحبت کا اختیار ہو۔ وقال زفر ہی بائعہ لانه وصف الطلاق بالطول  
اور زفر فرج نے کہا کہ ایک طلاق یا نہ ہو کیونکہ اسنے طلاق کو طول کے ساتھ وصف کیا۔ قلنا لابل وصفه بالقصر۔ ہم کہتے ہیں  
کہ ان بیان اسنے طلاق کو چھوٹائی سے وصف کیا۔ لا یمتی وقع وقع فی ادا من کہا۔ کیونکہ جب طلاق واقع ہوتی ہے تو کل جگہ  
میں واقع ہوتی ہے۔ جہاں یہ عورت خیال کیجاوے طائفہ ہوگی حالانکہ اسنے تو صورت شام ہی تک طائفہ چھڑائی۔ لیکن تحقیق یہ  
کہ محارہ میں اس سے راضی ہو جائے تو اس کو طلاق کہاجاوے کہ تطلیق ایک۔ فعل ہر خواہ درازی کے ساتھ ہو یا نہ ہو یا  
طلاق رہی ہوگا۔ و یوقال انت طالق کہہ او۔ کما فی طالق فی الحال فی کل البلاد۔ اور اگر اسنے کہا کہ تو طائفہ  
میں یا نہ کہہ جو وہ فی الحال ہر شہر میں طائفہ ہو۔ و کذاک لوقال انت طالق فی الدار۔ اور اگر کہا کہ تو طائفہ گھر میں ہر کونجہ  
فی الحال ہر جگہ طالق ہو۔ لان الطلاق لا یخصص مکان دون مکان۔ کیونکہ طلاق ایسی نہیں کہ غرض کسی جگہ سے  
ہو نہ دوسری جگہ سے۔ ہاں یہ احتمال ہو کہ اسکی یہ مراد ہو کہ جب تو کہہ کے اندر یا گھر کے اندر داخل ہو تب تجھے طلاق ہو۔  
وان عتی بہ اذا یمت بکہ۔ اور اگر اسنے یہ مراد لی ہو کہ جب تو کہہ میں داخل ہو فت۔ یا گھر میں داخل ہو تب تجھے طلاق  
ہو۔ یہ صدق دیانۃ لا قضا۔ تو دیانۃ اسکی تصدیق ہوگی مگر قضا نہیں تصدیق ہوگی۔ لانه نومی الاضمار و ہو خلاف  
الاضمار۔ کیونکہ اسنے دل معنی بات کا قصد کیا حالانکہ وہ ظاہر کے خلاف ہو فت۔ کیونکہ اسنے ظاہر میں کوئی شرط ذکر نہیں کیا

و لو قال اذا دخلت مکة - اور اگر کہا کہ تو طالق جب کہ میں داخل ہو۔ لم تطلق حتی تدخل مکة - تو طالق نہ ہوگی یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہو۔ لانه علقہ بالداخل۔ کیونکہ اسنے طلاق کو داخل کہنے کے ساتھ معلق کیا ہے۔ و لو قال في دخولک الدار تطلق لفعلم المقارنۃ بین الشرط والظرف۔ اور اگر کہا کہ تو طالق ہر تیرے دار میں داخل ہونے میں تو طلاق واقع ہوتا اسی فعل کے ساتھ معلق ہوگا کیونکہ شرط اور ظرف میں اتصال ہوتا ہے۔ فحمل علیہ عند تعدد الظرفیۃ۔ تو ظرفیت محال ہونے کی صورت میں شرط پر محمول ہوا۔ کیونکہ گھر میں داخل ہونے کے اندر طلاق واقع ہونے کے کچھ سنی نہیں تو یہی معنی رہے کہ جب گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔

**فصل فی اضافة الطلاق الى الزمان**۔ یہ فصل طلاق کو زمانہ کی طرف مضاف کرنے کے بیان میں ہے۔ و لو قال انت طالق غدا۔ اگر کہا کہ تو کل کے روز طالق ہے۔ وقع علیہا الطلاق بطلوع الفجر۔ تو کل فجر طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی۔ لانه وصفہا بالطلاق فی جمیع الغایہ ذلک بقومہ فی اول جزئ منہ۔ کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طالق ہونے سے وصف کیا اور یہ اسی طرح ہوگا کہ کل کے اول جزئ میں طلاق پڑ جاوے۔ فان احتمل ہر کہ خلاف ظاہر یہ مراد ہو کہ کل کے روز کسی وقت میں طالق ہے۔ و لو نومی بہ آخر النہار صدق دیانۃ لا قضاء لا نومی التخصیص فی العموم و ہو محکم۔ سو اگر اسنے اس کام سے کل کے آخری دن میں طالق ہونا مراد لیا تو دیانۃ تصدیق ہوگی نہ قضاء کیونکہ اسنے عموم میں تخصیص کی نیت کی حالانکہ وہ اسکو محتمل ہے۔ و کان مخالفا للظاہر۔ اور وہ ظاہر کا مخالفت ہوا۔ لہذا قاضی حنفیہ نہیں کر سکتا۔ در حالیکہ اسمین اپنے نفع کی بات نکالتا ہے۔ اور واضح ہو کہ اکثر آدمی طلاق میں بیہودہ گوئی کرتے ہیں لہذا جملہ بیان فرمایا و لو قال انت طالق الیوم غدا۔ اور اگر کسی نے کہا کہ تو طالق ہے آج کے روز کل۔ یہ اول بیہودہ فقرہ ہے۔ او غدا الیوم۔ یا کہا کہ کل آج کے روز۔ یہ دوسرا فقرہ بیہودہ ہے۔ بہر حال اسکا حکم بیان کرنا چاہیے۔ فانہ یؤخذ باول الوقتین الذی تقو بہ۔ تو اس شخص نے دو دن و وقتوں میں سے جسکو اول سمجھ سے بگاڑ دیا جاوے۔ فیقع فی الاول فی الیوم۔ تو پہلی صورت میں آج ہی واقع ہو جائیگی۔ و فی الثانی فی الغد۔ اور دوسری صورت میں کل کے روز واقع ہوگی۔ لانه لما قال الیوم غدا کیونکہ جب اسنے آج کل کہا۔ یعنی آج کو اول کہا۔ کان نتیجۃ۔ تو یہ فی الحال طلاق ہوئی۔ و لا ینحصر لا یتمیل الاضافة۔ اور جو طلاق فی الحال ہوتی ہے تو وہ آئندہ پر اضافت کو محتمل نہیں ہوتی۔ و لو قال غدا الیوم۔ اور جب کہا کہ کل کے روز آج۔ کان اضافة۔ تو اضافت ہے۔ یعنی اول اسنے طلاق کو کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا۔ و المضاف لا ینحصر۔ اور جو طلاق کہ آئندہ کی طرف مضاف ہو وہ بالفعل نہیں ہو جاتی۔ لما فیہ من البطلان الاضافة کیونکہ اسمین اضافت کو مٹا دینا لازم آتا ہے۔ و حالانکہ وہی اول ہے۔ فلما لفظ الثانی فی التفصیلین۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ دونوں صورتوں میں لفظ دوم لغو ہو گیا۔ و لو قال انت طالق فی غدا۔ اور اگر کہا کہ تو کل کے روز میں طالق ہے۔ و قال نومی آخر النہار۔ اور کہا کہ میری نیت یہ تھی کہ کل کے آخری دن میں طالق ہو۔ تو کچھ اختلاف نہیں کہ دیانۃ اسکے قول کی تصدیق ہوگی۔ رہا یہ کہ قاضی تصدیق کرے یا نہیں۔ وین فی القضاء عند ابی حنیفہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا۔ و قال لا لایدین فی القضاء حاتمہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ قاضی اسکی تصدیق نہیں کرے گا۔ لانه وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد فصا رہ بمنزلۃ قولہ غدا علی بابینا۔ کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طالق سے وصف کیا دیا ہو گیا جیسے اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالق ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالق ہے یعنی کل کے روز میں نہیں کہا تو قاضی تصدیق نہیں کرے گا۔ تو جب اسنے کل کے روز میں کہا تو یہی بمنزلہ کل کے روز کے ہے۔ لہذا لفظ فی اول جزئ منہ عند عدم الثبوت۔ اسی واسطے اگر کچھ نیت نہ ہو تو کل کے اول جزئ میں واقع ہو جاتی ہے۔ یعنی طلوع فجر ہوئے ہی یا لاتفاق طلاق پڑ جاتی ہے جبکہ نیت نہ ہو۔ اور جب نیت یہ بیان کرے کہ میں نے اخیر جزئ میں نیت کی تھی

تو حاضری نہیں تصدیق کر لگا۔ جیسے بدون حرف ظرف کے کل کے روز کئے میں نہیں تصدیق کرتا تھا۔ وہ بالان حرف فی واثبات  
سوا اور یہ اسوجہ سے کہ حرف ظرف (فی) یا (میں) کو نکال ڈالنا یا لا نا دونوں برابر ہیں۔ خواہ کوکل کے روز میں طالعہ  
یا کوکل کے روز طالعہ ہو۔ لائنہ ظرف فی الحالیہ۔ کیونکہ کل کا روز تو دونوں حال میں ظرف ہو۔ ولابی حنیفہ رحمہ انہ توی  
حقیقہ کلامہ لان کلمہ فی للظرف والظرفیۃ لا یقتضی الاستیعاب۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسنے آخری جزو میں واقع  
ہونے کی نیت سے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے اسواسطے کہ (فی یعنی میں) واسطے ظرف کے ہو اور ظرف ہونا اسکو مقتضی نہیں کہ  
تمام دن کو گھرے۔ بلکہ کل کسی وقت میں طلاق واقع ہو تو حقیقت میں کل کے دن میں طالعہ ہوئی۔ رہا یہ کہ جس صورت میں اسنے  
کہا کہ کل کے روز میں طالعہ ہو اور کچھ نیت نہ کی تو طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق کیون طلاق واقع ہوتی ہے جواب یہ کہ طلوع فجر ہوتے ہی  
کل کا دن شروع ہوا اور کل کے دن میں سب جزو برابر ہیں کیونکہ اسکی نیت کچھ نہیں تو اول ہی جزو کو اول کیا جاوے چنانچہ  
فرمایا۔ وتبعین الجہر الاول ضرورۃ عدم الحزام۔ اور اول جزو کو طلاق کے لیے معین کرنا اسواسطے کہ بالفرد کوئی مزاحمت  
فاذا عین آخر النہار کان التبعین القصدی اولے بالاعتبار من الضروری۔ پس جب اسنے آخری دن کا جزو مراد  
لیا ہو تو قصد اس جزو کا معین کرنا بہ نسبت ضروری تعین کے اولی ہے۔ یہ اسوقت کہ حرف (فی یعنی میں) کہہ کر اسنے دن کے کسی  
جزو میں واقع ہونا حقیقی کلام کر دیا۔ بخلاف قولہ عدا۔ برخلات اسکے جب کل کا روز کہا۔ اور کل کے روز میں نہیں کہا۔  
تو کل کا روز پورا لیا۔ لائنہ لیتقضی الاستیعاب۔ کیونکہ تمام دن بھر پور کو مقتضی ہے۔ حیث وصفہا ہذہ الصفۃ مضافا  
اسمہ جمیع الغد۔ چنانچہ عورت کو طالعہ ہونے کی صفت کے ساتھ تمام کل کی جانب مضاف کیا۔ نظیرہ اذا قال والستہ لاصون  
عمری۔ اسکی نظیر یہ کہ والستہ میں اپنی عمر بھر روزہ رہو لگا۔ چنانچہ تمام عمر لازم ہے کیونکہ اسنے عمر میں نہیں کہا۔ ونظیر الاول  
لا صون فی عمری۔ اور اول کی نظیر یہ کہ والستہ میں اپنی عمر میں روزہ رکھو لگا۔ حتی کہ فقط رمضان کے روزہ رکھنے سے  
قسم پوری ہو جائیگی۔ وعلی ہذا الدہر فی الدہر۔ اور اسی طور پر سال بھر اور سال میں کہنا۔ فقہاء میں اختلاف ہے کہ دہر  
کے قدر زمانہ چنانچہ باب قسم میں آویگا۔ مترجم نے ظاہری ترجمہ کر دیا کیونکہ مسئلہ تو یہاں یہ ہے کہ والستہ تمام دہر روزہ رکھو لگا تو لازم ہے  
کہ برابر سال رکھے سوا عید بقر عید و شریق کے اور اگر کہا کہ والستہ دہر میں روزہ رکھو لگا تو ماہ رمضان کافی ہے اگر آٹھ نفل مراد ہوں  
تو کسی روز کافی ہے۔ بھر واضح ہو کہ عربی زبان میں غصہ کے معنی جو کل کا روز آویگا۔ اور اس وہ کل کا روز جو گزر گیا۔ ولو قال انت  
طالق اس۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو گزرے ہوئے کل طالعہ ہو۔ پس اگر اسوقت یہ عورت اسکی منکوحہ تھی تو ابھی طلاق واقع  
ہوگی اور اگر کل یہ عورت اسکی جو رہ تھی۔ وقد تزوجہا الیوم۔ اور آج اس عورت سے نکاح کیا ہے۔ لم تقع شئی تو کچھ بھی واقع  
نہوگی۔ لائنہ اسنہ الی حالہ سہودۃ منافیۃ لمالکیۃ الطلاق متنازعہ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت سہودہ کی طرف  
نسبت کیا جو طلاق کے مالک ہونے سے منافی ہے تو یہ لغو ہوگی۔ کیونکہ اس حالت میں یہ عورت محض اجنبیہ تھی جیسا کہ طلاق کا ختبا  
ہی نہیں ہے۔ کہا اذا قال انت طالق قبل ان اخلق۔ جیسے کہا کہ تو طالعہ ہو قبل اسکے کہ میں پیدا کیا جاؤں۔  
تو یہ لغو ہوتا ہے۔ علاوہ اسکے یہ مقرر ہو چکا کہ انت طالق دراصل خبر ہے اور ضرورت کی وجہ سے اسکو انشاء طلاق کرتے ہیں اور  
یہاں اسکے گزرنے زمانہ سے خبر دی ہے۔ تو اسکو انشاء طلاق پر رکھنا ضرور ہوا۔ لائنہ لیکن یصح اخبار عن عدم النکاح  
او عن کوئما مطلقۃ بتطلیق غیرہ من الازواج۔ کیونکہ اس کلام کو خبر بظہر انا صحیح تھا ہے خواہ اسطرح کہ اسوقت اس عورت  
کے ساتھ نکاح نہیں تھا یا اسطرح کہ یہ عورت کسی دوسرے شوہر کے طلاق دینے سے کل مطلقہ تھی۔ اور آج یہ نے نکاح میں  
سیری منکوحہ ہے اگرچہ اس عورت کو کبھی کسی شوہر نے طلاق نہ دی ہو بلکہ اسنے جھوٹ ہی کہا ہو جیسے اول میں کہ کل تو طالعہ تھی مجاہد  
معنی کہ کل میرے زیرے درمیان بالکل جدائی تھی کوئی تعلق نہیں تھا اور آج تعلق نہ وجہ پیدا ہوا ہو۔ سو تو تزوجہا اول من

اس وقت الساعۃ یا اور اگر اس عورت کو گھر سے ہٹے کل سے پہلے سے نکاح میں لیا ہو تو ابھی طلاق واقع ہوگی جبکہ کہا کہ توکل کرے ہوئے طلاق ہے۔ لانا ما اسندہ الی حالہ منافقہ۔ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کی طرف نسبت نہیں کیا جو طلاق سے منافی نہ ہو۔ کیونکہ منکوحہ تھی۔ ولایکن تصیحہ اخبارا ایضا۔ اور اس کلام کو خبر پھرانا بھی صحیح نہیں ہوتا۔

ف۔ کیونکہ گھر سے کل کے روز وہ کسی کی مطلقہ بھی نہ تھی اور نہ اس سے اجنبیہ تھی۔ فکان انشاء۔ تو لا محالہ یہ کلام جملہ انشاءات و الانشاء فی الماضي انشاء فی الحال فیقع الساعۃ۔ اور باقی میں انشاء کرنا فی الحال انشاء ہوتا ہے تو اسی دم طلاق واقع ہو جائیگی۔ ف۔ اور پہلے وقت سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اسوقت انشاء نہیں تھا۔ ولو قال انت طالق قبل ان یتزوج لم یقع شیء۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق ہے قبل اسکے کہ میں تجھے زوجہ بناؤں تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔ لانا ما اسندہ الی حالہ منافقہ۔ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کی جانب مضاف کیا جو منافی ہے۔ ف۔ اسوقت طلاق کا مختاری نہیں تھا۔ فصار کما اذا قال طلقک وانا صبی او ناکم۔ تو گویا یوں کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی ایسی حالت میں کہ میں طفل یا خواب میں تھا۔ ف۔

و منافی حالت کی وجہ سے واقع نہ ہوگی۔ او یصح اخبارا علی ما ذکرنا۔ یا یہ کلام بطریق خبر کے پھر سکتا ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ ف۔

یعنی یہ معنی ہیں کہ میرے نکاح میں لانے سے پہلے تو مجھے طلاق یعنی جیدا اور اجنبیہ تھی یا تو کسی سابق شوہر کی طلاق سے مطلقہ تھی تو اب جائز نہ ہو کہ اسکو انشاء طلاق پھر اوین۔ پھر واضح ہو کہ اگر محفل وقت و محفل شرط ہو تو فرمایا۔ ولو قال انت طالق مالم اطلقک۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق ہے اسوقت کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ ف۔ اور کبھی ترجمہ یہ ہوتا ہے کہ جب تک کہ میں تجھے طلاق نہ دیدوں۔ اور کبھی شرط مقدم آجاتا ہے۔ لیکن کتاب میں وہی اول معنی لیے یعنی وقت۔ او متی لم اطلقک۔ یا ہر گاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ ف۔ اور کبھی شرط مقدم ہوتی ہے لیکن جزاء کے محاورہ میں۔ او متی مالم اطلقک۔ یا ہر گاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ ف۔ یعنی متی کے آگے حرف ما زاد کیا۔ اور اس سے معنی میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل عورت سے کہا کہ تو طلاق ہے وقتیکہ میں تجھے طلاق نہ دوں یا ہر گاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں یا جہی کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ وسکت۔ اور بعد اس کلام کے خاصوش ہوا تو۔ طلقک۔ عورت طلاق ہو گئی۔ لانا ما اضاف الطلاق الی زمان حال عن التعلیق کیونکہ اسنے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف مضاف کیا جو طلاق دینے سے خالی ہوتا۔ کیونکہ حامل کلام یہی ہے کہ جو وقت ایسا گزرے جس میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طلاق ہے۔ وقد وجد حیث سکت۔ اور ایسا زمانہ پایا گیا جس وقت میں اسنے سکوت کیا ہے۔ و ہذا لان کلمۃ متی و متی ما صریح فی الوقت لانہما من ظروف الزمان۔ اور یہ کہنا کہ اسنے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف نسبت کیا جو طلاق دینے سے خالی ہو یہ اس واسطے کہ لفظ متی اور متی ما۔ دونوں صریح بمعنی وقت ہیں کیونکہ یہ دونوں ظروف زمانہ میں سے ہیں۔ و کذا کلمۃ مال الوقت قال اللہ تعالیٰ ما دست حیا۔ اور یوں ہی کلمہ ما بھی وقت کے لیے ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ما دست حیا۔ یعنی عیسیٰ علیہ السلام نے کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے نماز روزہ کا حکم دیا جب تک میں زندہ ہوں۔ اسی وقت الحیوۃ۔ یعنی زندگی کے وقت تک۔ ولو قال انت طالق ان لم اطلقک۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طلاق ہے اگر میں تجھے طلاق نہ دوں۔ ف۔ یعنی حرف شرط ان بمعنی اگر۔ کہا۔ لم اطلق حتی یموت۔ تو عورت نہیں طلاق ہوگی یہاں تک کہ مرد مر جائے۔ ف۔ تو مرد کے مرتے ہی طلاق ہو جائیگی کیونکہ اب شرط پوری کرنے سے ما یوسی ہو گئی۔ لان لعدم لا تحقیق الا بالیاس سن الحیاۃ و ہذا الشرط۔ کیونکہ طلاق نہ دینا نہیں تحقیق ہوگا مگر زندگی سے ما یوسی کے ساتھ اور شرط یہی ہے۔ ف۔ یعنی طلاق ہونے کی شرط یہ تھی کہ عورت کو طلاق نہ دے۔ اور نہ دینا جب ہی تحقیق ہوا کہ وہ مر گیا اور یاس ہو گئی۔ کما فی قولہ ان لم آت البصرۃ۔ جیسے اس قول میں کہ اگر میں بصرہ میں نہ آؤں۔ ف۔ تو تو طلاق ہے پس جب تک زندہ ہے عورت طلاق نہ ہوگی کیونکہ ابھی امید ہے کہ شاید بصرہ آوے اور جہی مرا تو عورت طلاق ہو گئی کیونکہ اب کچھ امید نہیں ہے۔ اچھا اگر مرد نہیں مرا بلکہ عورت مری



تو اسکا حکم امام مصنف نے ذکر کیا کہ۔ موتہا بمنزلہ موتہ ہو صحیح۔ عورت کا مرد کا بمنزلہ مرد کے مرنے کے ہر اور یہی قول صحیح ہے۔ وقت بظاہر  
روایت نوادر کے کہ نہیں اور وہ صحیح نہیں ہے۔ ن۔ را یہ کہ کلمہ اذا۔ یا۔ اذا۔ شرط وقت دونوں میں متصل ہوتا ہے تو فرمایا۔ ولو قال  
انت طالق اذا لم اطلقک اور اگر کہا کہ جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو طلاق ہے۔ او اذا لم اطلقک۔ یا جبھی کہ میں تجھے  
طلاق نہ دوں۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکا معنی یہ کہ اگر وقت گزر جاوے کہ میں طلاق نہ دوں لہذا فرمایا۔ لم تطلق حتی  
یموت عند الی حنیفہ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک طالعہ نہیں ہوگی یہاں تک کہ مر جاوے۔ پھر اسوقت تحقیق ہوگا کہ اب  
وقت بالکل گزر گیا حتی کہ شرط پوری نہیں کر سکتا اور عورت مری تو بھی حکم ہوگا کہ وہ مطلقہ مری ہے۔ و قال لا تطلق حین سکت  
اور صاحبین نے کہا کہ حیدم جب ہوادہ طالعہ ہو گئی۔ اس بنا پر کہ اذا۔ میں شرط کے معنی نہیں ہیں۔ لان کلمۃ اذا للوقت  
قال اللہ تعالیٰ اذا الشمس کورت۔ کیونکہ کلمہ اذا بمعنی وقت ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا اذا الشمس کورت۔ کیونکہ یہی معنی ہیں کہ  
وہ وقت یاد کر جب آفتاب بے نور ہو جائیگا۔ یعنی وقت قیامت و صورت وقت کے معنی ہوئے اور شرط یہ نہیں ہے کیونکہ یہ قطعی واقع ہوگا  
اور شرط ہمیشہ شک کی چیز ہے۔ اور واضح ہو کہ شرط وجہ میں جب فعل مضارع ہوتا ہے تو مضارع کو جزم ہو جاتا ہے پس اگر جزم نہ ہو تو معنی  
شرط نہیں چنانچہ کہا۔ وقال قائلہم۔ واذ انکون کوہمۃ ادعی لہما۔ واذ ایاکاس الحیس یدعی جندب۔ اور عرب کے  
شاعر نے کہا۔ اور جب کوئی مکروہ سختی پیش آتی ہے تو اسکے لیے میں بلایا جاتا ہوں۔ اور جب حلوانا مٹا تیار ہوتا ہے تو جندب کی  
دعوت ہوتی ہے۔ وقت۔ مجھے پوچھا بھی نہیں جاتا۔ اس سے استدلال کیا کہ شرط کے لیے نہیں ہے ورنہ اذا انکون۔ اور ادعی کی جگہ  
واو۔ اور جہا۔ اور ایاکاس ویدعی کی جگہ۔ ویدعی۔ اور اگر ایسا ہے تو وزن شعر خیر باد کہ جاوے پس ظاہر ہو کہ معنی شرط  
نہا درہن بلکہ اذا صرف وقت کے معنی میں ہے۔ قصارہ معتزلہ متبی ومتبی ما۔ تو وہ متبی اور متبی کے مانند ہو گیا۔ اور جو کہ متبی میں  
خاموش ہوتے ہی طلاق پڑتی تھی تو اذا میں بھی یون ہی خاموش ہوتی ہے طلاق ہوگی کیونکہ متبی واذ میں فرق نہیں نکلا۔ لہذا  
لو قال لامرأۃ انت طالق اذا شئت۔ اور اسی فرق نہونے کی وجہ سے جب اپنی جو رو سے کہا کہ تو طالعہ ہے جب تو چاہے  
۔ یعنی عورت کے ہاتھ میں اختیار دیا کہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے۔ لا ینخرج الامر من یدہا بالیقہام من مجلس  
کما فی قولہ متبی شئت۔ تو مجلس سے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے عورت کے قبضہ سے یہ اختیار باہر نہوگا جیسے متبی شئت میں ہوا ہے۔  
یعنی اگر عورت سے کہا کہ انت طالق متبی شئت۔ تو حکم یہ کہ اگر عورت اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو بھی اسکو اختیار باقی ہے جب  
چاہے اپنے آپ کو طلاق دے اور یہی حکم اذا شئت ہے تو متبی واذ میں فرق نہوا بر خلاف ان شئت یعنی شرط کی کہ اگر تو چاہے  
پس اس مجلس تک عورت چاہے طلاق دے لے اور اگر مجلس سے کھڑی ہو گئی یا کسی طرح مجلس بدلی تو یہ اختیار عورت کے ہاتھ  
سے نکل گیا پس معلوم ہوا کہ اذا مانند متبی ہے اور مانند ان شرطیہ نہیں ہے۔ ولابی حنیفہ انہ یستعمل فی الشرط ایضا۔ اور ابو حنیفہ  
کی دلیل یہ کہ اذا کا استعمال شرط میں بھی ہوتا ہے۔ اور وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے چنانچہ وقت کی مثال تو اوپر گزری اور شرط کی مثال  
قال قائلہم۔ عرب کے شاعر نے کہا۔ و استغین انغناک ربک بالغنی۔ اور بے پروائی رکھ جب تک غنی رکھے تجھکو تیرا رب  
وگوری کے ساتھ۔ یعنی جب تک تو مالدار ہو تو اپنی لباس وغیرہ کی آرائش میں کچھ پروا نہ کر۔ چاہے میلاد موٹا کپڑا پہن لے۔ و اذا  
تصیبک خصا صہ فتجل۔ اور جب تجھے محتاجی پہنچے تو اپنے آپ کو آراستہ رکھ۔ تاکہ تجھے کوئی نظر حقارت سے نہ دیکھے اور  
وہمیں خوش نہن کیونکہ مالدار کا بٹھا پرانا پہنا اسکی تواضع پر محمول ہوتا ہے خبر یہ تو شعر کے معنی تھے اور غرض بیان یہ کہ اس شعر میں  
اذا شرط کے معنی میں آیا ہے کیونکہ اگر یہ نہ ہوتا تو ادا تصیبک جزم نہ ہوتا بلکہ اذا تصیبک محاب۔ کے ساتھ ہوتا۔ پس معلوم ہوا کہ اذا بمعنی  
شرطیہ آتا ہے اور کبھی صرف وقت کے معنی میں آتا ہے۔ فان اریدہ الشرط لم تطلق فی الحال وان اریدہ الوقت تطلق۔  
پس مسئلہ کے حکم میں اگر اذا سے شرط مراد ہو تو وہ عورت فی الحال مطلقہ نہوگی اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو فی الحال مطلقہ ہو جائیگی۔

فہم پس اب شک پیدا ہو گیا۔ فلا تطلق بالشک والاحتمال۔ تو شک و احتمال کے ہوتے ہوئے وہ مطلقہ نہ ہوگی و خلاصہ کیا  
 شک میں حکم ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ جو بات ثابت ہو وہ شک سے نہیں ملتی ہے اور جو چیز ثابت نہ ہو وہ شک سے نہیں جتنی۔ اور یہاں نکاح ثابت  
 ہے پس شک سے نہیں جائیگا۔ بخلاف مسئلہ المستیہ۔ بخلاف مسئلہ المستیہ کے فہم یعنی جسین عورت کو اختیار دیا ہے تو وہاں بھی  
 وذاشئت کہنے میں ہی احتمال ہے کہ وہ شرطیہ ہے یا دنیہ ہے تو وہاں بھی شک پڑا۔ لانه علی اعتبار انہ للوقت لایخرج الامر من بدی  
 کیونکہ بلحاظ اسکے کہ وہ وقت کے لیے ہے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار باہر نہ ہو۔ وعلی اعتبار انہ لشرط یخرج۔ اور بلحاظ اسکے کہ اذا  
 شرط کے لیے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاوے۔ جبکہ مجلس بدلی ہے۔ والا مہر صاری فی بدی فلا یخرج بالشک  
 والاحتمال۔ اور یہاں عورت کے اختیار میں امر طلاق ہو چکا ہے تو وہ اس شک کی وجہ سے خارج نہیں ہوگا۔ فہم لہذا اثبت کے  
 مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ عورت کو اختیار ہو گیا اور یہ حکم اسوجہ سے نہیں کہ اذا مثل متی کے مرت وقت کے معنی میں ہے جیسا کہ صاحبین کا خیال  
 ہے بلکہ اس لیے کہ اذا کا حال مشکوک ہے اور عورت کو اختیار ہو چکا وہ اس شک سے خارج نہ ہوگا۔ اور یہاں نکاح قائم ہے وہ شک سے طلاق  
 نہ ہوگا۔ وخر الانکاح فیما اذا لم یکن لہ نیت۔ اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ مرد کی کچھ نیت نہ ہو۔ اور اگر اسنے کہا کہ انت  
 طالق اذا لم اطلقک۔ تو طالعہ ہے جب میں تجھے طلاق ندوں۔ اور کہا کہ میری اس نیت ہے تو طلاق نکاح اسکی نیت یہ حکم ہوگا۔ اما اذا  
 نومی الوقت یقع فی الحال۔ پس اگر اسنے رازا سے وقت کی نیت کی یعنی جو وقت تجھے طلاق ندوں تو عورت فی الحال خاموش  
 ہونے پر طالعہ ہو جائیگی۔ یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہے۔ ولو نومی الشرط یقع فی آخر الامر۔ اور اگر اسنے شرط کی نیت  
 کی ہو یعنی اگر طلاق ندوں تو طالعہ ہے تو طلاق آخر عمر میں واقع ہوگی۔ یہی صاحبین کا قول ہے۔ لان اللفظ یحتملہا۔ کیونکہ  
 لفظ ان دون معنی کو محتمل ہے۔ تو جس معنی کی نسبت اسنے نیت بیان کی وہ معنی متعین ہو جاوے گی جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا  
 و لوقال انت طالق مالم اطلقک انت طالق۔ اور اگر کہا کہ تو طالعہ ہے تو قیاس میں تجھے طلاق ندوں تو طالعہ ہے۔ فی طالق  
 ہمزہ التعلیقہ لہ استحسانا وہ عورت اسی تعلیقہ سے طالعہ ہوئی۔ معناه قال ذلک نحو صولاً بہ۔ اور سنی استحسان یہ کہ اسنے  
 انت طالق کو لا ہوا بیان کیا۔ تبذیری تعلیقہ واقع ہوگی۔ توضیح یہ ہے کہ جب اسنے کہا کہ تجھے طلاق ندوں تب تو طالعہ ہوگی لیکن اسنے  
 طلاق دیدی تو پھر مضاف طلاق بقول انت طالق مالم اطلقک۔ کی وجہ سے طلاق نہ ہوگی کیونکہ وہ خاموش نہیں ہوا بلکہ انت طالق  
 اسنے طلاق دیدی۔ والقیاس ان یقع المضاف۔ اور قیاس یہ جانتا ہے کہ مضاف طلاق ہی واقع ہو۔ فیقع ان کا  
 مدخول بہا و ہو قول زفر فرج لانه وجہ زمان لم یطعمہا فینہ وان قل وہو زمان قولہ انت طالق قبل ان یفرغ منها۔  
 تو وہ طلاقین واقع ہونگی اگر عورت مدخول ہو اور یہی زفر فرج کا قول ہے کیونکہ ایسا زمانہ پایا گیا جس میں اسنے عورت کو طلاق نہیں دی اگرچہ  
 زمانہ قلیل ہے اور یہ زمانہ اسنے کہنے تک کہ انت طالق قبل اس بلکہ سے فراغت کا ہے۔ کیونکہ ہمارا اس جلسہ سے فراغت کے تو معلوم ہے  
 کہ اسنے طلاق دی۔ اور جب تک صرف انت۔ یا طالعہ۔ کہا اتنی دیر تک وقت ایسا نکلا کہ اسنی طلاق نہیں دی ہے تو عورت کو طالعہ ہونا چاہیے  
 مترجم کہتا ہے کہ اتنا قلیل زمانہ مراد نہیں کیونکہ اسنے یہ کہا کہ طلاق ندوں تو طالعہ ہے پس اتنا زمانہ جس میں طلاق دے سکے یعنی انت طالق  
 کہہ سکے پورا چھوڑنا چاہیے پھر اگر اس میں طلاق نہ ہو تو البتہ طالعہ ہوگی اور یہاں اسنے طلاق کے بعد یا کچھ زمانہ نہیں چھوڑا تو مضاف  
 طلاق نہیں ہو سکتی ہاں ہی طلاق واقع ہوگی جو انت طالق سے دیدی۔ لہذا قیاس ترک کر کے استحسان لیا گیا۔ وجہ الاستحسان ان  
 زمانہ البستثنی عن البیہن بدلائلہ الحال استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسم سچی ہونے تک کا زمانہ قسم میں سے مستثنی ہے بدلائلہ حال  
 فہم گویا اسنے کہا کہ طلاق دینے پھر کا زمانہ چھوڑ کر باقی اگر زمانہ گزرے جس میں میں تجھے طلاق ندوں تو طالعہ ہے کیونکہ حالت ہی مستثنی  
 ہے۔ لان البیہن المقصود ولا یمکن تحقق البیہن الا ان یجمل ہذا القدر مستثنی۔ کیونکہ قسم میں سچا ہونا اصلی مقصود ہے اور سچائی  
 وثابت کرنا ممکن نہیں مگر اسی طور پر کہ بعد طلاق دینے کے زمانہ کو مستثنی کیا جاوے۔ بلکہ ولات بلکہ یہی ہے کیونکہ اسنے جب یہ کہا

کہ ایسا زمانہ گزرے جس میں تجھے طلاق ندون تو تو طالعہ ہی پس ضرورتاً زمانہ دیکھا جاوے جس میں وہ طلاق دیکھتا تھا یعنی انت طالق  
 پر راجحہ کہہ سکتا تھا اور اس سے کم ظلت دلالت کلام ہے۔ واصلہ من حلف لایسکن ہذہ الدار فاشتغل بالنقلہ من ساعتہ  
 اور اصل اس مسئلہ کی وہ سنائی کہ کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہوں گا پس اسی گھر ہی سے اسباب تمقل کرنے میں مشغول  
 ہو گیا۔ تو استحساناً تمقل کرنے تک کا زمانہ اسکی قسم سے متعین ہے۔ وَاخْوَارُ عَلٰی مَا يَتِيكَ فِي الْاَيَّامِ الْاَشْهُارِ اَللّٰهُ تَعَالٰی۔  
 اور اس مسئلہ کے مانند مسائل جناب کتاب الامیان میں اَشْهُارُ اَللّٰهُ تَعَالٰی آدینے۔ اس مسئلہ طلاق کے اصول میں۔ ومن قُلِّ  
 وَاَمْرًا لِّوَمِ اَتَزَوَّجُكَ فَاَنْتَ طَالِقٌ فَمَرَّ وَجَاهُ لِبِلَا طَلَقَتْ۔ جسے ایک عورت سے کہا کہ جہن تجھے تزویج کروں پس تو طالعہ کر  
 پھر اس عورت سے رات کو نکاح کی تو یہی طالعہ ہو جائیگی۔ کیونکہ یوم یعنی دن کے لفظ سے کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے اور کبھی مطلقاً وقت پسینا  
 وقتہ ہی مراد ہے چنانچہ فرمایا۔ لَآ اَنَّ الْيَوْمَ بِذِكْرِ وِیْرَادٍ بِیَا ضِلَّ النِّهَارِ۔ کیونکہ یوم یعنی دن ہو لاجاتا ہے اور اس سے روز روشن  
 مراد لیا جاتا ہے۔ فیجمل علیہ اذا قرن بفعل لا یتد کالصدوم۔ تو یوم اسی معنی پر محمول کیا جاتا ہے جب یوم کے ساتھ کوئی ایسا فعل  
 ملا یا جاوے جو در وقت میں ہوتا ہے جیسے روزہ۔ یا جیسے کہا کہ دن میں سفر کروں گا۔ والا امر بالید۔ اور جیسے ہاتھ میں ختیا  
 دینا۔ مثلاً عورت سے کہا کہ تیرا کام تیرے اختیار میں جس دن میں ظن شخص آوے۔ لانه یراد بہ المعیار و ہذا الیق بہ۔ اسکی ج  
 یہ کہ مراد دن سے ایک معیار ہے اور روز روشن ایسے فعل کے لائق ہے۔ خلاصہ یہ کہ جو فعل زمانہ دراز میں ہوتا ہے تو زمانہ اس  
 فعل کا ظرف معیار ہوتا ہے اور ظرف معیار وہ کہ اس سے زیادہ نہ ہو جیسے روزہ کہ اگر انداز سے انتہا تک روزہ میں گھر آئے تو زمانہ ہر گز نہ بچتا  
 نماز ظہر کے کہ وقت ظہر بہت دیر ہے چار رکعت فرض سے زائد وقت بچ جاتا ہے۔ اسی وجہ سے جب وقت ظہر میں چار رکعت پڑھیں تو  
 یہ ضرور نہیں کہ یہ فریضہ ہو جاوے کیونکہ اس میں فریضہ و بہت سی چار چار فاعل ہو سکتی ہیں لہذا یعنی کہا کہ فرض کی نیت ضرور ہے بخلاف  
 معیار کے کہ جب رمضان کے دن میں اسے روزہ رکھا اور نیت نہ کی تو روزہ رمضان ہو گیا کیونکہ اس وقت میں دوسرے روزہ کی گنجائش  
 نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ جب کسی نے ایسا فعل ملا یا جو در وقت میں ہوتا ہے تو دن کو اسنے اس فعل کا معیار بنایا تو  
 مناسب یہ کہ روز روشن جو طلوع فجر سے خوب تک دراز ہوتا ہے مراد لیا جاوے۔ کیونکہ دن بولنے میں کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے۔ و  
 تذکر ویراد یہ مطلق الوقت۔ اور کبھی دن کا لفظ بولکر اس سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے۔ لیکن جو فعل کہ دراز وقت میں ہوتا ہے  
 اسکے ساتھ میں دن سے مطلق وقت مراد لینا مناسب نہیں ہے کیونکہ مطلق وقت تو ایک دم کو بھی شامل ہے تو معلوم ہوا کہ مطلق وقت  
 ایسے فعل کے ساتھ مراد لیا جاوے جو دراز وقت نہیں چاہتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ومن لولہم یومئذ ویرہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے  
 جہاد میں کافروں کے مقابلہ سے بھاگنے کی مذمت و تعذیب فرمائی کہ جو کوئی مسلمان اس دن میں اسنے پیٹھ دیکر بھاگے انھ  
 اب یہ خوب معلوم ہے کہ دن سے یہ مراد نہیں کہ جو کوئی روز روشن میں بھاگے وہ مستوجب عقاب ہے اور جرات میں بھاگے وہ مذموم  
 نہیں بلکہ۔ المراد یہ مطلق الوقت۔ اس سے مراد مطلق وقت ہے کسی وقت میں کافروں کے مقابلہ سے بھاگنا جائز نہیں جبکہ  
 موازنہ ٹھیک ہو۔ فیجمل علیہ اذا قرن بفعل لا یتد ستودن کا لفظ اسی معنی پر محمول ہو گا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملا جاوے  
 جو فعل دراز نہیں ہوتا۔ جیسے آیت میں پیٹھ پھیرنا کہ وہ ایک دم میں ہو جاتا ہے۔ رہا مسئلہ میں یوم کے ساتھ طلاق کا فعل ملا ہے  
 والطلاق من ہذا التخیل۔ اور طلاق بھی اسی قسم سے ہے کہ وہ ایک دم میں ہو جاتا ہے کچھ وقت دراز کی ضرورت نہیں ہوتی  
 اور معلوم ہوا کہ جب فعل لا یتد نہایت بجا ہے تو دن سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔ فیتنظم اللیل والنہار۔ تو رات و دن و دن و رات  
 ہو گا۔ ذوالہ رات میں نکاح کرے خواہ دن میں طلاق واقع ہوگی تو قہ جہن تجھے نکاح کروں۔ معنی یہ کہ جو وقت تجھے نکاح کروں  
 تو طالعہ ہی بھر یہ بات ظاہر ہے کہ دن کے یہی ہوتے ہیں دن در نہ حقیقت میں دن کے معنی روز روشن ہیں۔ ولو قال علیہ بہ یا ضل  
 النہار خاصۃ۔ سہو اگر اسنے کہا کہ میں نے خاص کر روز روشن مراد لیا تھا۔ جب عورت سے کہا تھا کہ تجھے بدن نکاح کروں تو

طالق ہونے اگر تجھے روز روشن میں نکاح کردن تو طالق ہے اسی واسطے میں نے اس عورت سے رات میں نکاح کیا ہے۔ ومن فی القضا ولا نہ لوی حقیقہ کلامہ۔ تو قاضی بھی اسکے قول کی تصدیق کرے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے ہیں واللہ لا یتناول الا السواد والنہار لا یتناول الا البیاض خاصہ وہو اللغۃ۔ اور یہاں یعنی رات نہیں شامل مگر چاہتہ تاریکی کو اور نہار یعنی دن نہیں شامل مگر خاصہ روشنی کو اور لغت یہی ہوتی ہے۔ اور جب قاضی نے تصدیق کی تو بابتہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اپنی نیت پر بدرجہ اولیٰ سچا ہوگا۔ رہا جو محاذرہ کہ اوپر مذکور ہو یعنی دن کبھی روز روشن کے سوا مطلق وقت کے معنی پر محمول ہوتا ہے جبکہ ایسے فعل کے ساتھ ہو جو وقت دراز نہیں چاہتا ہے تو یہ مجازی استعمال ہے پھر جب اس نے حقیقت کی نیت بیان کی تو حقیقت صحیح ہے۔

**فصل۔** ومن قال لامراتہ انما منک طالق۔ جس نے اپنی عورت سے کہا کہ میں تجھے طالق ہوں۔ فلیس لشیء من لوی طلاقا۔ تو یہ کلام کچھ نہیں ہے اگرچہ اس نے طلاق کی نیت کی ہو۔ ولو قال منک بان۔ اور اگر کہا کہ میں تجھے بان ہوں۔ فلیس محض بے لگاؤ اور جہا۔ او علیک حرام۔ یا میں تجھے حرام ہوں۔ ینی الطلاق فی طالق۔ حالانکہ اس کی نیت طلاق ہے تو عورت طالق ہو جائیگی۔ وقال انما نفی الطلاق فی الوجه الاول ایضا اذ لوی۔ اور شافعی نے کہا کہ پہلی صورت میں بھی طلاق واقع ہوگی جبکہ اس نے نیت کی ہو۔ لان ملک النکاح مشترک بین الزوجین حتی ملک المطالبۃ بالوطی کیا ملک ہو المطالبۃ بالتکلیف وکنہ الحکم مشترک بینہما۔ کیونکہ نکاحی ملک شوہر و زوجہ دونوں میں مشترک ہے حتیٰ کہ عورت کو مرد پر دینی کرنے کا مطالبہ ہو چکا ہے جیسے مرد کو عورت پر قابو دینے کا مطالبہ ہو چکا ہے اور اس طرح حلت بھی دونوں میں مشترک ہے۔ فالحاصل عورت کو حلال طور پر حق ہے کہ شوہر سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کے ساتھ دینی کرے جیسے شوہر کو حلال طور پر عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کو دینی کرنے کا قابو دے۔ والطلاق وضع لازالہما۔ اور طلاق اسی حلت و مطالبہ کو دور کرنے کے واسطے موضوع ہوا ہے۔ فیصح مضافا الیہ کما یصح مضافا الیہا۔ تو طلاق کی نسبت مرد کی طرف بھی صحیح ہے جیسے عورت کی طرف صحیح ہے یعنی جیسے عورت کی طرف طلاق کی نسبت سے یہ معنی کہ تیرا مطالبہ حلت دور ہوئی۔ یوں ہی مرد کی طرف طلاق سے شلہ شوہر کہے کہ میری حلت و مطالبہ دور ہوا۔ کما فی الابانۃ والتحريم۔ جیسے بان کرنا و حرام کرنا۔ چنانچہ خود طلاق صحیح ہوتی ہے اگر کہا کہ میں تجھے بان یا تجھے حرام ہوں جبکہ نیت ہو۔ ولنا ان الطلاق لازالۃ القید و ہو فیہا و لدن الزوج۔ اور ہمارا یہ دلیل یہ کہ طلاق اصل میں بیڑی زائل کرنے کے لیے ہے اور بیڑی کا وجود عورت میں ہے نہ شوہر میں۔ فشوہر کی طرف طلاق کی نسبت رایگان ہے۔ الا تری انہا ہی المنعۃ عن التزوج بزواج آخر و الخروج کیا نہیں دیکھے کہ عورت ہی ومنع کی گئی ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور گھر سے باہر نہ جادے۔ فکیونکہ اسکے پانوں میں شوہر کی بیڑی ہے۔ اور شوہر آزاد ہے۔ اسکو یہ باتیں منع نہیں ہیں۔ اور طلاق کا لفظ کچھ ملک دور کرنے کے لیے موضوع نہیں۔ ولو کان لازالۃ الملک فهو علیہا لاسنہا۔ اور اگر فرض کریں کہ طلاق واسطے ملک دور کرنے کے موضوع ہے تو بھی وہ عورت پر ہوگی نہ عورت کی طرف سے۔ فشوہر کا یہ کہنا کہ میں تجھے یعنی تیری طرف سے طالق ہوں محض حمل ہے۔ لانہا ملوکہ والزواج مالک۔ کیونکہ عورت تو ملوکہ ہے اور شوہر اس کا مالک ہے۔ ولہذا سمیت منکوحۃ۔ اور اسی ملوکہ ہونے کی وجہ سے اس کا نام منکوحہ رکھا جاتا ہے۔ فشوہر نکاح و مالک ہے۔ بخلاف الابانۃ لانہا لازالۃ الوصلۃ فی مشترکۃ۔ برخلاف جبرائی کرنے کے کیونکہ وہ باہمی اقبال دور کرنے کے لیے ہے اور وہ دونوں میں مشترک ہے۔ وبخلاف التحريم لانہ لازالۃ الحکم و ہو مشترک۔ اور برخلاف التحريم کے کیونکہ وہ حلت دور کرنے کے لیے ہے حالانکہ حلت دونوں میں مشترک ہے۔ فصحت اضافتہا الیہا ولا یصح اضافۃ الطلاق الیہا۔ پس بان ہونے و حرام ہونے کی نسبت دونوں کی طرف صحیح ہے اور طلاق کی نسبت نہیں صحیح ہے سوا عورت کی طرف۔ ولو قال انت طالق واحمدۃ او اوفلیس لشیء



اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالق بیک طلاق یا نہیں ہو تو یہ قول کچھ نہیں ہے۔ یہی قول ائمہ ثلاثہ حرہ فرمے۔ قال رحمہ اللہ کہنا  
 ذکر فی الجامع الصغیر من غیر خلاف۔ مصنف نے کہا کہ یون ہی جامع صغیر میں بہون ذکر اختلاف کے مذکور ہوئے لیکن  
 اس میں اختلاف ہے۔ و ہذا قول ابی حنیفہ والی یوسف آخر۔ اور یہ ابو حنیفہ و آخری قول ابو یوسف کا ہے۔ و علی قول محمد  
 ہو قول ابی یوسف اولاً تطلق واحدة رجعیۃ۔ اور امام محمد کے قول پر اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول ہے کہ اس پر ایک طلاق رجعی  
 واقع ہوگی۔ ذکر قول محمدی کتاب الطلاق فیما اذا قال لامرأۃ انت طالق واحدة اولاً نفی۔ امام محمد کا یہ قول مبسوط  
 کی کتاب الطلاق میں اس صورت میں مذکور ہے کہ ایک نے اپنی عورت سے کہا کہ تو طالق بیک طلاق یا کچھ نہیں ہے۔ ف۔ تو امام محمد  
 نے کہا کہ ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ و لا فرق بین المسالین۔ اور دونوں مسئلہ میں کچھ فرق نہیں ہے۔ یہی کہ بیان بھی ہو  
 مذکور یہی معنی ہیں۔ بلکہ اگر کہا کہ تو طالق یا غیر طالق ہے یا تو مطلقہ ثلاث یا نہیں ہے۔ سب ایک معنی ہیں۔ ولو کان المذکور رہنا قول  
 النکاح۔ اور اگر ماؤ کہ جو حکم بیان مذکور ہے یعنی جامع صغیر میں وہ ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد سب کا قول ہے۔ فعن محمد روا تیان۔ تو  
 امام محمد سے دور و اتین ہیں۔ ف۔ روایت جامع صغیر میں کچھ نہیں واقع ہوگی اور روایت مبسوط میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ لہذا  
 ادخل الشک فی الواحدة۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس نے شک کو واحدة میں داخل کیا۔ ف۔ کیونکہ تو طالق واحدة یا نہیں۔ کہا  
 تو شک واحدة میں ہے۔ لہذا قول کلمہ او مینھا و مین النفی۔ کیونکہ اس نے حرف (یا) کو واحدة اور نہیں کے درمیان لایا ہے فیسقط  
 اعتبار الواحدة۔ تو واحدة کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ و یبقی قولہ انت طالق۔ اور انت طالق باقی رہ گیا۔ ف۔ اور انت طالق سے  
 ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ بخلاف قولہ انت طالق اولاً۔ برضوان اسکے جب اس نے کہا ہو کہ تو طالق ہے یا نہیں ہے۔ ف۔ تو یہاں  
 طالعہ اور نہیں کے درمیان حرف شک لایا تو طالعہ بھی باقی نہ رہا۔ لہذا ادخل الشک فی اصل الاطلاق فلا یقع۔ کیونکہ اس نے اصل  
 واقع کرنے میں شک ڈالا تو طلاق واقع ہی نہ ہوگی۔ ولہذا ان الوصف متی قرن بالعدد و کان الوقوع بذکر العدد۔ اور ابو یوسف  
 و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طالعہ کا وصف جب کسی عدد کے ساتھ ملا کر ہو تو عدد کے ساتھ وقوع ہوگا۔ ف۔ ورنہ وقوع ہوگا تو یہ نہیں ہوگا  
 کہ واحدة جاتی رہے اور خالی طلاق واقع ہو جاوے خصوص جبکہ طالعہ اس ایک سے کم ممکن نہیں تو ضرور ہے کہ وقوع طالعہ کا مع عدد نہ ہوگا  
 ہوگا ورنہ ہوگا۔ الا تری انہ لو قال لغیر المدخول بہا انت طالق ثلاثاً کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخولہ عورت سے  
 کہا کہ تو طالعہ ثلاث ہے۔ تطلق ثلاثاً۔ تو اس میں طلاق واقع ہوگی۔ ف۔ یہ ہوگا کہ طالعہ سے طلاق واقع ہو بھر ثلاث سے تین طلاق  
 واقع ہوں کیونکہ غیر مدخولہ بعد طالعہ ہونے کے پھر کسی طلاق کے قابل نہیں رہتی۔ ولو کان الوقوع بالوصف للفا ذکر الثلاث اور  
 اگر طالعہ کہنے سے وقوع ہوتا تو ثلاث کہنا لغو ہو جاتا۔ ف۔ بلکہ مدخولہ عورت میں بھی طالعہ سے ایک واقع ہوتی تو بھر ثلاث میں سے صرف دو  
 رہتی اور ایک لغو ہوتی۔ حالانکہ طالعہ ثلاث عن شائع ہے پس معلوم ہوا کہ جب طالعہ کے ساتھ کوئی عدد مذکور ہوتا ہے تو وقوع اسی عدد کے  
 ساتھ مقید ہوتا ہے اگر وہ عدد نہ ہو تو کچھ بھی وقوع نہ ہوگا۔ و ہذا لان الواقع فی الحقیقۃ انما هو المتعوض المحذوف۔ اور یہ اسوجہ سے  
 ہے کہ عورت پر جو واقع ہوتی ہے وہ درحقیقت ایک موصوت ہے جو کلام میں سے حذف ہے۔ ف۔ جسکی صفت واحدة یا ثلث لاتے ہیں  
 معنہ انت طالق تطلیقۃ واحدة۔ انت طالق واحدة کے معنی یہ کہ تو طالعہ تطلیقۃ واحدة ہے۔ ف۔ یعنی یہ ایک طلاق ہے  
 سے تو طالعہ ہے۔ علی ما مر۔ چنانچہ یہ تحقیق گزر چکی۔ و اذا کان الواقع ما کان العدد نقالہ۔ اور جب یہ معلوم ہو کہ واقع اصل  
 میں وہ چیز ہوتی ہے جسکی صفت یہ عدد ہوتا ہے۔ ف۔ واحدة یا تین۔ کان الشک داخل فی اصل الاطلاق فلا یقع شئی  
 تو شک کا داخل ہونا اصل واقع کرنے میں ہوا پس کچھ واقع نہ ہوگی۔ ف۔ و خلاصہ سنی یہ ہونے کے برابر تعجب طلاق واقع کرنا ایک بار یا نہیں  
 ہے جو واقع کرنا کچھ بھی نہیں ہوا۔ فاقم۔ ولو قال انت طالق مع موتی او مع موتک۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالعہ میری موت  
 کے ساتھ ہو یا کہا کہ تو طالعہ اپنی موت کے ساتھ ہے۔ فلیس لغوی۔ تو یہ کچھ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ موت کا وقت کچھ بھی طلاق کا وقت نہیں ہے۔

تو واقع ہوگی۔ لانا اضافہ الطلاق الی حالہ منافقہ لہ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کی طرف نسبت کیا جو طلاق سے منافی ہے۔  
 لان موتہ نیانی الاہلیۃ۔ کیونکہ شوہر کی موت تو اہلیت کی منافی ہے۔ یعنی موت پر شوہر کو طلاق دینے کی بات نہیں رہی۔ و  
 موتہا نیانی المحلیۃ۔ اور زوجہ کی موت منافی خلیت ہے۔ یعنی موت پر زوجہ محل طلاق نہیں رہی۔ ولایہ مستہما۔ حالانکہ طلاق  
 واقع ہونے کے لیے شوہر کا لائق ہونا اور عورت کا محل طلاق ہونا ضروری ہے۔ اسی واسطے مرد مجنون و طفل و غایبہ کی طلاق نہیں  
 پڑتی۔ اور زوجہ باندی جس سے نکاح قائم نہ ہو کسی طلاق کا محل نہیں جیسے غیر مدخولہ لہذا ایک کے محل طلاق نہیں ہے۔ و اذا ملک  
 الزوج امرأۃ۔ اور جب شوہر مالک ہوا اپنی جوہ کا۔ مثلاً اسکی جوہ کسی غیر کی و نہی ہے پس شوہر نے اسکو اسکے مالک سے خرید لیا  
 او شقصا منہا۔ یا جوہ کے کسی حصہ کا۔ مثلاً مالک سے نفعت خریدی یا مثلاً اسکو میراث میں آدمی یا کم بیش مل گئی۔ او ملک  
 المرأة زوجہا او شقصا منہ۔ یا عورت اپنے شوہر کی یا شوہر کے کسی حصہ کی مالک ہو گئی۔ مثلاً جوہ خرید یا میراث کے۔ وقت  
 الفرقۃ۔ تو شوہر و زوجہ میں جدائی واقع ہو جائیگی۔ لانا فاقۃ المملکین۔ کیونکہ دونوں طرح کی ملک میں منافات ہے۔ یعنی نکاح  
 کی ملکیت اور قبضہ کی ملکیت دونوں جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔ اما ملکھا فلا اجتماع بین المملکیۃ و المملوکیۃ۔ چنانچہ زوجہ کے مالک ہونے  
 میں نہیں جوہ مالک و شوہر کے جمع ہونے کے۔ یعنی جب زوجہ اپنے شوہر کی مالک ہوئی تو منافات اسوجہ سے ہے کہ جب زوجہ اپنے  
 شوہر کی گردن کی مالک بنی ہے تو شوہر کا اپنی مالکہ پر کچھ حق نہیں بلکہ اسکا غلام ہے اور جب اسکی زوجہ بنی ہے تو شوہر اسکا مالک ہے اور  
 زوجہ اسکی خدمت گزار ملکہ ہے۔ حتیٰ کہ شوہر اسکو نان نفقہ پہنچا دے حالانکہ وہ تو اسکا غلام ہے تو جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے  
 و اما ملکہ یا بافلان ملک النکاح ضروری و لا ضرورۃ مع قیام ملک البین فیلغنی۔ رہا جبکہ شوہر اپنی زوجہ کا مالک ہو تو منافات  
 اسوجہ سے کہ نکاح سے ملک حاصل کرنا جوہ ضرورت کے ہوتا ہے اور جب زوجہ اپنی ملک میں آگئی تو کچھ ضرورت نہیں رہی پس ملک نکاح  
 دور ہو جائیگی۔ علاوہ برین زوجہ کے حقوق شرع میں معتبر ہیں وہ تو مذی کو حاصل نہیں ہیں تو تو مذی کیونکہ زوجہ رہ سکتی ہے۔  
 رہا جب وہ بعض ٹکڑے کا مالک ہو تو کتنا چاہیے کہ جب اس ٹکڑے سے ملک نکاح زائل ہوئی تو کل سے زائل ہو گئی۔ و لو افترا  
 ثم طلقھا لم یقع شئی۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو خرید کیا پھر اسکو طلاق دیدی تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ لان الطلاق یستدعی  
 قیام النکاح۔ کیونکہ طلاق تو چاہتا ہے کہ نکاح قائم ہو۔ و لا نقاد لہ مع المنافی لامن وجہ ولا من کل وجہ۔ حالانکہ نکاح کا  
 باقی رہنا اپنی ضد کے ساتھ کسی طرح نہیں نہ ایک وجہ سے اور نہ کل وجہ سے۔ و خلاف اسکے جو عدت میں ہو۔ و کذا اذا ملکۃ و  
 شقصا منہ لا یقع الطلاق لما قلنا من المناقۃ۔ اور اسطرح اگر عورت اپنے شوہر کی یا اسکے کسی ٹکڑے کی مالک ہو گئی تو شوہر  
 کی طلاق اسپر نہیں واقع ہوگی جوہ اسی منافات کے جو ہم بیان کرچکے۔ وعن محمد انہ یقع لان العدة واجبۃ۔ اور امام محمد سے  
 نوادر میں روایت ہے کہ اس صورت میں طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ عدت واجب ہے۔ یعنی عورت پر جسے خرید یا جدائی کی عدت  
 واجب ہے۔ بخلاف الفصل الاول بر خلاف پہلی صورت کے۔ جب شوہر کو اپنی زوجہ یا کسی حصہ کی ملک حاصل ہوئی تو  
 شوہر کی طلاق اسپر نہیں پڑیگی۔ لانا لا عدۃ ہناک حتیٰ حل و طہا لہ۔ کیونکہ وہاں کچھ عدت نہیں چنانچہ مالک کو اس سے  
 طہی حلال ہے۔ وان قال لہا وہی امۃ لغيرہ انت طالق ممتنن مع عتق مولاک ایاک۔ اگر اسکی منکوحہ کسی غیر کی بیوہ  
 و اسکو شوہر نے کہا کہ تو طلاق ہے بدو طلاق بیعت اپنی مولیٰ کی عتق کے۔ یعنی تیر مولیٰ جب تجھے آزاد کرے تو اس آزادی  
 ماتھ ہی میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں۔ فاعتقھا ملک الزوج الرجۃ۔ پھر اس باندی کو اسکو مولیٰ نے آزاد کیا تو شوہر کو  
 اس سے رجعت کا اختیار ہے۔ کیونکہ باندی کی طلاق میں اگرچہ کل عدت نہیں لیکن جب آزاد ہو جاوے تو اسکی طلاق تین  
 جائیگی اور یہاں ہی ہوگی۔ لانا علق التظلیق بالاعتاق او العتق۔ کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو آزاد کرنے یا آزاد ہو جانے  
 بخلق کیا۔ لان اللفظ یتطہما کیونکہ لفظ ان دونوں کو شامل ہے۔ چاہو یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولیٰ کے آزاد کرنے کے بعد

میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں یا یہ ترجمہ کرو کہ میرے مولیٰ سے تجھے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی تجھے میری طرف سے دو طلاق ہیں  
 بہر حال اسے تطلق کو مولیٰ کے آزاد کرنے۔ یا زوج کے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی معلق کیا ہے قویہ آزادی شرط ٹھہری۔ و الشتر ما لکوا  
 معدوم و ما علی خطر الوجود۔ اور شرط وہ ہوتی ہے جو بالفعل معدوم ہو لیکن اسکے موجود ہونے کا خطرہ ہو۔ اسی واسطے یون نہیں کہتے  
 کہ اگر کل دن ہوا تو تین آؤنگا۔ کیونکہ قطعی ہوگا بلکہ اگر کل گھلا رہا تو آؤنگا۔ کیونکہ شک ہے پس شرط ایک تو مشکوک ہونا چاہیے اور دیگر یہ کہ  
 وللمحکم تعلق بہ والمذکور بندہ الصفۃ۔ اور حکم کا تعلق اسکے ساتھ ہو۔ حالانکہ مذکور یعنی آزاد کرنا یا آزادی حاصل ہونا اسی صفت  
 پر ہے و حکم کہ وہ بالفعل معدوم ہے اور مولیٰ کی طرف سے اسکے حصول کی امید ہے اور اس سے حکم کا تعلق ہے تو معلوم ہوا کہ تطایق تعلق ہونے  
 کے واسطے یہ شرط ہے۔ پھر فرمایا کہ۔ والمعلق بہ التطلاق۔ اور طلاق دینا اس شرط سے معلق ہے۔ خود طلاق نہیں معلق ہے  
 یعنی جب عینے ثابت کر دیا کہ عتق مولیٰ شرط ہے تو اب ہم کہتے ہیں کہ اس شرط پر آ۔ اطلاق معلق ہے یا تطلق۔ تو فرمایا کہ تطلق معلق  
 ہے۔ لان فی التعلیقات بصیرۃ تصرف تطایقا عند الشرط عندنا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک لغت قولی جب معلق ہوا تو شرط  
 پائی جانے کے وقت وہ تطلق ہوگا۔ ابھی تطلق نہیں ہے چنانچہ اصول میں مقرر ہو چکا۔ تو حاصل یہ ہوا کہ جب مولیٰ کی طرف  
 سے آزادی حاصل ہوگی سو وقت شوہر کی طرف سے تطایق کا وجود ہوگا۔ ابھی صرت قول ہے۔ و اذا کان التطلاق معلقا  
 بالاعتاق او المعلق یوجد لبعده۔ اور جبکہ تطلق مذکور آزاد کرنے یا آزادی حاصل ہونے پر معلق ٹھہری تو بعد اعتاق عتق  
 کے پائی جاوے گی۔ تو یہ ہوا کہ جب مولیٰ نے باندی مذکورہ کو آزاد کیا تب شوہر کا طلاق دینا دو طلاق سے معلق ہوا۔ ثم اطلاق  
 یوجد بعد التطلاق۔ پھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جاوے گی۔ یعنی جب تطلق ہوئی تب اسکا اثر یعنی طلاق پائی گئی  
 فیکون الطلاق متاخر عن العتق۔ تو طلاق کا وجود بعد عتق کے ہوا۔ اور وہ بعد عتق کے وہ عورت آزاد ہو چکی ہے فیہ اوفیما  
 وسہ سرتہ۔ تو دو طلاق اس عورت کو ایسی حالت میں ملین کہ وہ آزاد ہے۔ و فلا تحرم حرمت غلیظہ بالثنتين۔ تو یہ عورت  
 صرت دو طلاق سے حرام بجز غلیظہ منوگی۔ بلکہ تین طلاؤں سے غلیظہ ہوگی پس دو طلاق کے بعد شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔  
 بقی شی و ہوان کلمۃ مع القرآن۔ ایک اعتراض باقی رہا وہ یہ کہ لفظ مع تو انصال کے واسطے آتا ہے۔ و اور شوہر نے مع  
 عتق مولا کہ۔ کہا تھا یعنی میرے مولیٰ کے آزاد کرنے کے ساتھ ہی تجھے دو طلاقیں ہیں تو تم نے کیونکر نکال دیا کہ تین بعد آزادی کے ہوگی  
 قلنا قد یندر للتاخر۔ ہم کہتے ہیں کہ دو کبھی بعد کے واسطے بھی ہوتا ہے کہانی قولہ تعالیٰ فان مع العسر یسرا۔ اور اسکا  
 کے قول میں فان مع العسر یسرا۔ فبمعنی سختی کے ساتھ آسانی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ سختی کے بعد آسانی مراد ہے لیکن چونکہ در بیان میں کچھ  
 فاصلہ نہیں تو وہ ساتھ ہی ٹھہری۔ فبمعنی علیہ۔ تو ہمارے مسئلہ میں بھی بعد کے معنی پر محمول ہوگا۔ بدلیل ما ذکرنا من معنی الشرط  
 بدلیل اس امر کے جو ہم نے معنی شرط سے ذکر کیا۔ و یعنی چونکہ آزادی اسکے فعل تطلق کی شرط ہے تو شرط پائے جانے کے بعد تطلق ہونا  
 واجب ہے پس لامحالہ مع عتق مولا کہ کے بھی معنی ہونے کے بعد میرے مولیٰ کے تجھے آزاد کرنے کے میرے طلاق دینے سے تجھے دو طلاقیں  
 ہیں۔ فافہم۔ و لو قال اذا جاء غدر فانت طالق متین۔ اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے جو غیر کی لونڈی ہے کہہ دیا کہ جب کل کا روز آوے  
 تو تو طالق بدو طلاق ہے۔ و قال المولیٰ اذا جاء غدر فانت حرق۔ اور مولیٰ نے کہا کہ جب کل کا روز آوے تو تو آزاد ہے۔ فجار  
 الغدر۔ پھر کل کا روز آیا۔ و وہ مطلقہ غلیظہ ہو گئی۔ لم تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ۔ وہ اس شوہر کو حلال نہیں یہاں تک کہ  
 دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ و بعد حلالہ کے طلاق کے بعد اول شوہر سے نکاح کر سکتی ہے۔ و بعد تھا ملت حیض۔ اور اسکی  
 مدت تین حیض ہیں۔ پس طلاق کے وقت میں تو اسکی حالت لونڈی کی ہوئی اور مدت کے وقت میں آزادہ کے مثل ہوئی۔ و ہذا  
 عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ و قال محمد زوجا یلک الرجعة۔ اور امام محمد نے  
 کہا کہ اسکے شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ یعنی طلاق بھی بخل آزادہ کے تین ہوگی۔ لان الزوج قرن الا یقع باعقاک المولیٰ

حیث علقہ بالشروط الذی علق بہ المولی العتق۔ کیونکہ شوہر نے طلاق واقع کرنے کو مولی کے آزاد کرنے سے ملا دیا کیونکہ تطلیق  
 اسی شرط سے معلق کیا جس کے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا۔ یعنی جب کل کاروڑ آوے۔ اور جو چیز کہ معلق ہو وہ بالفعل سبب  
 نہیں ہوتی، تو شوہر کا قول بالفعل طلاق واقع ہونے کا سبب نہیں ہے۔ و انما ینعقد المعلق سبباً عند الشرط۔ بلکہ بھی  
 سبب ہوگا کہ شرط پائی جاوے۔ تو جب کل کاروڑ آوے گا اسی وقت کو یا اسنے طلاق دی۔ اور مولی نے بھی اسی وقت آزاد  
 کیا۔ و العتق یقارن الاعتاق لانه علته۔ اور آزاد ہونا آزاد کرنے کے ساتھ ہے کیونکہ آزاد کرنا اسکی علت ہے۔ و علت  
 کے ساتھ معلول ہوتا ہے۔ و اصلہ الاستطاعت مع الفعل۔ اور اسکی اصل یہ کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے۔  
 یعنی بندہ سے جو فعل ہوتا ہے بھی ہوتا ہے کہ بندہ کو اس فعل کی قدرت و استطاعت ہو تو جب فعل ہوا معلوم ہو گیا کہ اس فعل کی  
 استطاعت تھی اور استطاعت ہی فعل کی علت ہے تو معلوم ہوا کہ علت و سبب حقیقی سے فعل جدا نہیں ہوتا بلکہ ساتھ ہوتا ہے  
 اب ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلہ میں کل کاروڑ ہوتے ہی مولی کی اعتاق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ عتق بھی ہوا اور کل کاروڑ ہوتے ہی  
 شوہر کی تطلیق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ طلاق ہوئی۔ فیکون التطلیق مقارناً للعتق ضرورة۔ تو طلاق دینا عتق  
 کے ساتھ ملا ہوا واقع ہوا۔ اور طلاق دینے کے بعد طلاق واقع ہوئی۔ کیونکہ طلاق تو تطلیق کا اثر ہے۔ فتطلق بعد العتق  
 تو یہ عورت بعد عتق کے طالق ہوئی۔ فصارت کالمسئله الاولى۔ تو یہ مسئلہ بھی مثل اول مسئلہ کے ہو گیا۔ ولہذا یقہ بعد ہوا  
 بثلث حیض۔ اسی وجہ سے اس عورت کی عدت تین حیض ہوئی۔ و اور باندیوں کے مانند دو حیض نہیں ہوئی۔ کیونکہ بعد  
 آزاد ہو جانے کے وہ مطلقہ ہوئی۔ ولہذا نہ علق الطلاق باعلق بہ المولی العتق۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل  
 یہ کہ شوہر نے طلاق کو اسی وقت کے ساتھ معلق کیا جس کے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا۔ یعنی کل کاروڑ شروع جزو۔ پس کل  
 کے شروع جزو میں شوہر کا طلاق دینا اور مولی کا آزاد کرنا دونوں متعلق ہوئے حالانکہ وہ اسوقت لوندی ہے ورنہ اعتاق کے کچھ ہی ہوں  
 ثم العتق یصادفها وہی امہ۔ پھر عتق اس باندی کو ایسی حالت میں ملا کہ وہ باندی ہے۔ فکذا الطلاق۔ تو یوں ہی طلاق  
 و نہ اسکو ایسی حالت میں پہنچی کہ وہ باندی ہے اور دو طلاقیں پہنچی ہیں۔ و الطلقتان تحرمان الامہ حرمتہ غلیظہ۔  
 اور دو طلاقیں باندی کو بجز مست غلیظہ حرام کر دیتی ہیں۔ بخلاف المسائله الاولى۔ برخلاف پہلے مسئلہ کے۔ کہ اس میں  
 طلاقیں بعد عتق کے پہنچی ہیں نہ ساتھ۔ لانه علق التطلیق باعتاق المولی فنقع الطلاق بعد العتق علی ما قررناہ  
 کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو مولی کے آزاد کرنے پر معلق کیا تھا تو پہلے مولی نے آزاد کیا تب طلاق واقع کی چنانچہ ہم تقریر کر چکے  
 و نہ کہ اعتاق مولی کے ساتھ ہی مہی کہ اعتاق مولی کے بعد طلاق ہے۔ خلاصہ یہ کہ اول مسئلہ میں شوہر نے اپنی تطلیق کو مولی  
 کے فعل اعتاق پر معلق کیا تو پہلے فعل اعتاق موجود ہو تب شوہر کی تطلیق متعلق ہو اور اس مسئلہ دوم میں شوہر و مولی دونوں  
 نے تیسری چیز پر معلق کیا اور وہ کل کے موز کا اول جزو ہے پس جب باندی پر کل کے روز کا یہ وقت آیا اسی وقت شوہر کی تطلیق  
 اور مولی کا اعتاق ساتھ ہی پہنچا تو باندی مطلقہ و آزاد ہو گئی۔ اور باندی مطلقہ دو طلاق سے بالکل محرمہ غلیظہ ہو جاتی ہے  
 اسی واسطے کہ یہ باندی محرمہ غلیظہ ہو جائیگی۔ بخلاف العدة۔ برخلاف عدت کے۔ کیونکہ عدت بعد طلاق کے  
 ہوتی ہے اور بعد طلاق کے زمانہ میں وہ بالاتفاق آزادہ موجود ہے تو یہ صورت پیدا ہوئی کہ طلاق دے جانے کے وقت یہ عورت  
 باندی تھی اور عدت کے وقت آزادہ ہو کر لڑکیا طلاق کے لحاظ سے عدت بھی دو حیض ہے یا عدت مثل آزادہ کے تین حیض ہے تو جو  
 یہ کہ درحقیقت وہ حرہ ہو چکی پس تین حیض ہے۔ لانه یؤخذ فیہا بالاحتیاط۔ کیونکہ عدت کے بارہ میں احتیاط کو لیا جاوے۔  
 و احتیاط یہی کہ تین حیض عدت رکھی جاوے۔ و کذا الحرمتہ الغلیظہ یؤخذ فیہا بالاحتیاط۔ اور یوں ہی حرمت  
 غلیظہ میں احتیاط اختیار کیاوے۔ کیونکہ دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو دو طلاقیں اس عورت کے حق میں حرمت غلیظہ ہوں



یا بقول امام محمد بنین ہوئیں لیکن حرمت غلیظہ بہت شدید ہے تو احتیاط یہی کہ وہ بجزست غلیظہ حرام ہوگئی نہ ہو۔ دلیل بھی اسی کو ثابت کرنی ہے۔ وللا وجہ الی ما قال۔ اور جو دلیل امام محمد نے بیان کی اسکی کچھ وجہ نہیں ہے۔ کہ کیونکہ خلاصہ الکی دلیل کا یہ ہے کہ جو عورت تطلق کو مولیٰ کے اعتاق سے طایا اور اعتاق وعتق ساتھ ہیں کیونکہ عتق کی علت اعتاق ہے تو اعتاق کے ساتھ ہی عتق پایا گیا تو تطلق عتق کے ساتھ ہوئی پس طلاق جو بعد تطلق کے ہے وہ بہت عتق سے ہوئی لیکن اس دلیل میں دھوکا ہو گیا۔ لان العتق لو کان یقارن الاعتاق لانه علیہ کیونکہ اگر عتق اپنے اعتاق سے مقدارن اسوجہ سے ہو کہ اعتاق اسکی علت ہے۔ فالطلاق ایضا یقارن التطلق لانه علیہ۔ تو طلاق بھی اپنی تطلق سے مقدارن ہوگی کیونکہ طلاق کی علت تطلق ہے۔ تو جب تطلق مقدارن عتق ہے تو طلاق بھی مقدارن عتق ہے۔ فیقدرنان۔ تو طلاق وعتق دونوں مل گئے۔ پس اعتاق کے بعد طلاق کہاں ہوئی جیسا کہ خیال کیا ہے۔

**فصل فی تشبیہ الطلاق ووصفہ**۔ یہ فصل طلاق کو تشبیہ دینے اور اسکو وصف کرنے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ عربی زبان میں کذا عدد کا کیا یہ ہے جیسے اردو میں اتنا و اتنی۔ ومن قال لامرأته انت طالق کہنا۔ اور جسے اپنی جو رد سے کہا کہ طلاق اتنی ہے۔ یہ تیسرے بالا بہام واسبابہ والوسطی۔ اشارہ کرتا ہے اپنے انگوٹھے اور کلمہ کی منگلی و بیچ کی انگلی کے ساتھ۔ یعنی تین انگلیاں اٹھا کر کہا کہ اتنی طلاق ہے۔ فہی ثلث۔ تو تین طلاقیں واقع ہو گئی۔ لان الاشارة بالاصابع تقید العلم بالعدد فی مجری العادة اذا اقرئت بالعدد المبہم۔ کیونکہ جب مبہم لفظ اتنی (یا اتنی) کے ساتھ انگلیوں کا اشارہ ملاوین قواعد جاری ہے کہ اس سے شمار کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ پس جیسے زبانی الفاظ واسطے بنائے گئے ہیں کہ ذریعہ سے دوسرے آدمی کے دل کا مقصد معلوم ہو اسی طرح اشارہ و انگلیوں کا شمار وغیرہ سے امور بنائے گئے ہیں جو دوسرے کا مقصد بتلاتے ہیں پس جب آدمی نے کہا کہ اتنی چیز تو کچھ معلوم نہوا کہ کتنی تعداد قصد کرتا ہے اور جب اسنے انگلیوں سے اشارہ کیا تو معلوم ہوا پس جب شوہر نے زوجہ کو کہا تو اتنی طلاق سے طلاق ہے اور تین انگلیاں اٹھا تین تو معلوم ہو گیا کہ تین طلاق سے طلاق ہے کیونکہ یہ شمار اس مبہم کا بیان دہلی ہے۔ قال علیہ السلام الشہر کہذا و کہذا و کہذا الحدیث۔ اسخبر صلعم نے فرمایا کہ یہ مہینہ اتنا و اتنا و اتنا ہے۔ تو تین با تھون کی انگلیاں تین بار اٹھا تین اور تیسری مرتبہ تین انگوٹھا بند کر لیا یعنی یہ مہینہ ۲۹۔ ہی کا تھا پس آپ نے دس اور دس اور ۹۔ کو تین مرتبہ بیان کیا و الحدیث فی الصحیحین عن ابن عمر عن سلم عن سعد بن مالک و فی المستدرک عن عائشہ رض۔ تو معارف ہوا کہ انگلیوں کا اشارہ مفید ہے و ان اشارہ بواحدہ فہی وائسہ وان اشارہ بالثمتین فہی ثنتان لما قلنا۔ اور اگر اسنے ایک انگلی سے اشارہ کیا ہو تو یہ ایک طلاق ہے اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا ہو تو یہ دو طلاقیں ہیں بدلیل مذکورہ بالا۔ پس یہ کہ اشارہ ملی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے خواہ انگلیوں کے رخ سے ہو خواہ پشت سے ہو یا کھلی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے تو فرمایا۔ والاشارة تقع بالمشورة منہا۔ اور اشارہ کھلی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوتا ہے۔ یعنی شمار کے لیے کھلی انگلیاں معتبر ہیں۔ وقیل اذا اشار بطہور یا فی المضمومتہ منہا۔ اور کہا گیا کہ جب انگلیوں کی پشت سے اشارہ کرے تو ملی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوگا۔ یعنی جب انگلیوں کی پشت کو عورت کی طرف کرے تو جبکہ بند کر لیا ہو وہ تعداد طلاق میں معتبر ہیں اور جب انگلیوں کے رخ کو عورت کی طرف کرے تو کھلی انگلیاں معتبر ہیں و اذا کان تقع الاشارة بالمشورة منہا۔ اور جب کھلی انگلیوں سے اشارہ واقع ہوا۔ مثلاً تین کھلی ہوئی اور دو بند تھیں تو ظاہر یہ کہ تین طلاق واقع ہوئیں۔ قلو نومی الاشارة بالمضمومتین لیصدق دیانہ لا قضاء۔ پس اگر اسنے کہا کہ میں نے بند انگلیوں سے اشارہ کا قصد کیا تھا تو ازراہ دیانت اسکی تصدیق ہوگی اور قاضی تصدیق نہ کرے گا۔ وکذا اذا نومی الاشارة بالکف اور وہی جب اسنے تمہیل سے اشارہ کا قصد کیا۔ تو بھی دیانہ تصدیق ہوگی نہ نفاذ۔ حتی یقع فی الاولی ثنتان دیانہ حتی پہلی صورت میں ازراہ دیانت کے دو طلاقیں واقع ہو گئی۔ کیونکہ تین کھلی ہیں اور دو بند ہیں اور پہلی صورت یہی کہ اسنے بند انگلیوں سے

اشارہ کا قصد کیا تھا۔ وفی الثانیۃ واحدہ۔ اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ یعنی جب اسنے ہتھیلی سے قصد کیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اگرچہ سب انگلیاں کھلی ہوں یا بند ہوں۔ لائنہ یحکمہ لکنہ خلاف الظاہر کیونکہ یہ فعل اس معنی کو محمل ہے۔ لیکن ظاہر کے خلاف ہر اسی واسطے قاضی تصدیق نہ کرے گا۔ مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں بند انگلیوں سے اشارہ کرنا گناہ نہیں ہوتا ہے ایسی صورت میں محل تامل ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ اسنے انگلیوں سے اشارہ کیا اور زبان سے کہا کہ تو طلاق اتنی ہے یعنی اتنی لکھ اشارہ کیا ہو۔ و لولم یقل کذا۔ اور اگر اسنے اتنے کافظ نہیں کیا۔ بلکہ کہہ کر تو طلاق ہے اور انگلیوں سے اشارہ کیا۔ یقع واحدہ۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لائنہ لم یقرن بالعدہ و لیسہ کیونکہ اشارہ کسی عدہ بہم سے نہیں طلاق یعنی اتنا یا اتنا کچھ نہیں کہا جسکی یہ تفسیر ہو تو اشارہ بیکار ہوا۔ فیقے الا اعتبار بقول من شاق۔ تو خالی انت طالق کہنے کا اعتبار باقی ہوتا ہے جس سے صرف ایک طلاق حسی واقع ہوتی ہے۔ و اذا وضعت الطلاق یضرب من الزیادۃ والشدۃ۔ اور اگر طلاق کو کسی قسم کے وصف زیادتی یا شدت سے وصفت کیا۔ مثلاً کہا کہ تو طلاق شدید سے طلاق ہے۔ بیان بائنا۔ تو طلاق بائن ہوگی۔ مثل ان یقول انت طالق بائن اوالیتہ۔ مثلاً کہے کہ تو طلاق بائنہ ہے یا تو طلاق البتہ ہے۔ بت یعنی قطع ہے اور یہ دو طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ ایسی ایک یا دو تک طلاق ہو جسوں رجعت کا اختیار نہ ہو لیکن یہ گنجائش ہے کہ بعد دوبارہ نکاح کا عقد باندھے اور دوسرے یہ کہ تین طلاق ہو جاویں حتیٰ کہ نکاح بھی نہیں کر سکتا جب تک کہ عورت حلالہ نہ کرے۔ وقال الشافعی یقع رجعیاً اذا کان بعد الدخول۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ طلاق جس واقع ہوگی جبکہ دخول کے بعد ایسا کلمہ ہو۔ لان الطلاق مشروع معقباً للرجعة فکان وصفہ بالبینونۃ خلاف المشرع فیدفع۔ کیونکہ طلاق اسی وصف سے مشروع ہوا کہ اسکے پیچھے رجعت ہونے کی قیادت سے اس طلاق کو موصوف کرنا خلاف مشروع ہے تو یہ وصف لغو ہوگا۔ کہا اذا قال انت طالق علی ان لا رجعت لی علیک جیسے اگر صریح اسنے کہا کہ تو طلاق ہے اس صورت پر کہ مجھے پھر رجعت کا اختیار نہیں ہے۔ تو یہ کہنا لغو ہے اور اسکو رجعت کا اعتبار باقی رہیگا اور جب صریح کہنے میں وہ بائنہ ہوئی تو کن یہ سے بھی بدرجہ اولیٰ بائنہ نہ ہوگی۔ ولما انه وصفہ بما یحکمہ لفظہ۔ اور ہر ایک دلیل یہ ہے کہ اسنے طلاق کو ایسے لفظ سے موصوف کیا جسکو خود طلاق محمل ہے۔ یعنی طلاق خود ایسی چیز ہے کہ وہ در بیان میں بالہجرتی ڈالتی ہے۔ الا تری ان البینونۃ قبل الدخول و بعد العدۃ محتمل ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ غیر دخول میں عدت سے پہلے اور دخول میں عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی واقع ہو جاتی ہے۔ اور بائن کے یہی معنی ہیں تو طہر ہوا کہ جس بات کو طلاق خود محمل ہے اسی کو اسنے بیان کیا۔ بالیکہ طلاق کے دو محمل ہیں ایک یہ کہ جدائی ظاہر ہو کر پھر وصل ہو جاوے دوم یہ کہ جدائی ہو کر بالکل ٹھنڈی ہو جاوے۔ فیکون ہذا الوصف تعیین احد الاحتمالین۔ پس طلاق کو بائن سے وصف کرنا اسکے دو محمل میں سے ایک کو معین کرنے کے واسطے ہے۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب صریح لفظ سے اسکو معین کرے کہ مجھے پھر رجعت نہیں ہے تو بھی معتبر ہونا چاہیے حالانکہ کچھ اعتبار نہیں چنانچہ یہ مسئلہ کرا۔ اسکا جواب دیا کہ۔ سائلۃ الرجعة ممنوعۃ۔ رجعت والا مسئلہ منہج ہے۔ یعنی صریح کا بھی اعتبار ہے حتیٰ کہ جب کہا کہ تو طلاق ہے اس صورت پر کہ مجھے پھر رجعت نہیں تو یہ قول معتبر ہے۔ فتقع واحدہ بائنۃ اذا لم یکن لہ نیت۔ تو ایک طلاق بائنۃ واقع ہوگی بشرطیکہ اسکی کچھ نیت نہ ہو۔ او تو ہی اثنتین۔ یا اسنے دو طلاق کی نیت کی ہو۔ تو بھی ایک بائنۃ واقع ہوگی۔ اما اذا نوى الثلث۔ اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی ہو۔ یعنی مجھے پھر رجعت نہیں اسواسطے کہ بعد تین طلاق کے بغیر حلالہ کے حلال نہیں رہتی ہے تو قصد کیا کہ مجھے تین طلاق ہیں۔ قلت لما مر من قبل۔ تو اس قول سے تین طلاق واقع ہوگی بوجہ اسکے جو سابق میں بیان ہو چکا ہے۔ کہ تین طلاق کالی کی نیت بوجہ جنس ہونے کے لفظ طلاق سے مراد ہونا صحیح ہے اور مترجم نے کچھ اوپر بیان کر دیا کہ بائنۃ ہو جانا دو طور سے ہے ایک یہ کہ تین طلاق پڑیں مترجم کہتا ہے کہ اگر ہم تسلیم کریں کہ جب اسنے صریح کہا کہ تو طلاق ہے اس بنا پر کہ مجھے پھر رجعت نہیں۔ تو نہیں صحیح ہے اسواسطے کہ وہ طلاق

کو بائنہ کر سکتا ہو اور یہ نہیں کر سکتا کہ مطلق طالق جسکو شرع نے رجمی رکھا ہے بلکہ غیر رجمی کر دے اور یہاں اسنے مطلق طالق لکھا کہ اسکو غیر رجمی کر دیا۔ ہاں اگر یہ کہتا کہ طو طالق بائنہ ہے یا طالق البتہ یا طالق ثلاث ہے پھر کہتا کہ مجھے تعجیر جعت نہیں ہے تو صحیح ہوتا فافہم واندتہا علم بالصواب۔ م۔ ولو عتی لقولہ انت طالق واحده وبقولہ بائن او البتہ اخری لقع تطليقتان بائنات۔ اور اگر اسنے انت طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور بائنہ یا البتہ کہنے سے دوسری مراد لی تو دو طلاقیں بائنہ واقع ہو گئی۔ لان ہذا الوصف یصلح لاجتماع الایقاع۔ کیونکہ یہ وصف اس لایق ہے کہ اس سے اجدا سے طلاق واقع کجا دے۔ چنانچہ اگر اول سے یون کہے کہ تو بائنہ ہے یا تو البتہ ہے تو عورت پر طلاق واقع ہوگی جیسا کہ حدیث رکائہ بن عبد یزید میں گزرا کہ اپنی جدہ کو یہی کہا تھا کہ تو البتہ ہے اگرچہ مراد یہ لی کہ آخر کار تجھے تین طلاق ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم لی کہ بالفعل اسنے ایک طلاق مراد لی ہے جس جب کہا کہ ابھی میں نے صرف ایک مراد لی تو رجعت کا اختیار دیا۔ م۔ پھر پہلی رجمی نہیں بلکہ دو دن بائنہ ہو گئی۔ وکذا اذا قال انت طالق فحش الطلاق۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ تو طالق فحش طلاق سے ہے۔ تو بھی عورت کو بائنہ طلاق پڑ گئی اور واضح ہو کہ فحش ہر چیز جو کہ اپنے اعتدال سے خارج ہو تو طلاق جب اعتدال یعنی رجمی سے خارج ہوئی تو فحش ہو کر بائنہ ہو گئی۔ لائے اندا یوصف بہذا الوصف باعتبار اثرہ۔ کیونکہ طلاق کو یہ وصف دینا صرف اپنے اثر کے لحاظ سے ہے۔ کیونکہ طلاق کا اثر جدائی گرا بھی رجعت کے قابل ہے تو جب اسکو فحش کہا تو جدائی کو حد اعتدال سے خارج کیا۔ و ہو البینونہ فی الحال۔ اور وہ فی الحال قطعی جدائی یعنی بائنہ ہو جاتا۔ فصار لقولہ بائن۔ تو گویا یون کہا کہ تو طالق بطلاق بائن ہے۔ م۔ اگر وہم ہو کہ فحش فحش حد اعتدال سے خارج ہے اور فحش تو انتہا سے درجہ بڑھا ہوا ہے تو چاہیے کہ تین طلاق سے منقطع بائنہ ہو۔ جواب یہ کہ بھی فحش یعنی فحش آتا ہے تو شک ہو الیک بائن تو قطعی ہے پس اسی حد تک حکم ہوا۔ یہی اصول الفقہ میں مقرر ہوا ہے کہ بائنہ فحش لیسریم فاحفظ۔ م۔ اسی طرح اگر کہا کہ تو طالق بطلاق اخبث یا بدتر یا بدت بلند یا بدت موثی یا بدت لبثی یا بدت جوی یا بدت بڑی ہے تو سب میں ایک طلاق بائن ہوگی۔ م۔ چنانچہ مصنف رحمہ نے ذکر فرمایا۔ وکذا اذا قال اخبث الطلاق او اسوءہ۔ لما ذکرنا۔ اور یون ہی جب کہ تو طالعہ بدت خبیث طلاق یا بدتر طلاق کے ساتھ ہے تو ایک بائنہ ہوگی جو بدتر کہہ بلافت کہ ایسے وصف سے فی الحال اثر طلاق یعنی جدائی واقع ہونے کا قصہ ہوتا ہے اور یہی بائن کے معنی ہیں۔ وکذا اذا قال طلاق الشیطان او طلاق البدنۃ۔ اور یون ہی جب کہا کہ تو طالعہ بطلاق شیطان یا طلاق بدعت ہے تو بھی ایک بائنہ ہوگی۔ لان الرجمی ہو استتہ فیکون البدنۃ و طلاق الشیطان بائنا۔ کیونکہ طلاق بدعت رجمی طلاق ہے تو طلاق بدعت اور طلاق شیطان ہی بائنہ طلاق ہوئی۔ وعن ابی یوسف فی قولہ انت طالق للبدنۃ لایکون بائنا الا بالذنیۃ۔ اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جب کہا کہ تو طالعہ بدعت ہے تو یہ بائنہ طلاق ہوگی مگر نیت کے ساتھ۔ لان البدنۃ قد تکون من حیث الایقاع فی حالۃ الحیض کیونکہ طلاق بدعت کبھی حالت حیض میں طلاق واقع کرنے سے ہو جاتی ہے۔ م۔ حالانکہ وہ طلاق رجمی ہوتی ہے کیا نہیں دیکھے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہی واقعہ تھا حسین حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجعت کرنے کا حکم فرمایا تھا۔ م۔ فلا بد من الذنیۃ۔ تو نیت ہونا ضروری ہے کہ جب اس بدعت سے بائن کی نیت ہو یا طلاق میں بدعت کی نیت ہو تو بائنہ ہوگی پس اگر کچھ نیت نہ ہو تو طلاق رجمی واقع ہوگی۔ فافہم۔ وعن محمدانہ اذا قال انت طالق للبدنۃ او طلاق الشیطان یکون رجعیاً۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ جب اسنے کہا کہ تو طالعہ بدعت یا طلاق شیطان ہے تو رجمی طلاق ہوگی۔ م۔ امام محمد نے طلاق بدعت میں ابو یوسف سے اتفاق کیا اور طلاق شیطان کو بھی خارج کیا۔ لان ہذا الوصف قد یتحقق بالطلاق فی حالۃ الحیض۔ کیونکہ یہ وصف تو حالت حیض میں طلاق دینے سے ثبوت ہو جاتا ہے۔ م۔ کیونکہ حالت حیض میں جان و جگر طلاق دینا معصیت و ابتلاع شیطان ہے اور حرمہ لیسریم البینونہ بالشک۔ تو شک ہوئے کی وجہ سے بائنہ ہونا ثبوت نہیں ہوگا۔

کیونکہ اسکے قول کا مصداق اس طرح ہوا جیسا کہ عورت جو وقت حیض سے ہو تو اسکی کئی ہوئی طلاق اس پر واقع ہو پس طلاق بدعت طلاق  
شیطان ہو گئی۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ اگر نیت بائنتہ ہو تو بائنتہ ہوگی۔ جیسا کہ قول ابو یوسف ہے اور یہی حق للفتویٰ ہے وائنتہ تھا  
اعلم۔ م۔ وکذا اذا قال کاجعل۔ اور یوں ہی جب کہا کہ تو طالق مانند پہاڑ کے ہے۔ یعنی طلاق مانند کہ تو بائنتہ ہوگی۔  
لان التشبیہ به یوجب زیادۃ لا محالۃ۔ کیونکہ پہاڑ سے تشبیہ دینا لا محالہ زیادتی کو موجب ہے۔ پھر زیادتی یا دواستین  
ہو یعنی طلاقین تین کرو یا کمتر درجہ یہ کہ وصف میں زیادتی کرو اور اصول کے موافق یہی متعین ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ وذلک باقیات  
زیادۃ الوصف۔ اور یہ اسی طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کیجائے۔ یعنی طلاق کا وصف حیاتی رجعی تھا اس میں زیادتی  
یہ کہ حیاتی بائنتہ ہو گئی۔ وکذا اذا قال مثل الجبل۔ اور یوں ہی جب کہا کہ مثل پہاڑ ہے۔ یعنی تو پہاڑ کے مثل طلاق سے طالعہ  
ہے کیونکہ حقیقی معنی مثل کے نہیں ممکن کیونکہ پہاڑ ایک چیز یعنی محسوس ہے اور طلاق ایک لفظ ہوتی ہے تو مثل کہاں کہ بیان مانند  
مشابہ بھی صرف زیادتی کی راہ سے ہو سکتا ہے۔ اور یہ وصف میں متعین ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ زیادتی کے سوا بھی مشابہت ہو سکتی ہے۔  
مثلاً جیسے پہاڑ بیان سے وہاں تک سب ایک چیز ہے اسی طرح سے طلاق واحد ہے لہذا لکھا کہ۔ وقال ابو یوسف یكون جیسا  
لان الجبل شئی واحد فکان تشبیہ ما به فی توحدہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ پہاڑ ایک چیز ہے تو پہاڑ  
کے ساتھ تشبیہ صرف طلاق کے کیلئے ہونے میں ہوئی۔ اور شاید مراد یہ کہ جب اس شخص نے کچھ نیت نہیں کی تو حاکم شرع اسے  
تشبیہ کے وجود دیکھے اور ظاہر ہے کہ جیسے پہاڑ کے ساتھ زیادتی میں مشابہت ہے اسی طرح ایک فرد ہونے میں ہے تو کمتر درجہ یہ کہ  
ایک فرد میں مشابہت لی پس طلاق رجعی ہوئی اور اگر اسنے کہا کہ میری نیت طلاق بائنتہ تھی یا کہا کہ میں نے سختی و زیادتی میں  
مشابہت لی ہے تو بائنتہ ہو جائیگی۔ فالتعالیٰ اعلم۔ م۔ حاکم شہید رحمہ کی کتاب کافی میں جو منجملہ کتب ظاہر الروایہ کے ہے لکھا کہ اگر  
کہا کہ تو طالعہ اکثر الطلاق ہے تو تین طلاقین ہے اور کم میں قاضی تصدیق نہ کرے گا جبکہ کہ میری مراد ایک طلاق تھی۔ مع۔ اور اگر  
دو کا دعویٰ کرے تو تصدیق ہونا چاہیے۔ م۔ اور اگر کہا کہ اکل الطلاق یا اشہر الطلاق ہے تو ایک رجعیہ ہے اور اگر کہا کہ تو طالعہ  
طلاق جسکا طول اتنا اور عرض اتنا ہے تو ایک بائنتہ ہے اور تین طلاقین نہ ہوگی اگرچہ نیت کی ہو۔ اور اگر کہا کہ تو طالعہ حسن الطلاق  
وخیر الطلاق واصل الطلاق و افضل الطلاق ہے تو ایک طلاق بروقت سنت بروجہ سنت ہے اور اگر تین کی نیت ہو تو تینوں بطریق سنت  
اپنے اپنے وقت پر ہیں۔ اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ اگر کہا کہ تو طالعہ طلاق حسنہ یا جمیلہ تو طلاق رجعی ہے اگر حالت حیض میں دی ہو۔  
لا ورا بن ساعدہ میں ہے کہ تو طالعہ اربع الطلاق ہے تو ابو یوسف کے نزدیک رجعی و امام محمد کے نزدیک بائنتہ ہے اور تین کی نیت بھی جائز  
ہے۔ مع۔ و لو قال لہا انت طالق اشد الطلاق۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالعہ اشد الطلاق ہے۔ او کالفت۔ یا مانند بزرگ  
او ملا البیت۔ یا بھر گھر ہے۔ فی واحدۃ بائنتہ۔ تو یہ ایک طلاق بائنتہ ہے۔ الا ان ینوی ثلثا۔ مگر آنکہ مرد نے تین طلاق کی نیت  
کی ہو۔ تو تین طلاقین واقع ہوگی۔ و پس بیان تین لفظ میں اول اشد طلاق۔ دوم کالفت مانند ہزار۔ سوم گھر بھر کی۔  
اما الاول فلانہ وصفہ بالشدۃ۔ اول یعنی اشد میں یہ حکم اس واسطے کہ اسنے طلاق کو شدت کا وصف کیا۔ پس لعنت سب  
میں شدت کے معنی مضبوطی و محکم کے ہیں پس طلاق شدہ کے معنی طلاق۔ مضبوط و محکم۔ و ہوا لہا بن۔ یہی طلاق بائنتہ ہے۔ لانہ  
لا یحتمل الانتقاض والا ارتفاع۔ کیونکہ وہ قابل ٹوٹنے اور چھوٹنے کے نہیں ہوتی ہے۔ اما الرجعی فیحتملہ۔ اور رجعی طلاق قابل  
ٹوٹنے کے ہوتی ہے۔ کیونکہ اس میں جدا کیا پھر جابجا جمع کر لیا۔ تو خالی رجعی پر کفایت نہوگی اور اس سے معلوم ہوا کہ دار اسکا  
اسی معنی پر ہے کہ وہ ٹوٹنے کے قابل نہ ہو۔ تو تین طلاقین بھی بدعت اولیٰ ایسی ہی ہیں بلکہ انہیں تو حلالہ ضرور ہے لہذا بیان تین طلاقوں  
کی نیت بھی صحیح ہے اگر کہو کہ کیونکہ صحیح ہوگی جبکہ لفظ مفرد ہے۔ جواب یہ کہ۔ لہذا تصحیح نیتہ الثالث لہذا کہ المصدر۔ تین طلاقوں کی  
نیت اسی وجہ سے صحیح ہوئی کہ اسنے لفظ مصدر ذکر کیا ہے۔ و۔ یعنی اشد الطلاق۔ تین طلاق۔ مگر یہ فعلی ہے۔ اگر دیں کہا ہو کہ طالعہ



شدیدہ ہر صورت ایک بائنے واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مطلقہ شدیدہ کی دو صورتیں ہیں ایک اعلیٰ درجہ جبکہ منغلطہ سبہ طلاق ہو اور ایک ادنیٰ درجہ جبکہ بائنے بیک طلاق ہو۔ پس جب کلام مطلقہ شدیدہ یا اشد الطلاق دو صورتوں کو مختل ہوا تو ایک ادنیٰ درجہ ہو کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یہی متعین ہو اور اگر اسنے اعلیٰ کی نیت بیان کی تو وہ بھی صحیح ہے۔ حفظہ۔ م۔ یہ تو لفظ اول کا بیان تھا۔ واما الثانی۔ رہا بیان دوم۔ یعنی مانند ہزار۔ فلائم قدیرا دہیذا التشبیہ فی القوۃ تارۃ وفی العدد اخری۔ تو اسوجہ سے کہ مراد ایسے قتل سے کبھی تو قوت میں تشبیہ ہوتی ہے اور کبھی عدد میں تشبیہ ہوتی ہے۔ قوت کی مثال یہ کہ۔

یقال ہوالف رجل۔ بڑے ہیں کہ یہ مرد ہزار مرد ہے۔ ویراد بہ القوۃ۔ اور اس سے مراد یہ کہ ہزار کے برابر قوی ہے۔ ق۔ اور عدل کی تشبیہ خود ظاہر ہے۔ غرض کہ تو طالعہ مانند ہزار ہے۔ اس میں دو وزن احتمال ہیں اول یہ کہ تجھے قوی طلاق ہے۔ اور دوم یہ کہ تیری طلاق بہت کثیر مانند ہزار کے ہے۔ فیصح نیۃ الامرین۔ تو دو وزن کی نیت صحیح ہو سکتی ہے۔ پس اگر اسنے کہا کہ میری نیت یہ کہ قوی طلاق ہے تو ایک طلاق بائنے واقع ہوگی جو ایسی قوی ہے کہ ڈٹ نہیں سکتی۔ کیونکہ طلاق جب بائنے واقع ہو تو اس سے رجعت کا اختیار نہیں ہوتا۔ پس وہ طلاق کی جسہ از این قوی ہے۔ اور اگر اسنے کہا کہ میری مراد کثرت مانند ہزار تھی تو تین طلاقین واقع ہونگی۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ نیت ہو۔ م۔ وعند تقدیر انہما۔ اور نیت کچھ نہونے کے وقت۔ یہ ثبوت اقلہما۔ دو وزن میں سے کثرت کا ثبوت ہوگا۔ اور وہ ایک طلاق بائنے ہو کیونکہ اس سے کم کا احتمال نہیں تو یہ قطعی ہے اور تین طلاق سے منغلطہ ہونا مشکوک ہے۔ وعن محمد انہ لقع الثلث عند عدم النیۃ لاتعد فی رد بہ التشبیہ فی العدد وظاہراً۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کچھ نیت نہونے کی صورت میں تین طلاق واقع ہونگی کیونکہ ہزار تو عدد ہے پس ظاہر یہ کہ عدد میں تشبیہ مراد ہے۔ ق۔ اور علات ظاہر یہ کہ قوت میں تشبیہ مراد ہے۔ لیکن ظاہر پر عمل واجب ہے جب تک کوئی مانع نہ ہو پس تین طلاق ہونگی۔ کہا اذ قال انت طالق کعد دالفت۔ جیسے کسی نے کہا کہ تو طالعہ مانند عدد ہزار کے ہے۔ ق۔ تو بالاتفاق تین طلاقین واقع ہوتی ہیں اسی طرح ظاہر تشبیہ عدد میں کہ تو طالعہ مانند ہزار ہے یہی حکم ہوگا۔ یہ تو لفظ دوم کا بیان تھا۔ اما الثالث۔ رہا لفظ سوم۔ مگر بھر طلاق۔ فلان الشئی قدیلاً البیت لعظمۃ فی نفسہ قوۃ یملأ کثرتہ۔ تو ایک بائنے یا تین طلاقوں کی نیت اسواسطے صحیح ہے کہ کبھی تو ایک چیز تمام کو بٹھری کو بٹھرتی ہے اس جہت سے کہ وہ چیز اپنی ذات سے بہت بڑی ہے اور کبھی بوجہ اپنی کثرت کے کو بٹھری کو بٹھرتی ہے۔ ق۔ تو مختل ہو کہ ایک ہی چیز بہت بڑی مراد ہے یا کثرت مراد ہے۔ قاسی ذلک لوی صحت نیۃ۔ تو دو وزن میں سے جسکی نیت ہو صحیح ہے۔ پس اگر ایک ہی بہت بڑی مراد ہے تو وہ ایک طلاق بائنے ہو اور اگر کثرت مراد ہے تو تین طلاقین ہیں۔ کیونکہ بھر پور کا لحاظ کر کے یہ گنجائش نہیں کہ تین سے کم بجا دین اسواسطے کہ بھر پور طلاقین تو تین ہیں۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ نیت بڑائی یا کثرت کی ہو۔ وعند انعدام النیۃ ثبت الاقل۔ اور نیت ندارد ہونے کی صورت میں جو کثرت ہے وہ ثابت ہوگی۔ یعنی تین طلاق منغلطہ سے کثرت ایک طلاق بائنے ضرور ثابت ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ مذکورہ بالا صورتوں میں تشبیہ شدیدہ یا عظیم یا کثیر وغیرہ سے تھی اور اگر تشبیہ اسنے ضعیف یا حقیر یا قلیل سے دی تو کیا حکم ہوگا۔ پس اسکی جزئیات بیان کرنے میں بہت طول کلام ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے رجع کیا اور ایک کلیہ قاعدہ امام ابو حنیفہ وانکے اصحاب کا موافق اختلافات اجتہاد کے بیان کر دیا جس سے ان صورتوں کا حکم ہر ایک کے اجتہاد پر بحال آسان ہو جاوے۔ ثم الاصل عند ابی حنیفۃ رجع۔ پھر قاعدہ کلیہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ۔ بائنے تشبیہ الطلاق لشیئی لقع یا شئی کان التشبیہ بہ۔ جب اسنے طلاق کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ کیا تو طلاق بائنے واقع ہوگی خواہ تشبیہ یہ یعنی جس سے تشبیہ دی ہے کوئی چیز ہو۔ ق۔ بذات خود عظیم و کثیر وغیرہ ہو یا حقیر و قلیل وغیرہ ہو۔ ذکر العظم اولم یدکر۔ خواہ اسنے بڑائی کو بیان کیا ہو یا کیا ہو۔ ق۔ یعنی خواہ کہا ہو کہ تجھے طلاق مثل بزرگی ہمارے کے یا تجھے طلاق مثل بڑائی کھجور کی کے سر کے ہے یا بڑائی و بزرگی کا نام نہ یا مرث مثل ہاوا یا مثل سر جوئی کے کہا خواہ وہ چیز لوگوں میں بڑی گنی جاتی ہو یا نہیں۔ لہذا امر من ان التشبیہ لقیضی زیادۃ وصف۔ اسکی وجہ وہ ہے جو سابق میں

گزرے کہ تشبیہ دینا ضرور ایک وصف بڑھانے کو مقتضی ہر وقت پس تشبیہ سے پہلے طلاق کی جو حالت تھی اس سے بڑھنا چاہیے  
 ورنہ پہلے کی حالت یہ کہ طلاق زوجی تھی اور اس سے بڑھنا یہی کہ بائنہ ہو یا منغلظہ ہو جاوے تو لا محالہ بائنہ سے کمتر نہ ہوگی۔ و عند ابی یوسف  
 ان ذکر العظم یکون بائنا والا فلا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر بے بزرگی کو ذکر کیا ہو تو طلاق بائنہ ہوگی ورنہ نہیں۔ اسی قسمی  
 کان المشبہ یہ۔ چاہے مشبہ یہ کوئی چیز ہو۔ فتی کہ اگر کہا کہ تجھے چوٹی کے سر کی بڑائی کے لئے طلاق ہے تو طلاق بائنہ واقع  
 ہوگی پس تشبیہ اگرچہ چوٹی کے سر سے ہر گز بڑائی و بزرگی کو ذکر کیا۔ انقض لفظ بزرگی کے معنی بن فروسہ۔ لان التشبیہ  
 قد یکون فی التوحید علی التعرید۔ کیونکہ تشبیہ کسی فقط کیلئے فرد ہونے میں بنا بر تخرید کے ہوتی ہے۔ فتی مثلاً بہار سے تشبیہ دی  
 و مقصود یہ کہ جیسے پیچھے سے اوپر تک بہار سب ایک فرد ہے اسی طرح حیرتی طلاق بھی ایک فرد ہے۔ پھر بہار میں اگرچہ بزرگی بھی ہے  
 تھی اس سے تخرید کرنی یعنی جس خیال سے تشبیہ دی اس وقت لحاظ میں بہار کو بزرگی اور سختی و دیگر اوصاف سے مجرد اور خالی  
 خیال کر کے صرف ایک فرد کے لحاظ سے تشبیہ دی۔ اور ایک فرد ہونے میں کوئی وصف نہیں بڑھاتا تو بزرگی کا ذکر ضرور ہے۔ اما ذکر  
 العظم فلا یأیدہ لا محالہ۔ رہا بزرگی کا ذکر تو لا محالہ زیادتی کے واسطے ہوگا۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ ایک فرد کی تشبیہ میں کوئی وصف  
 بہار کا ملحوظ نہ ہونا معلوم مگر تشبیہ تو موجود ہے ورنہ طلاق اور بہار کا ذکر ایک ہو جائیگا تو لا محالہ کہا جاوے کہ نہیں بلکہ طلاق کو تشبیہ  
 دینا مقصود ہے اور یہ تشبیہ اس طلاق پر نازل ہوگئی۔ فافہم۔ م۔ و عند زفر فرح ان کان المشبہ بہ مایو صف بالعظم  
 عند الناس یقع بائنا۔ اور زفر فرح کے نزدیک جس چیز سے طلاق کو تشبیہ دی اگر وہ ایسی چیز ہو جو لوگوں کے نزدیک بزرگی  
 سے موصوف ہو (جیسے بہار) تو طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ فتی قاضی یہی حکم کرے گا اگرچہ اس شخص نے اسکو چھوٹا و حقیر سمجھا ہو۔  
 والا فهو رجعی۔ اور اگر یہ چیز جس سے تشبیہ دی لوگوں میں بزرگ نہ کہلاتی ہو تو اسکی تشبیہ سے طلاق رجعی رہے گی۔ فتی  
 لیکن یہ کہنا لازم ہوگا کہ طلاق دینے والے نے تشبیہ دینا ایک مقولہ کیا جسکا کچھ فائدہ نہیں ہے۔ حالانکہ فائدہ بر محمول کرنا اصل ہے  
 علاوہ اسکے طلاق کو ایک وصف تشبیہ کا ضرر حاصل ہوا حتی کہ کہا جاوے کہ اس مرد نے ایسی طلاق دی جو طلاق مشبہ ہے پھر بھی  
 مفتی مرحوم نے رایگان کر دی۔ غفر اللہ تعالیٰ لہ لہ بفضلہ العظیم و ہوا رحمہ الراحمین۔ پھر سب تو بیان کیا اور شاگرد ارشد جناب  
 امام محمد کا کچھ ذکر نہیں تو بات یہ کہ قیل محمد مع ابی حنیفہ رحم وقیل مع ابی یوسف رحم۔ بعض مشائخ نے کہا کہ امام محمد اپنے  
 استاد امام اہل ابو حنیفہ رحم کے ساتھ ہیں یعنی جو امام رحم کا قول وہی امام محمد کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اپنے بڑے بھائی  
 امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں۔ فتی قولہم ائمہ۔ بیان فی قولہ مثل راس الابرة مثل عظم راس الابرة مثل الجمل مثل  
 عظم الجمل۔ اس اختلاف کا ظہر اس قول میں کہ تو طالعہ مثل سوئی کے سر کے یا مثل بڑائی سوئی کے سر کے ہر یا مثل بہار کے  
 یا مثل بڑائی بہار کے ہر وقت۔ ان دونوں مثالوں میں ان چاروں ائمہ کے اقوال جمع ہیں اس طرح کہ جب اسنے کہا کہ تو طالعہ  
 مثل سوئی کے سر کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بائن ہے اور ابو یوسف و زفر فرح کے نزدیک رجعی ہے۔ اور جب کہا کہ سر سوئی  
 کے بڑائی کے مثل تو طالعہ ہے تو اسنے بڑائی کا لفظ ذکر کیا پس ابو حنیفہ و محمد و ابو یوسف سب کے نزدیک طلاق بائن ہے اور زفر فرح کے نزدیک  
 رجعی کیونکہ سر سوئی لوگوں میں بزرگ نہیں کہلاتی ہے۔ اور جب کہا کہ تو طالعہ مثل بہار کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد و زفر فرح کے نزدیک  
 بائن ہے اور ابو یوسف کے نزدیک رجعی کیونکہ شاہ تشبیہ فقط ایک فرد ہونے میں ہو۔ اور جب کہا کہ تو طالعہ مثل بزرگی بہار کے  
 ہے تو سب کے نزدیک طلاق بائن ہوگی کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو صرف تشبیہ سے بائنہ ہوگئی اور زفر فرح کے نزدیک بہار  
 کہنے سے کیونکہ یہ لوگوں میں بڑا جسم کہلاتا ہے اور ابو یوسف کے نزدیک بزرگی میں تشبیہ صحیح ہے۔ مع۔ ا۔ یہ سب اس وقت ہوگا  
 اسکی کچھ نیت نہ ہو اگر اسنے میں طلاق کی نیت کی تو صحیح ہے اور زلمی میں ہے کہ تو طالعہ مثل برف کے ہے امام ابو حنیفہ کے  
 نزدیک بائن ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر پسیدی میں مشابہت لی تو رجعی ہے اور اگر سردی میں تو بائن ہے۔ اس مسئلہ سے ظاہر ہوا

کہ امام مصنف نے جو ابو یوسف کے واسطے اصل بیان کی اس میں کچھ بڑائی یا بزرگی کی خصوصیت نہیں بلکہ مقصود یہ کہ زیادتی کا تذکرہ کیا جائے جیسے مسئلہ برت میں ہے اور اسی طرح جو امام ابو حنیفہ رحمہ کے واسطے اصل بیان کی کہ تہیہ دینے سے طلاق بائنہ ہو جائیگی اس میں مراد نہیں کہ مثلاً کہ تو طلاق مثل طلاق سنت یا مثل طلاق عدل یا مثل طلاق احسن، تو ایسی تشبیہ سے بائنہ ہو جانا بہت بعید ہے کہ اتنی الفتح میں کہنا ہوں اس میں کچھ شک نہیں بلکہ کافی الحاکم اور مختصر الطحاوی میں ایسی صورت میں صریح ہے کہ طلاق بطور سنت بوقت سنت واقع ہوگی۔ چنانچہ سابق میں عینی رحمہ سے منقول ہو چکا تھا کہ م۔ ولو قال انت طالق تطلیقہ شدیدۃ او عریضۃ او طویلۃ فہی واحدة بائنتہ۔ اور اگر اس نے کہا کہ تو طلاقہ تطلیقہ شدیدہ یا عریضۃ یا طویلۃ تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے۔ لان طلاق بائنہ تدارک کثرت علیہ و ہوا لبائن۔ کیونکہ جس طلاق کا تدارک ممکن نہ ہو وہی شوہر کے اوپر سخت ہوگی اور ایسی طلاق تو بائنہ ہے نہ پس بائنہ واقع ہوگی۔ و ما یصعب تدارکہ یقال لہذا الامر طول وعرض۔ اور جس امر کا تدارک دشوار ہو اس کو کثرت میں کہ یہ لہذا جو کام ہے نہ تدارک بھی مانند بائن کے ہو گیا پس بائنہ واقع ہوگی۔ وعن ابی یوسف انہ یقع بہا رجعت لان ہذا الوصف لا یلیق بہ فیلغو۔ اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ ایسے کلمات سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق کو طلاق ایسا وصف لائق نہیں تو وصف لغو ہوا۔ خالی طلاق واقع ہوئی اور وہ رجعیہ ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر مذہب وہ ہے جو امام مصنف نے ان صورتوں کے واسطے اصل شروع کی کہ اذا وصف الطلاق بغير سبب من الزیادۃ والشدۃ کان بائنا۔ یعنی جب طلاق کو کسی قسم کی زیادتی یا شدت سے وصف کرے تو طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے اور اس کی مثال میں طلاق بائن و انحصار الطلاق و انحصار الطلاق و طلاق الشیطان و طلاق ماندکہ و اشد الطلاق و مانند ہزار و تطلیقہ شدیدہ و طلاق طویل و عریض تک صورتیں ذکر کیں تو ہر ایک صورت میں بائنہ واقع ہوگی۔ ولو نوى الشک فی ہذہ الفصول صححت نیتہ لتتبع البینۃ علی ما مر والواقع بہا بائن اور اگر اس نے ان سبب صورتوں میں میں طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ بائن ہونا وہ قسم ہے کہ ایک طلاق بائنہ (طلاق) چنانچہ گزرا اور میں طلاقوں سے بھی بائن ہی واقع ہوتی ہے نہ تو بدون نیت کے جو کثر ہے یعنی ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور جب اس نے میں طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت پر بائنہ منقطع واقع ہوگی۔ یہی حد شہید رحمہ نے ذکر فرمایا ہے۔ اور امام غزالی نے کہا کہ اگر صورت میں جب کہ تو طلاقہ تطلیقہ شدیدہ ہے تو اس میں تطلیقہ واحدہ کے معنی حاصل ہیں پس شمس اللہ رحمہ کے نزدیک میں طلاقوں کی نیت صحیح نہیں ہے اور یہی تطلیقہ طویل و عریض میں ہے اور اسی کو اختیار کر کے کہا کہ صحیح یہ کہ اس میں میں کی نیت نہیں صحیح ہے۔ غایۃ الیقین میں کہ یہی اصح ہے کیونکہ لفظ جب وحدت کے واسطے متعین ہے تو احتمال نہ رہا پس بغیر محل میں نیت ثلث نہیں صحیح ہے کہ اتنی الفتح والعینی۔ پھر عینی رحمہ نے جواب دیا کہ لفظ میں ایک ہی طلاق ہے لیکن طویل و عریض کے وصف سے میں طلاقین نکالی گئیں۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب بالکل ساقط ہے کیونکہ طول و عرض نہ تھا قابل طلاق نہیں تو تعداد و طلاقات نام نہ نہیں ہو سکتی بلکہ وصف بائنہ ہونے کا اثر ہو جائیگا بخلاف بائنہ کے کہ وہ تھا طلاق ہے۔ ہاں جواب یہ ہے کہ تطلیقہ مصدر ہے اور مصدر جنس ہے اور اس میں تاسے وحدت کچھ متافعی نہیں تو میں طلاقین جنس کامل ہے یعنی وہ ایک فرد ہے تو معنی یہ ہوئے کہ تطلیقہ کا وہ فرد جن میں طلاق ہے اور یہ معنی اجتہادے شرح جامی میں الکلمہ کے تار کے واسطے صحیح ہیں پس صواب وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا ہے۔

**فصل فی الطلاق قبل الدخول**۔ یہ فصل عورت کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بیان میں ہے۔ و دفع ہو کہ غیر مدخلہ بہت نہیں تو اس کی طلاق بائنہ ہو جاتی ہے جیسے مدخلہ کی طلاق بعد عدت گزارنے کے بائنہ ہوتی ہے و اذا طلق الرجل امرأۃ ثلثا قبل الدخول بہا۔ اور جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے ساتھ دخول سے پہلے میں طلاقین دینے سے پہلے اگر میںون طلاقین مجزومہ بطور بہت کے ایک کمرے سے دیدین۔ و یقع علیہا۔ تو اس پر سبب واقع ہو جائیگی نہ اور اس کا یہ اثر ہوگا

مہون حلالہ دوسرے شوہر کے اس عدت سے نکاح جدید نہیں کر سکتا۔ لان الواقع مصدر محذوف۔ کیونکہ واقع محذوف مصدر  
 ہو فتنہ اگرچہ ظاہر لفظ یہ کہ انت طالق ثلثا۔ تو طالق ثلث ہو۔ لان معناه طلاقاً ثلثاً۔ کیونکہ اسکے معنی یہ ہیں کہ انت طالق طلاقاً  
 ثلثاً فتنہ۔ تو طلاقاً مصدر مفعول مطلق ہو اور ثلثا اسکی صفت ہو۔ علی ما بینا۔ چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے ہیں۔ فلم یکن قوله انت  
 طالق ایضاً علیحدہ خواہ اسکا یہ قول کہ انت طالق۔ کچھ علحدہ ایضاً طلاق نہیں ہو فتنہ تاکہ کہا جاوے کہ انت طالق سے  
 ایک طلاق بڑا کر بائٹہ ہو گئی پھر ثلث کہنا بیکار ہو بلکہ مفعول مطلق سے طلاق بڑی اور وہ تین طلاقیں ہیں۔ فیقعن حلیہ۔ تو سب  
 طلاقیں یکبارگی واقع ہو گئیں فتنہ اور اس میں کچھ شکل نہیں کیونکہ علحدہ علحدہ واقع کرنے میں یہ تعدد ہو کہ اول طلاق سے بائٹہ  
 ہو گئی پھر دوسری کیونکہ واقع ہو۔ اگر کہو کہ انت طالق علحدہ ہو اور طلاقاً ثلثا علحدہ تو جواب یہ کہ یہی حلیہ جب مدخل میں بولا جاوے  
 تو بالانفاق تین طلاقیں بڑھاتی ہیں پھر اگر انت طالق علحدہ ہو تو لازم آوے کہ چار طلاقیں ہیں قطع نظر اسکے کہ مفعول مطلق  
 اپنے فعل کا مصدر ہوتا ہے یعنی حلیہ کے فعل سے یہی مراد ہوتا ہے پس علحدہ نہیں ہو سکتا تو لا محالہ غیر مدخل پر یکبارگی سب واقع ہو جائیگی۔  
 فان فرق الطلاق۔ اور اگر اسنے طلاق کو متفرق کیا فتنہ یعنی تینوں طلاقوں کو متفرق دینا چاہا۔ بابت بالاول ولم  
 يقع الثانیۃ والثالثۃ۔ تو اول طلاق سے وہ بائٹہ ہو گئی اور دوسری و تیسری واقع نہو گئی۔ وذلك مثل ان یقول  
 انت طالق طالق طالق۔ اور متفرق کی مثال یہ بھی ہے کہ کہے تو طالق طالق طالق۔ سلان کل واحد ایضاً علحدہ  
 کیونکہ ان میں سے ہر ایک لفظ طالق علحدہ ایضاً ہے۔ اذ لم یندر فی آخر کلامہ بالغیر صدرہ کیونکہ اسنے اپنے کلام کے آخر میں  
 ایسا کوئی کلمہ نہیں ذکر کیا جو اول کلام کو بدل ڈالے۔ حتی یتوقف علیہ حتی کہ واقع ہونا اس امر پر متوقف ہو جاوے فتنہ  
 جیسے کہا کہ تو طالق طالق طالق ہو اگر تو اس گھوٹن جاوے۔ چونکہ آخر میں شرط ذکر کی تو یہ معنی نہیں رہے کہ تجھے میں نے ایک  
 طلاق دوسری طلاق تیسری طلاق فی الحال دیدی بلکہ یہ معنی ہو گئے کہ اگر تو اس گھوٹن جاوے تو مطلق ہوگی۔ اسی طرح تو طالق  
 طالق طالق مجبوری ہے کیونکہ مراد یہ ہوتی کہ انت بطلق طلاقاً ثلثاً تو یہ پہلی صورت ہو گئی۔ اور جب اسنے کوئی کلمہ ایسا نہیں کہا تو طالع یعنی  
 بتجہن صفت طالع ہو۔ اسی طرح دوسری طالع سے دوسری صفت اور تیسری طالع سے تیسری صفت ہو پس ہر ایک سے فی الحال طالع  
 کرنا مراد ہے۔ فیقع الاولی فی الحال۔ تو پہلی طلاق فی الحال واقع ہو گئی فتنہ پس وہ بائٹہ ہو گئی۔ فقصد الثانیۃ وہ سے  
 سبائتہ پھر دوسری اسکو ایسی حالت میں پہنچی کہ وہ بالکل منقطع ہو فتنہ۔ تو کچھ واقع نہو گئی کیونکہ طلاق واقع ہونے میں یہ شرط ہے کہ  
 رجعت کا لگاؤ قائم ہو۔ لہذا اگر کسی باجنبہ عزت کو تین طلاقیں دین پھر اسوقت اس سے نکاح کر لیا تو صحیح ہو۔ وکنذا اذ اقال  
 انت واحدة وواحدة وقعت واحدة۔ اور اسی طرح اگر عدت کہہ کہ تو بواحدہ اور بواحدہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی  
 لما ذکرنا انها بابت بالاولی۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے کہ وہ پہلی طلاق سے بائٹہ ہو گئی سو لو قال لہا انت طالق واحدة۔ اور  
 اگر شوہر نے جو کہہ کہ تو طالع واحدہ ہے۔ فحتمت قبل قوله واحدة۔ مگر عورت اسکے واحدہ کہنے سے پہلے مر گئی فتنہ معنی ہوگا  
 واحدہ کہنا عورت کے مرنے کے بعد واقع ہوا تو کیا وہ مطلقہ مری یا نہیں تو وہ ہم ہوتا ہے کہ انت طالع۔ تو طالع۔ اسی قدر سے پہلے طلاق  
 ہو چکی لیکن یہ غلط ہے اسواسطے کہ تمام کلام تو انت طالق واحدہ تک ہے اور اصل یہ کہ انت طالق طلاقاً واحدة پس اگر خالی انت طالق  
 کہنا تو واقع ہو جاتی اور بیان واقع نہو گئی۔ کان باطلا۔ یہ کلام راہجان گیا۔ لانه قرن الوصف بالعدد۔ کیونکہ اسنے طالع و  
 کو عدد سے مانا چاہا فتنہ اور جب ایسا ہوتا ہے تو عدد مستبر ہوتا ہے۔ فکان الواقع ہوا العدد۔ تو واقع صرف عدد ہوتا ہے فتنہ  
 کیونکہ اگر وصف اور عدد دونوں مستبر ہوں تو انت طالق ثلثا۔ میں ایک طالق ہو اور تین عدد لکرا چاہو چاہیں پس ایسی صورت میں صرف  
 عدد مستبر ہونا جو خواتمات قبل ذکر العدد فوات محل قبل الاقلاع فبطل۔ تو جب عدد بیان کرنے سے پہلے وہ عدت مری  
 و طلاق واقع کرنے کا محل ہی جاتا رہا تو بیکار ہو گئی۔ وکنذا اذ اقال انت طالق ثلثین، او ثلثا۔ اسی طرح جب کہا کہ تو طالع



بدو طلاق یا سبہ طلاق ہر وقت گزردہ باتین کہنے سے پہلے رہ عورت مرگئی تو باطل ہے۔ لمبا مینا۔ بدلیل مذکورہ بلافت کہ عدہ معتبر کہنے سے پہلے محل جاتا رہا۔ و ہذہ تجانس ما قبلہا من حیث المعنی۔ اور یہ مسئلہ اپنے اہل قبل کے ساتھ ازراہ معنی کے بھینس ہر وقت یعنی یہ مسئلہ کہ عورت کو عدہ سے ملا کر طلاق دی پھر ذکر عدہ سے پہلے وہ مرگئی۔ یہ مسئلہ اپنے سابق مسئلہ سے غیر مدخلہ کو طلاق دی متفرق عدہ سے کیونکہ جہاں اس مسئلہ میں طلاق رایگان جاتی ہے اسی وجہ سے کہ محل نہیں رہتا ہے۔ ن۔ ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدة۔ اور اگر غیر مدخلہ عورت سے کہا کہ تو طالق واحد قبل واحد ہر وقت یعنی ایسی ایک طلاق کہ قبل واحد کے ہے۔ او بعد واحد۔ یا ایک جسکے بعد ایک ہے وقعت واحد۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی وقت اور ایک طلاق دیگر خواہ وہ اول ہو یا دوم ہو بیکار گئی۔ اور دونوں صورتوں کی حالت یہ ہے کہ دونوں میں اسے دو دفعہ واحد ذکر کیا اور اول صورت واحد قبل واحد۔ اور دوسری صورت واحد بعد واحد۔ دونوں صورتوں میں قبل یا بعد کلمہ ظرف ہے لیکن اول میں کوئی غمیر نہیں اور دوم میں بعد کے ساتھ باضمیر ہے اور اول صورت کے معنی یہ ہیں تو طالق واحد بعد واحد ہر قبل واحد کے گو یا کہتا ہے کہ طلاق واحد۔ دہ تھے ایسی حالت میں پڑی کہ جو واحد تھے مل چکی اس سے پہلے یہ واحد کر دی گئی۔ اور دوسری صورت صاف ہے کہ واحد ملی اسکے بعد واحد دوسری ملی۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو جانا چاہیے کہ دونوں صورتوں میں اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ یہاں ایک قاعدہ کلیہ سمجھ لینا چاہیے۔ والا اصل اتہ متی ذکر شہین۔ اور قاعدہ کہیہ یہ ہے کہ جب اسے دو چیزیں ذکر کیں وقت جیسے یہاں واحد اور واحد دونوں کو ذکر کیا۔ وادخل بینما حرف الظرف۔ اور دونوں کے بیچ میں لفظ ظرف لایا۔ جیسے قبل و بعد وغیرہ جیسے یہاں ظاہر ہے۔ ان فرہا بہا والکنا یہ کان صفۃ للمذکور آخر انظر لو ہاے کنایہ کے ساتھ ملایا تو یہ لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو آخر میں مذکور ہے وقت جیسے دوسری صورت میں کہا کہ واحد بعد واحد۔ دونوں واحد کے بیچ میں بعد ظرف کو ہا کے ساتھ ملا کر لایا تو بعد ہا صفت دوسری واحد کی ہے یعنی دوسری طلاق واحد ایسی ہے کہ وہ بعد کو واقع ہوئی۔ اسکی مثالین اور بھی ہیں۔ کقولہ جاءنی زید قبلہ عمر۔ جیسے کہو کہ آیا زید قبل اسکے عمر وقت یعنی عمر کا آنا اس صفت سے ہے کہ وہ قبل آیا ہے تو حاصل یہ ہوا کہ عمر پہلے آیا پھر زید آیا۔ لہذا انت واحد بعد واحد۔ کے یہ معنی کہ عورت کو ایک طلاق پڑی پھر ایک ایسی کہ وہ پہلے ہو گئی تو ظاہر ہے کہ کچھلی لغو ہوگی جبکہ غیر مدخلہ ہے یہ تو سوقت کہ ظرف کے ساتھ ہا، کنایہ یہ ملای ہو۔ وان لم یقر نہا بہا والکنا یہ کان صفۃ للمذکور ادلا۔ اور اگر اسے ظرف کے ساتھ ہا، کنایہ نہیں ملای تو لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو اول مذکور ہے۔ کقولہ جاءنی زید قبل عمر۔ جیسے آیا میرے پاس زید قبل عمر کے وقت یعنی زید کی آمد اس صفت سے ہے کہ عمر سے قبل ہے۔ پس مسئلہ کی اول صورت میں انت طالق واحد قبل واحد۔ یہ معنی ہوتے ہیں کہ اب میں تھے طلاق واحد ایسی دیتا ہوں جو دوسری واحد سے اول کر دی۔ گو یا اس سے پہلے ایک ہو چکی ہے تو یہ اس سے اول کر دی۔ لیکن یہ خوب ظاہر ہے کہ اول کوئی نہ تھی ورنہ وہ بابتہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو اسکا مطلب یہ ہے کہ میں ایک طلاق کو زمانہ ماضی میں کر کے اس سے قبل ایک طلاق دیگر بٹھراؤں۔ وایقاع الطلاق فی الماضی ایقاع فی الحال۔ اور زمانہ ماضی میں طلاق واقع کرنا فی الحال واقع کرنا ہوا کرتا ہے وقت کیونکہ طلاق تو کسی زمانہ ماضی کا واقعہ بنا رہنے وغیرہ کہ نہیں کہتے بلکہ بالفضل ایک حیدائی پیدا کرنے کا نام ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر زمانہ ماضی میں دی ہوئی تو عورت غیر مدخلہ بھی بابتہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو معلوم ہوا کہ ماضی کا ایقاع وہ ابھی ایقاع ہے تو ماضی کرنا جہالت ہے۔ لان الاستناد لیس فی وسعہ۔ کیونکہ ماضی کی صفت پیدا کرنا اسکی طاقت سے خارج ہے۔ فالقبلیۃ فی قولہ انت طالق واحد قبل واحد صفۃ للاولی۔ تو قبل ہونا جو اسکے قول انت طالق واحد قبل واحد میں مفہوم ہے کہ وہ واحد اول کی صفت ہے وقت یعنی میں اب تھے ایک طلاق ایسی صفت کی دیتا ہوں جو واحد سے پہلے ہے۔ یعنی اسکو زمانہ ماضی میں کیے دیتا ہوں۔ حالانکہ معلوم ہو چکا

کہ یہ جماعت ہے وہ زمانہ ماضی میں اسکے کرنے سے نہیں ہو سکتی تو لا محالہ اسی وقت رہی اور دوسری بھی اس وقت رہی جس کے قبل ہوگی  
 فقہین بالاولی فلاقع الثانیۃ۔ پس وہ اول واحدہ سے بابت ہو گئی تو دوسری واحدہ اس پر نہیں واقع ہوگی۔ فقہی میں  
 صورت یعنی واحدہ بعد با واحدہ۔ تو فرمایا کہ۔ والبعثۃ فی قولہ بعد با واحدہ صفۃ للاخیرۃ۔ اور بعد ہونا جو اسکے قول بعد با  
 واحدہ میں مفہوم ہے وہ اخیر واحدہ کی صفت ہے۔ یعنی اخیر واحدہ ایسی طلاق واحدہ ہے جو ایک طلاق کے بعد واقع ہوئی تو اس  
 پہلے ایک ہوئی۔ فحصلت الابانۃ بالاولی۔ تو اول واحدہ کے ساتھ عورت بابت ہو گئی۔ فقہ میں بعد والی بیکار ہوئی۔ اس  
 ظاہر ہوا کہ اول صورت میں واحدہ قبل واحدہ۔ کے وہ واحدہ واقع ہوئی جو قبل کے بعد ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں وہ واحدہ  
 واقع ہوئی جو بعد کے قبل ذکر کی ہے۔ یہ لطیفہ ہے۔ اور یہ یاد رکھنا چاہیے کہ دونوں صورتوں میں ہر واحدہ الگ الگ بڑتی ہے اسی وجہ  
 ایک ہی سے بابت ہو کر دوسری باطل ہوئی۔ ولو قال انت طالق واحدہ قبلہا واحدہ یقع ثنتان۔ اور اگر اس نے کہا  
 کہ تو طالق واحدہ جس کے قبل واحدہ ہے تو دو طلاق پڑ جائیگی۔ لان القبلۃ صفۃ لاثانیۃ۔ کیونکہ قبل ہونا دوسری واحدہ کی صفت  
 ہے۔ لا تقصا لہا بحرف الثانیۃ۔ کیونکہ قبل کے ساتھ ہر کتا یہ متصل ہے۔ فقہ میں تو یہ واحدہ ایسی ہوئی کہ اس سے قبل ایک طلاق  
 ہے۔ حالانکہ یہ واحدہ بالفعل ہے۔ فاقضی ایقاعہا فی الماضی۔ تو یہ مقتضی ہوئی کہ واحدہ زمانہ ماضی میں واقع ہو سکی۔ وایقاعہا  
 فی الحال۔ اور خود زمانہ حال میں بڑی غیر ان الایقاع فی الماضی ایقاع فی الحال ایقاع۔ لیکن طلاق کی شان ایسی  
 ہے کہ اس کا ماضی میں واقع ہونا بھی کہ حال میں واقع ہو۔ تو جو ماضی میں واقع ہونے والی تھی وہ بھی حال میں آگئی۔ اور حال میں  
 خود موجود ہے۔ فقہ ثمان فتقحان۔ تو دونوں لگین پس دونوں واقع ہو جائیگی۔ فقہ میں جسے غیر مدخل سے کہنا کہ تجرید و طلاق  
 فی الحال ہیں تو دونوں واقع ہیں۔ وکنذا اذا قال انت طالق واحدہ بعد واحدہ یقع ثنتان۔ یونہی اگر کہا کہ تو طالق  
 واحدہ بعد واحدہ ہے تو دونوں واقع ہو گئی۔ فقہ میں کیونکہ جب اس نے شروع کیا کہنا کہ تو طالق واحدہ۔ تو فی الحال طلاق ایجاد کی بیکار  
 کہنا کہ یہ واحدہ بعد واحدہ ہے تو وہ بالضرور اس سے پہلے ہوئی لیکن ماضی میں نہ ہوگی بلکہ حال میں آدگی تو دونوں لگین۔ لان البعد  
 صفۃ للاولی۔ کیونکہ بعد ہونا تو اول طلاق کی صفت ہے۔ فقہ میں اصل مذکورہ کیونکہ طرف کے ساتھ ضمیر متصل نہیں ہے۔ اس لیے کہ  
 واحدہ بعد واحدہ کے یہی معنی ہے کہ یہ واحدہ ایسی ہے جو ایک کے بعد ہے تو پہلے دراصل وہ ایک ہے اور بعد یہ واحدہ ہے۔ فاقضی ایقاع  
 الواحدۃ فی الحال۔ تو کلام مقتضی ہوا کہ فی الحال ایک واقع ہو۔ وایقاع الاخری قبل ہذہ۔ اور اس سے پہلے دوسری  
 واقع ہو۔ لیکن وہ بھی زمانہ حال میں واقع ہوگی کیونکہ طلاق میں ماضی بھی فی الحال ہے۔ فقہ ثمان۔ تو دونوں طلاقین  
 لگین۔ فقہ میں کہنا کہ فی الحال تجرید و طلاقین ہیں۔ ولو قال انت طالق واحدہ مع واحدہ او معہا واحدہ  
 یقع ثنتان۔ اور اگر اس نے غیر مدخل کو کہا کہ تو طالق واحدہ مع واحدہ یا تو طالق واحدہ کہ اسکے ساتھ ہی واحدہ ہے تو دو طلاقین  
 واقع ہو گئی۔ لان کلمۃ مع للقران۔ کیونکہ حرف مع واسطے ملانے کے ہوتا ہے۔ فقہ میں اردو میں لفظ ساتھ یا ملی ہوئی۔  
 وعن ابی یوسف فی قولہ معہا واحدہ یقع واحدہ۔ اور امام ابو یوسف سے تو اور میں روایت ہے کہ جب کہا کہ تو طالق  
 کہ اسکے ساتھ میں واحدہ ہے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لان الکناۃ یقتضی سبق المسکتی عنہ لا محالۃ۔ اس واسطے کہ کناۃ یقتضی  
 ہوتا ہے کہ جس چیز سے کناۃ ہے وہ لا محالہ سابق موجود ہو جائے۔ فقہ میں تمہا میں ضمیر ہے اور ضمیر ظاہر جمع ہوتا ہے تو مرجع پہلے موجود  
 ہو تب اس کی طرف ضمیر راجع ہو پھر اسکے ساتھ دوسری واحدہ ہے لیکن غیر مدخل تو پہلی طلاق سے بابت ہو چکی پس وہی واقع ہوگی۔ اور  
 یہ کہ کسی چیز کے ساتھ میں کوئی چیز کرنا جب ممکن ہے کہ وہ چیز موجود ہوے تب اسکے ساتھ میں دوسری ہو۔ لیکن جواب یہ ہے کہ خیال و قصد  
 میں یہ ضرورت البتہ ہے اور خارج میں حاجت نہیں ملتا۔ فقہ میں خیال کیا کہ اپنے کلمہ کے انگلی کے ساتھ میں۔ فقہ کی انگلی ملا کر اٹھا دین پھر  
 ہنرے دونوں کو ساتھ اٹھا دیا صحیح ہے۔ فافہم۔ م۔ یہ سب کلم غیر مدخل میں ہے۔ و فی المدخل بہا یقع ثنتان فی الوجہ کلہا۔ اور

مذکورہ غرت میں ان سب صورتوں میں دو طلاقیں واقع ہونگی۔ لقیام المحلیۃ بعد وقوع الاول۔ کیونکہ پہلی طلاق واقع ہو جانے کے بعد بھی وہ غرت دوسری طلاق کا محل موجود ہے۔ کیونکہ مذکورہ کے واسطے مدت ہوتی ہے تو جب تک مدت نہ گزرے غرت کا تعلق نکاحی بالکل منقطع نہیں ہوتا ہے۔ ولو قال لہما ان دخلت الدار فانت طالق واحدہ وواحدہ۔ اور اگر غیر مذکورہ غرت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو طلاق واحدہ اور واحدہ ہے۔ فدخلت۔ پھر وہ غرت داخل ہوئی۔ سو وقت تک یہ واحدہ عند الی حنیفہ و قال یقع ثلثان۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں واقع ہونگی۔ اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ بشرط کو مقدم بیان کیا اور بیزا کو پیچھے بیان کیا یعنی شرط لگائی کہ اگر تو اس گھر میں گئی تو تیری جزا یہ کہ تجھے ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اور اگر بشرط کو پیش کیا یعنی۔ ولو قال لہما انت طالق واحدہ وواحدہ ان دخلت الدار۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق واحدہ اور واحدہ ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی۔ فدخلت۔ پھر وہ غرت غیر مذکورہ اس گھر میں گئی۔ طلقت ثلثین بالا جماع۔ تو بالا جماع وہ دونوں طلاقیں سے طلاق ہو جائیگی۔ و انتہی۔ معلوم ہوا کہ اختلاف صرف پہلی صورت میں ہے کہ جب بشرط کو مقدم لایا ہے۔ لہما ان حرت او او للجمع المطلق۔ صاحبین کی دلیل (دونوں طلاقیں واقع ہونے ہیں) یہ کہ حرت واو (اور) و مطلق جمع کے واسطے ہوتا ہے۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان واو آتا ہے تو اس سے صرف یہ سمجھا جاتا ہے کہ دونوں چیزیں کسی طرح جمع ہوئیں خواہ معاً ایک ساتھ یا آگے پیچھے مثلاً کہا کہ زید و خالد آئے تو دیکھا جاوے کہ اگر دونوں ساتھ ہی آئے تو بھی صحیح ہے اور اگر پہلے زید آیا پھر خالد آیا یا پہلے خالد پھر زید آیا تو بھی صحیح ہے۔ ورنہ اس سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ آنے کا فعل دونوں سے ثابت ہوا ہے اور یہ معلوم نہیں ہوا کہ دونوں کس طرح آئے ہیں مگر چاہے چلے آئے ہوں یہ کہنا صحیح ہے کہ زید و خالد آئے۔ اسی قاعدہ پر ہے کہ آیت وضو میں استہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ فاغسلوا وجہکم وابدنکم الی المرافق و اسوا الخ۔ یعنی واو کے ساتھ بیان فرمایا۔ اور یہ نہیں کہ فایسکرم الی المرافق فاسوا۔ فابینیں ہی جسکے معنی کے بعد دیگر ہر تو حاصل یہ نکلا کہ وضو میں منہ دھونا و ہاتھ دھونا و سر کا مسح و پاؤں دھونا یہ سب جمع کر دو چاہے جسکو مقدم کرو چاہے جسکو موخر کرو بان ترتیب رکھنا عمدہ طریقہ ہے لیکن اگر دریا میں غوطہ مار کر سب ایک ساتھ دھوئے تو بھی وضو ہو گیا اور اہل لغت میں سے کسی نے خلاف نہیں کیا کہ او مطلق جمع کے واسطے ہر فیہ تعلق جماعہ۔ نزد دونوں طلاقیں جمع ہو کر معلق ہوگی۔ یعنی اگر گھر میں گئی تو دونوں کا مجموعہ واقع ہوگا۔ کہا اذ انقض علی الثلثین۔ جیسے اس صورت میں کہ اسنے مخصوص یون کہا کہ ف اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے دو طلاقیں ہیں۔ او اخر الشرط۔ یا اسنے شرط کو پیچھے کر دیا۔ کہ تجھے ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اگر تو گھر میں گئی۔ تو بالا جماع دونوں واقع ہوتی ہیں۔ یون ہی بشرط کو مقدم کرنے میں دونوں جمع ہوگی۔ لہ ان الجمع المطلق یحتمل القرآن والترقیب۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جمع تو محتمل ہے کہ ساتھ ملکر ہو یا ترتیب سے ہوتے۔ پھر تنہا اسکو ساتھ ہی مجموعہ کیونکر لیا بلکہ یون کہو کہ احتمال ہے کہ بشرط گھر میں جانے کے دونوں طلاقیں ساتھ ہی جمع ہو جاوے یا آگے پیچھے ہو کر جمع ہو جائے تو جمع ہونا دونوں طرح ہو جائیگا۔ فعلى اعتبار الاول لقع ثلثان۔ پس اگر اول طریقہ کو اعتبار کرے تو دونوں واقع ہو جائیں گی و علی اعتبار الثانی لایقع الا واحدہ۔ اور دوسرے طریقہ کو اعتبار کرے پھر صرف ایک ہی واقع ہوگی۔ و انتہی۔ کیونکہ غرت غیر مذکورہ ہے تو جب ایک پہلے واقع ہو گئی تو وہ باقیہ ہو گئی اب دوسری کا محل نہیں رہا۔ کہا اذ انجز ہذہ اللفظیۃ۔ جیسے اس لفظ کے ساتھ فی الحال دیدے۔ یعنی بدون شرط کے کہا کہ تو طلاق واحدہ و واحدہ ہے تو او میں دونوں کے احتمال کی وجہ سے ایک واقع ہوگی اور شاید کہ دونوں اعتباروں کی تصریح مراد ہو یعنی اگر کہے کہ تجھے دو کا مجموعہ ہے تو دونوں واقع ہوگی اور اگر کہے کہ تجھے ایک بعد ایک کے ہے تو صرف ایک ہی واقع ہوگی پس ایک تو بہر حال واقع ہوگی یہی دوسری تو یمن شک ہے۔ فلا یقع الا واحدہ علی الواحدہ بالشک۔ تو ایک سے زیادہ بوجہ شک کے نہیں واقع ہو سکتی۔ بخلاف ما اذا اخر الشرط۔ پھر ثلثان اسکے جملہ اسنے بشرط کو پیش کیا۔ و انتہی۔

کہ تو طالق واحدہ و واحدہ ہر بشرطیکہ تو اس گھر میں جاوے یا اگر تو اس گھر میں جاوے۔ لانا نہ متغیر صدر الکلام۔ کیونکہ شرط تو اس کے کلام کو بدل دینے والی ہوتی ہے۔ تو جب کہ تو طالق ہر تو یہ طلاق واقع ہو جاتی مگر جب اس شرط ملائی تو ابھی نہیں واقع ہوگی۔ فقہ حنفی نے ان دونوں علیہ۔ تو پہلی طلاق اس شرط پر متوقف ہوگی۔ جب شرط پائی گئی یعنی یہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو پہلی طلاق واقع ہوگی اور دوسری طلاق اسکے اور شرط کے درمیان ہر وہ بھی شرط پر متوقف ہوئی تو دونوں اسی شرط پر ہو گئیں۔ فقہ حنفی نے یہ حالت۔ تو دونوں ساتھ ہی واقع ہو گئی۔ ولا متغیر فیما اذا قدم الشرط فلم يتوقف۔ اور جس صورت میں شرط کو مقدم کیا تو کوئی چیز بدلنے والی نہیں ہے۔ تو طلاق کسی شرط پر متوقف نہیں ہے۔ یعنی جب کہ تو اس گھر میں جاوے تو طالق واحدہ و واحدہ ہر تو شرط پائے جانے کے بعد گویا اس نے کہا کہ اب تو واحدہ و واحدہ ہر پس جبکہ اول واحدہ کہا تو یہ کسی شرط دیگر پر متوقف نہیں پس فوراً واقع ہوئی تو پھر دوسری واحدہ کا محل نہیں رہا۔ اور جس صورت میں شرط کو موخر کیا تو کلام اول یہ کہ تو طالق واحدہ و واحدہ ہر تو یہ طلاق ابھی واقع ہو جاتی مگر جب کہ تو اس گھر میں جاوے تو واقع ہونا متوقف بشرط ہو گیا اور جب اول واحدہ موقوف ہوئی تو دوسری بھی متوقف ہوئی پس حاصل یہ ہوا کہ تیسرے اس گھر میں داخل ہونے پر دو طلاقیں متوقف ہیں تو جب داخل ہوگی دونوں واقع ہو جاوے گی۔ یہ حرف واد کا عطف تھا جس میں جمع کے معنی ہیں۔ ولو عطف بحرف الفاء۔ اور اگر حرف فاء سے عطف کیا۔ یعنی ایسا لفظ جس سے ایک کے پیچھے دوسری ہونا معلوم ہو بدون تاخیر کے مثلاً تو طالق واحدہ و واحدہ پس واحدہ ہر تو اس میں اختلاف اور واسطہ ہے۔ فقہ علی ہذا الخلاف فیما ذکر الکفری۔ چنانچہ کفری کی نقل میں یہ بھی با اختلاف مذکور ہوا ہے۔ چنانچہ صاحبین کے نزدیک دو واقع ہو گئی خواہ شرط کو مقدم کرے یا موخر کرے۔ اور امام کے نزدیک اگر شرط کو مقدم کرے تو ایک اور اگر موخر کرے تو دو واقع ہو گئی۔ لیکن یہ نقل خلاف اصول ہے۔ و ذکر الفقہ ابو الیث انہ یقع واحدہ بالاتفاق لان الفاء للتعقیب۔ اور فقہ ابو الیث نے ذکر کیا کہ بالاتفاق ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے ہوتی ہے۔ جب کہ تو واحدہ فواحدہ یعنی واحدہ پس واحدہ ہر اگر گھر میں جاوے۔ اسکے یہ معنی کہ واحدہ ہر اس کے پیچھے لگی ہوئی دوسری طلاق بترتیب ہے۔ تو جب گھر میں جانے پر اول واحدہ واقع ہو گئی تو بائنہ ہو جانے سے دوسری طلاق کا محل نہیں رہا پس ایک ہی واقع ہوگی۔ فقہ الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ کیونکہ بیان جمع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ فقہ ام۔ واضح ہو کہ طلاق کے شروع باب پر دو قسمیں کیں قسم اول طلاق صریح اور اسکو بیان تک بیان کیا۔ اب دوسری قسم کا بیان شروع کیا۔ واما الضرب الثانی۔ و ہوا کنایات ملائع بہا الطلاق الا بالنیۃ او بدلائل الحال۔ اور یہی دوسری قسم طلاق اور وہی کنایات ہیں تو اس سے طلاق نہیں واقع ہوتی مگر نیت کے ساتھ یا دلالت حال کے ساتھ۔ یعنی وہ شخص کہ یہ کے الفاظ سے طلاق کا قصد کرے یا جس حالت میں یہ لفظ بولا ہے وہ حالت بتلاقی ہے کہ اس سے طلاق مقصود ہے تو قاضی حکم کرے گا کہ طلاق واقع ہو گئی ورنہ خالی لفظ سے نہیں واقع ہوگی۔ لانا غیر موضوعہ للطلاق۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ الفاظ کنایات کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں۔ بل محکمہ وغیرہ۔ بلکہ طلاق کو اور دوسرے معنی کو دونوں کو محمل ہیں۔ مثلاً یہ طلاق مراد ہو اور شاید دیگر معنی۔ فلا بد من التعمین او دلالت۔ پس ضرور ہوا کہ تعین ہو یا تعین پر دلالت ہو۔ یعنی نیت کہ اس نے طلاق پر معنی مراد ہے یا ایسی حالت ہو جس سے یہ معنی مراد ہونے پر دلالت ہو مثلاً جو مرد میں جھگڑا ہو رہا تھا عورت نے کہا کہ اس جھگڑے سے یہی بہتر کہ تجھے طلاق دیدے۔ مرد نے کہا کہ تجھے سیدھی راہ چلنا چاہیے ہے طلاق کی کیا ضرورت ہے۔ عورت نے کہا کہ تجھے سولے اس راہ کے سیدھی راہ نہیں معلوم تبھی تو میں جانتی ہوں کہ سولے طلاق کے اس روز کے جھگڑے سے نجات نہیں۔ مرد نے کہا کہ اچھا چل تو جا کہ اپنا ٹھکانا کر۔ یا جا اپنی راہ لے۔ یا مانند اسکے الفاظ کہ تو یہ حالت دلیل ہے کہ اس نے اس سے طلاق کے معنی لیے ہیں۔ اور ایسے محاورات ہر زبان میں مختلف ہیں بلکہ کبھی ایک زبان میں وہ کنا یہ طلاق ہو تو دوسری



زبان میں بے محاورہ ہونے سے نہیں ہوتا فاحضہ۔ م۔ قال وہی علی ضربین منها ثلثة الفاظ يقع بها طلاق رجعی و  
لا يقع بها الا واحدہ۔ قدری نے لکھا کہ کنایات دو قسم ہیں ازواجہ (رجعیات ہیں) تین الفاظ ہیں جس سے رجعی طلاق  
پڑتی ہے اور اسے سوائے ایک طلاق رجعی کے زائد نہیں واقع ہوتی ہے۔ وہی قولہ اعتدی واستبری رحمک وانت  
واحدہ۔ اور یہ تین الفاظ یہ ہیں اول تو اعتدا کر اور دوم تو اپنے رحم کا استبراء کر اور سوم تو واحدہ ہے۔ اما الاول۔ بیان  
لفظ اول و۔ یعنی تو اعتدا کر سکتا یہ طلاق ہے۔ فلا نہما تستعمل الاعتدا عن النکاح وحتیٰ الاعتدا لنعم اللہ تعالیٰ  
سوا سوائے کہ یہ نکاح سے اعتدا کو محتمل ہے اور اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے اعتدا کو محتمل ہے۔ کیونکہ اعتدا کے لغوی معنی  
شمار کرنا ہیں محاورہ ہو گیا کہ عورت بعد طلاق کے ایام عدت شمار کرتی ہے تو شاید یہ معنی مراد لیے یا اللہ تعالیٰ کی نعمتیں شمار  
کرنا مراد لیا۔ بلکہ شاید یہ معنی ہوں کہ تو میرے احسانات کو شمار کر۔ ہاں اگر باہمی جھگڑے میں کہے تو عدت نکاح کے معنی ظاہر  
ہونگے۔ فان نومی الاول تعین عدتہ۔ پھر اگر اسے عدت نکاح کے معنی مراد لیے تو اسکی نیت سے یہ معنی متعین ہو گئے۔  
و۔ پس طلاق واقع ہوگی اور وہ رجعی ہوگی کیونکہ اسنے گویا یہ کہا کہ تو نکاح کی عدت کر۔ فیقتضی طلاقا سابقا۔ پس یہ  
مقتضی ہے کہ سابق میں طلاق پڑی و۔ جبکی عدت بیٹھ۔ والطلاق لعقب الرجعة۔ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ رجعت  
اسکے پیچھے لگی ہے و۔ یعنی چاہے رجعت کرے لہذا رجعت کا اختیار ہوا۔ اور خلاصہ یہ ہے کہ اصول میں مقرر ہوا کہ شرع میں  
جب حکم ہوا حالانکہ جس امر کا حکم ہوا ہے یہ بغیر دوسری چیز کے پورا نہیں ہو سکتا تو یہ حکم اپنے اقتضا سے دوسری چیز کا حکم دینا  
مجبور کرتا ہے۔ مثلاً حکم دیا کہ جمعہ کی نماز جماعت میں فرض ہے اور یہ نہیں کہا کہ کام کاج کو چھوڑ کر جانا پھر وہاں نماز پڑھنا فرض  
ہے لیکن نماز مذکور بدون اسکے ممکن نہیں تو حکم مقتضی ہوا کہ جمعہ کی اذان پر بیٹھ چھوڑنا وجانا بھی فرض ہے۔ اسی طرح جب  
عدت نکاح میں بیٹھا مراد ہوا تو عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے تو یہ مقتضی ہوا کہ طلاق پہلے واقع ہوگئی پھر یہ طلاق صریح متعین ہے  
تو یہ نکلا کہ تجھے طلاق صریح ملی تو شرع کے موافق عدت بیٹھ۔ اور معلوم ہو چکا کہ طلاق صریح کی عدت میں مرد کو اختیار ہے کہ  
جب تک نہیں گزری چاہے عورت سے رجوع کرے۔ م۔ واما الثانیۃ۔ اور بیان لفظ دوم و۔ استبری رحمک۔ نیت پر  
کہنا یہ رجعی ہے۔ فلا نہما تستعمل یعنی الاعتدا۔ سوا سوائے کہ وہ عدت بیٹھنے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے و۔ نیت پر  
کہ استبراء رحم کے معنی کہ تو اپنے رحم کا عمل سے پاک ہونا دریافت کر۔ حالانکہ یہ دریافت کیا صرف عدت سے متبرک ہے کیونکہ جب ایام عدت  
میں حیض آئے تو دریافت ہو گیا کہ حل نہیں ہے۔ لہذا تصریح بیا ہو المقصود منہ فکان بمنزلة۔ کیونکہ استبراء رحم کہنا اس مقصود  
کی تصریح ہے جو عدت بیٹھنے سے ہوتا ہے تو بمنزلہ اعتدی کے ہو گیا و۔ کیونکہ عدت بیٹھ کر استبراء کرنا مقتضی ہے کہ پہلی طلاق پڑ گئی۔ و۔  
الاستبراء لیطلقہا۔ اور محتمل ہے کہ تو اپنے رحم کی برائت اسوائے دریافت کرنا کہ شوہر اسکو طلاق دے و۔ تاکہ ایسا نہ ہو کہ حاملہ ہو تو  
بچہ کی پرورش میں دقت پڑے لہذا حکم دیا کہ پہلے برائت دریافت کرنا کہ تجھے طلاق دیدن پس ضروری مقتضی ہوا کہ طلاق پر جبکی  
ہاں اگر کہے کہ میں نے عدت ہی بیٹھا مراد لیا ہے تو بالضرور طلاق واقع ہو چکی لیکن رجعی ہوگی۔ واما الثالثۃ۔ را بیان لفظ سوم  
و۔ انت واحدۃ کنا یہ رجعی ہے۔ فلا نہما تستعمل۔ سوا سوائے کہ پہلے محتمل ہے و۔ جبکہ انت مبتدا ہو اور واحدۃ لغوی فہم  
کے ساتھ ہے وہ خبر نہیں ہو سکتی تو دو معنی کو محتمل ہے اول۔ ان کیوں لغتاً مصدر محذوف۔ یہ کہ واحدۃ صفت مصدر محذوف  
کی ہو بمعناہ تطلیقۃ واحدۃ۔ معنی اسکے انت طالق تطلیقۃ واحدۃ و۔ تو اس صورت میں یہ صریح طلاق ہوگی۔ فاذا نواہ  
جعل کانه قالہ والطلاق لعقب الرجعة۔ پس اگر اسنے یہی مراد لی ہو تو ایسا ٹھہرا جائیگا کہ گویا اسنے کہہ دیا اور صریح طلاق  
کے پیچھے رجعت لگی ہے و۔ پھر یہ تو اول احتمال ہے۔ و۔ محتمل غیر۔ اور دوم یہ کہ اسکے سوائے معنی ہوں۔ و ہواں کیوں  
واحدۃ عندہ او عند قومہ۔ وہ یہ کہ تو میرے نزدیک یا میری قوم کے نزدیک ایک ہے و۔ یعنی غلبی میں ایک یا بدی میں ایک ہے۔

اس طرح کہ انت ثابحه واحده۔ پس مبتدا و خبر قرائت ثابته ہر اور احدہ منصوب حال از ضمیر ثابته ہر یا انت مبتدا اور واحدہ خبر ہر اور خبر کو رفع کے بجائے نصب دینا اسکی جہات ہر جہا کچھ اعتبار نہیں چنانچہ آتا ہر م۔ بالکل یہ تینوں الفاظ ایسے ہیں کہ یا تو طلاق کو مختل میں یا غیر کو نو اسواسطے صریح طلاق نہیں ہیں۔ ولما احتملت ہذہ الالفاظ الطلاق وغیرہ محتاج فیہا الی النیۃ۔ اور جب یہ الفاظ صریح طلاق کو اور غیر معنی کو مختل ہوئے تو ان میں نیت ضرور ہر وقت جب طلاق کی نیت ہوگی تو وہی متعین ہوگی اور مترجم نے اشارہ کیا کہ یہ صریح طلاق کو مختل ہیں نہ طلاق کے معنی کو۔ ولایقع الا واحده۔ اور ان الفاظ سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہ ہوگی۔ لان قولہ انت طالق فیہا مقتضی او مضم۔ کیونکہ ان میں یا تو انت طالق بطور اقتضار ثابت ہو یا محذوف مقدم ہر چنانچہ اعتدی و استعری الرحم میں تو نیت طلاق کے وقت مقتضی ہو کہ انت طالق فاعتدی الخ۔ اور انت واحده میں نیت کے وقت یہ معنی کہ انت طالق واحده۔ پس معلوم ہوا کہ در صورت نیت طلاق کے صریح طلاق ہوگی۔ ولو کان منظر الایق یہ الا واحده۔ اور اگر انت طالق کا قول ظاہر ہو تو اس قول سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہ ہوگی۔ فاذا کان مضم اولیٰ تو جب یہ قول بیان مقدر ہوا تو بدرجہ اولیٰ ایک ہی واقع ہوگی۔ اگر کہو کہ انت واحده میں تو انت طالق تطلیقہ واحده۔ لائے ہو اور تطلیقہ مصدر سے تین طلاقیں صحیح ہونا چاہیے کیونکہ مصدر اسکو مختل ہوتا ہر۔ جواب دیا کہ۔ وفی قولہ واحده ان صار المصدر مذکور الکن التخصیص علی الواحدۃ ینافی نیتہ الثالث۔ یعنی انت واحده کی صورت میں اگر جب تطلیقہ مصدر مذکور ہوا لیکن واحده کی تصریح کرنا تین طلاقوں کی نیت سے ینافی ہر وقت۔ اگر فقط تطلیقہ ہونا تو مختل تھا لیکن جب واحده سے تصریح کر دی تو مصدر سے حقیقی واحد نکلا اور تین طلاق کا مجازی واحد جاتا ہر۔ پس تین طلاق کی نیت کہ یا بخلاف عبارت ہر جیسے کہا کہ تو منکوحہ ہر اور نیت طلاق کی تو صحیح نہیں ہر فافہم م۔ ولا معتبر باعراب الواحدۃ عند عامۃ المشائخ۔ واضح ہو کہ انت واحده میں واحده کے اعراب کا کچھ اعتبار نہیں ہی عامہ مشائخ کا قول ہر وقت خواہ وہ انت واحده پیش دے یا فتح دے یا ساکن بولے۔ بہر حال اگر اسنے نیت کی ہو تو طلاق واقع ہو جائیگی۔ وہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہر۔ لان العوام لایمزون میں وجہ الاعراب۔ کیونکہ عوام لوگ کچھ اعراب کی وجہوں کو تمیز نہیں کرتے ہیں۔ یہ بات عوام عرب کی بولیوں میں ظاہر ہر ہر مگر کہتا ہر کہ اردو میں یہ فقرہ نہیں جنتا ہر اگر اسنے کہا کہ تو واحدہ ہر تو کوئی وجہ طلاق ظاہر نہیں ہاں اگر کہا کہ تجھے واحدہ ہر یا ایک ہر تو نیت کے وقت واقع ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ بھر کئی بات میں سے یہ بیان قسم اول کے تین الفاظ کا تھا جسے فقط ایک طلاق رجعی دت نیت واقع ہوتی ہر۔ رہی دوسری قسم تو فرمایا۔ وبقیۃ الکئیات اذا نومی بہا الطلاق کانت واحده بانئہ۔ اور باقی الفاظ کئیات ایسے ہیں کہ جب ان سے طلاق کی نیت ہو تو ایک طلاق بانئہ واقع ہوگی۔ وان نومی ثلثا کان ثلثا۔ اور اگر تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہوگی۔ وان نومی ثلثین کانت واحده بانئہ۔ اور اگر اس لفظ کئیات سے دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک بانئہ واقع ہوگی۔ پس ان الفاظ سے بہر حال بانئہ واقع ہوتی ہر۔ وہذا مثل قولہ انت بانئ۔ اور اسکی مثال جیسے کہا کہ تو بانئہ ہر۔ بانئ کسی چیز سے بالکل الگ ہونا اور جو شخص قدیم بہت لمبا ہو کہتے ہیں کہ طویل بانئ یعنی لپٹا بیڈول ہر سب سے نرالا کہتا ہر تو طلاق کی نیت شرط ہوئی۔ ویتہ۔ اور تو بہتہ ہر۔ ویتلہ۔ یا تو بہت ہر۔ ووزن کے معنی قطع کے ہیں۔ وحرام یا تو حرام ہر۔ وجمین لقرن جائز نہوا اور محرم ہو جیسے بیت الحرام۔ وجمک علی غار بک۔ یا تیری رسی تیری گردن پر۔ جیسے آنتنی کی رسی اسکی گردن میں لپیٹ کر چھوڑنے میں یعنی تو چھٹی ہوئی ہر خواہ کام کاج سے یا نکاح کی رسی۔ جیسی مراد ہو۔ وحققی بالملک۔ یعنی ان سے جا مل۔ خواہ ملاقات کے لیے یا مجھے ملے ہو کہ جیسی نیت ہو۔ وخطیہ یا تو خطیہ ہر۔ یعنی ہوئی کام کاج سے جیسے مرغی چھٹی بھرتی ہر یا نکاح کی قید سے۔ وبریہ۔ یا تو بریہ۔ وکام کاج سے بری ہر یا عقد نکاح سے۔ ووجہک لہ ملک۔ یا میں نے تجھے تیرے لوگوں کو میرے کرباں۔ خواہ اسلئے کہ طلاق

ویدی یا تجھ پر باقی کر کے طلاق کی اجازت دیدی۔ و ستر حاکم۔ یا تجھے میں نے سترع کیا۔ جیسے جائز کہ کھوکھو کر دیا کرتے ہیں تاکہ ماں باپ سے طلاق کرے یا طلاق دیدی۔ و فارقتک۔ یا میں نے تجھے مفارقت کی۔ و چند روز کے لیے کہیں جاؤں گا یا تجھے طلاق دیدی۔ و امرک بیدک۔ یا تیرا کام تیرے ہاتھ میں ہے۔ و خواہ امور خانہ داری کا کام کاج۔ یا ہاں طلاق کرے اختیار میں ہے چاہے طلاق دے لے پس اگر عورت نے کہا کہ میں نے طلاق لی تو ایک بائتمہ واقع ہوگی اور اگر عورت نے طلاق لین اور مرد کی نیت ہو تو واقع ہو جائیگی۔ اور اگر عورت نے نہ لی تو واقع نہ ہوگی۔ و احتیاری۔ یا تو اختیار کر کے اچھی خصلت کو یا میں نے طلاق کا اختیار دیا تیرا جی چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے اختیار کیا تو واقع ہوگی ورنہ نہیں۔

۶۔ و انت حرة۔ یا تو آزادہ ہو۔ و کسی کی لونڈی نہیں یا تیرا نکاح سے آزاد ہو۔ و تقنعی۔ یا کہا کہ تو خلع چہرہ بڑا لے۔ و تاکہ تجھے کوئی اجنبی نہ دیکھے یا تجھے تیرا چہرہ دیکھنا حرام ہو کہ تو مجھے بائتمہ ہو گئی۔ و تخریسی۔ یا تو خمارا و زہر و ف تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا میں نہ دیکھوں۔ و استسری۔ یا تو پردہ کر۔ تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا میں نہ دیکھوں کہ تو مجھے بائتمہ ہو گئی یہ دم نہ ہو کہ تقنعی و تخری و استسری بھی سابق طلاق کو تقنعی میں پس چاہیے کہ رجیمہ واقع ہو یہ وہم باطل ہے اس واسطے کہ جب میں شوہر کو چہرہ دیکھنا منع نہیں ہوتا بلکہ عورت کو نگار بہتر تاکہ شوہر پھر راغب ہو جاوے اور یہاں اس نے دیکھنا حرام کیا تو یہ طلاق بائتمہ میں ہے۔ م۔ و اعتزلی۔ اور دور ہو جا۔ یعنی مجھے غائب ہو کر والدین کی زیارت کر یا مراد یہ کہ مجھے بائتمہ ہو گئی اب اپنی والدین کے بیان جا۔ اور میرے پاس سے دور ہو۔ و آخر حرجی۔ یا نکل جا۔ تاکہ زیارت کرے یا مجھے بائتمہ ہو گئی میرے یہاں سے جا۔ و اذہبی۔ یا جل دے۔ و کام کر یا مجھے بائتمہ ہو گئی۔ و قوی۔ یا اٹھ کھڑی ہو۔ و کچھ کام کر یا مجھے بائتمہ ہو گئی۔ و ابتنی الا زولج۔ یا اپنی جوڑی ڈھونڈ لے۔ و یعنی اپنی جوڑی کو بیان عورتیں تلاش کرے تاکہ تیرا دل بیلے یا مجھے بائتمہ ہو گئی اپنے واسطے شوہر دن کو تلاش کر۔ پس یہ سب کلیات میں انہیں اگر نیت طلاق ہو تو بائتمہ واقع ہوگی۔ لاناہما محکم الطلاق وغیرہ فلا بد من النیۃ۔ کیونکہ یہ الفاظ محکم ہیں کہ طلاق کے معنی میں یا دوسرے معنی میں تو طلاق کی نیت ضرور ہے۔ و حتی کہ اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق کی نہیں تھی تو اسی کا قول قبول ہوگا۔ و ف۔ م۔ الا ان یکون فی حالۃ مذاکرۃ للطلاق۔ مگر جبکہ ان الفاظ میں سے کوئی لفظ ایسی حالت میں کہے کہ باہم طلاق کا ذکر تھا فیقع بہا الطلاق فی المقضاء۔ و حکم قاضی میں اسے طلاق واقع ہوگی۔ و کیونکہ ظاہری حالت دلیل ہے کہ اسے طلاق قرار لی اگرچہ شوہر دعوی کرے کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی ہے۔ و لا یقع فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ۔ اور فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ طلاق نہیں واقع ہوگی۔ الا ان یشوہ۔ مگر جہی کہ اسے طلاق کی نیت کی ہو سوال سوی بین ہذہ الالفاظ و ہذا فیما لا یصلح روا۔ یعصف رحم نے فرمایا کہ قدری رحم نے ان سب الفاظ کو برابر کر دیا حالانکہ یہ حکم جو قدری نے بیان فرمایا ایسے الفاظ میں ہے جو مرد و عورت کے لائق نہیں ہیں۔ و کلمۃ فی ذلک ان الاحوال ثلثہ۔ اور تمام کلام اس باب میں یہ ہے کہ حالات تین ہوتے ہیں۔ حالت مطلقہ وہی حالۃ الرضاء۔ ایک حالت مطلقہ اور وہ رضامندی کی حالت ہے۔ و ف۔ م۔ عورت سے کوئی گفتگو یا غصہ کچھ نہیں ہے بلکہ مرد مطلق رضامندی کی حالت میں ہے۔ و حالۃ مذاکرۃ الطلاق۔ اور وہ حالت مذاکرہ طلاق ہے۔ باہم جو مرد و عورت کا تکرار پھیلا ہوا ہے اگرچہ مرد کو غصہ نہیں ہے۔ و حالۃ الغضب۔ اور وہ غصہ کی حالت۔ و الکنا یا ت ثلثہ اقسام۔ اور کنایات بھی تین قسم کے ہیں۔ یا یصلح جواباً و اور و۔ اوکل وہ کہ جواب اور رد ہو سکے ہیں۔ و یعنی عورت نے طلاق مانگی اس کا جواب دیا حالانکہ جس لفظ سے جواب دیا وہ کنایہ طلاق بھی ہو سکتا ہے یا عورت نے کوئی بات کہی اور مرد نے رد کر دی حالانکہ جس لفظ سے رد کی وہ طلاق کا کنایہ ہو سکتا ہے یا غرض کہ بعض الفاظ ایسے ہیں کہ وہ جواب یا رد کے دونوں کے لائق ہیں۔ و یا یصلح جواباً بالاروا۔ اور قسم دوم وہ الفاظ کنایہ جو جواب ہو سکے ہیں اور وہ نہیں ہو سکے ہیں۔ و یا یصلح





دیگر یہ ہیں کہ خلاصہ میں ہر کہ شائع نے اختلاف کیا جب کہ ایک تیری طلاق سے بری ہو گیا اور کسی چیز سے برا ہو جمعی ہوتی ہو کہ اسکو ادا کر دے اور صبح یہ کہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور میرے نزدیک اوجہ یہ کہ طلاق بائن واقع ہو۔ اگر کہ ایک میں نے تیری طلاق تجھے سہہ کی تو رجعی واقع ہوگی اگر نیت ہو اور اگر کچھ نیت نہ ہو تو قضاء واقع ہوگی۔ اور منجملہ کنایات کے میرے پاس سے ہٹ چکے تیرے درمیان کچھ باقی نہیں۔ مجھے تجھے کچھ کام نہیں۔ بعض نے کہا کہ اگر نیت ہو تو واقع ہوگی اور بعض نے کہا کہ نہیں واقع ہوگی کہ ایک تجھے چاروں راہیں کھلی ہیں تو بدون نیت نہیں واقع ہوگی۔ اگر کہ ایک تجھے چاروں راہیں کھلی ہیں جو چاہے اختیار کرے۔ اس میں اختلاف ہے اور اوجہ یہ کہ ایک بائنہ واقع ہوگی جبکہ نیت ہو۔ منف۔ میں کہتا ہوں کہ جب عورت کہے کہ میں نے اختیار کر لی اور نہ کوئی واقع ہوگی۔ م کہ ایک تجھے قنصل مردار یا شراب یا گوشت سور کے ہر تو نیت سے واقع ہوگی۔ کہ ایک تو میری جود نہیں اور میں تیرا شوہر نہیں۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نیت سے واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ اور واضح ہو کہ اگر بائن یا ہوا پر یا ایسے طور پر طلاق تحریر کیا کہ وہ ظاہر نہیں ہو تو طلاق نہیں واقع ہوگی خواہ نیت ہو یا نہ ہو اور اگر تحریر ظاہر ہو گئی اور نیت ہر تو طلاق واقع ہوگی والجزیات فی القناری۔ م ف۔ ثم وقوع البائن بما سوی الثلث الاول مذہبنا۔ پھر واقع ہو کہ کنایات میں سورب قسم اول میں الفاظ کے باقیوں سے طلاق بائنہ واقع ہونا ہمارا مذہب ہے۔ ف۔ مذہب ابی حنیفہ و صاحب رحمہ اللہ قال۔ وقال ابی یوسف یقع بہا رجعی لان الواقع بہا طلاق۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ان الفاظ کنایہ سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ ان الفاظ سے واقع ہونے والی تو طلاق ہے۔ لہذا کنایات عن الطلاق۔ کیونکہ یہ طلاق ہی کے کنایہ ہیں۔ ولہذا اقتصر علیہ فی تحقیق بہا العدد۔ اور اسی وجہ سے نیت شرط ہوتی ہے اور اس سے شمار طلاق کم ہو جاتا ہے۔ یعنی مرد کو عورت پر تین طلاق کا اختیار ہوتا ہے وہ کہنا یہ کہ طلاق پڑنے سے گھٹتا جاتا ہے حتیٰ کہ کنایہ کی تین طلاق دہری تو عورت منقطع ہو کہ بدون حلالہ اسکی شکوہ نہیں ہو سکتی ہر تو معلوم ہوا کہ کنایہ سے طلاق ہی واقع ہوتی ہے۔ والطلاق معقب للرجعہ کا لصریح۔ اور طلاق کے پیچھے رجعت کا اختیار لگا رہتا ہے جیسے صریح طلاق میں ہے۔ ف۔ لیکن اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ یہی باتیں بائنہ میں موجود ہیں تو بائنہ کا اثر پیدا ہونے میں کچھ حرج نہ ہوگا۔ ولنا ان تصرف الاباء صدر اہلہ سفھانا الی محلہ عن ولایتہ شرعیہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بائن کرنے کا تصرف ایسے شخص سے صادر ہوا جو اس تصرف کے لائق ہے اور اس نے ایسے محل میں تصرف کیا جو اس تصرف کا محل ہے اور تصرف کرنے والے کو شرعی ولایت بھی حاصل ہے۔ ف۔ تو ضرور اس تصرف کا اثر ظاہر ہوگا کہ وہ محل جس میں تصرف ہوا ہے بائنہ ہو جائیگی۔ رہا یہ کہ قینون بائن کی دلیل چاہیے۔ ولاخفاء فی الالبائیۃ والحملیۃ۔ تو مرد کے لائق ہونے میں اور عورت کے محل ہونے میں تو کچھ بھی خفا نہیں۔ ف۔ دلیل سے طول کلام کرنا بیفائدہ ہے۔ والدلالة علی الولائیۃ ان الحاجۃ ماستہ الی اثباتہا۔ اور ولایت شرعی ہونے پر دلیل یہ کہ ایسے تصرف کی حاجت موجود ہے۔ ف۔ بدون اسکے حرج ہے اور حرج دفع کیا گیا تو اجازت بنظر حاجت دی گئی۔ کیلا یفسد علیہ باب التدارک۔ تاکہ مرد پر تدارک کا دروازہ بند نہ ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ جب ایک طلاق بائنہ ہو تو ضرور ہوگا کہ تین طلاقیں دیدے پھر تدارک ممکن نہیں تو ایک طلاق بائنہ مشروع ہوئی تاکہ چاہے پھر نکاح کرے۔ اگر کہ ایک طلاق رجعی دے تاکہ جب چاہے رجوع کرے تو جواب یہ ہے کہ ان رجوع کا تدارک تو ہو سکتا ہے لیکن ایک حاجت یہ ہے کہ وہ رجوع نہیں چاہتا مگر عورت کی طرف سے غمخیز میں پڑ گیا تو بائن کی اجازت ہوئی۔ لکھنا یقع فی عہد لہما بالمرحۃ من غیر قصد۔ تاکہ شوہر بغیر قصد کے مراجعت کے ساتھ عورت کے عہدہ میں نہ پڑ جاوے۔ ف۔ اس طرح کہ مشورت نے شہوت سے مرد کا بوسہ لیا یا اسپریش لگئی تو رجعت ثابت ہو گئی حالانکہ مرد نہیں چاہتا تھا اور اگر ایک طلاق بائنہ ہو گئی ہو تو عورت کے ایسے فعل سے کچھ اسکا فائدہ نہیں تھا۔ ہاں اگر عورت و مرد خود سمجھ کر راضی ہوتے کہ طلاق دینا بیفائدہ ہے پھر اتفاق کرنا چاہیے تو تدارک ممکن ہے کہ پھر نکاح کر لیں۔ غرض کہ معلوم ہوا کہ طلاق رجعی سے مرد عورت کی ضرورت پوری نہیں ہوتی ہر تو عام طلاق بائن کی اجازت ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مرد کو طلاق بائنہ کی ولایت حاصل ہے۔ پھر اس نے الفاظ کنایہ سے طلعی جہ علی کی۔

تو اسکے معنی طلاق بانسہ کے ہیں پس طلاق بانسہ واقع ہوگی۔ اگر وہم ہو کہ لفظ کنایہ سے مراد وہ ہوتی ہے جو لفظ صریح کی مراد ہو جسے صریح صادق۔ تو صریح لفظی اور قرآن میں فجر کا سپید دورا۔ کنایہ ہے تو اس سے وہی مراد ہوتی جو صریح صادق سے مراد ہے تو سمجھو کہ جب کنایہ سے مراد ہوتی ہے جو صریح لفظ سے مراد ہو تو کنایہ طلاق سے مراد ہو اور صریح طلاق کی مراد حبی و کنایہ کی بھی رجحی ہوگی۔ جواب یہ کہ کنایہ سے ہماری مراد طلاق بانسہ ہے۔ ولیست بکنایات علی التحقیق۔ اور یہ الفاظ کنایہ حقیقت لفظ طلاق کے کنایات نہیں ہیں۔ لاناہما عوا مل فی حقائقہما۔ کیونکہ الفاظ کنایہ تو اپنے حقیقی معانی میں استعمال ہوتے ہیں۔ و اور جو لفظ حقیقت میں کنایہ ہو وہ محازی معنی میں لیا جاتا ہے جیسے فجر کا سفید دورا۔ مجازاً طلوع فجر مراد ہے۔ یا عورت کو چھپنے سے نہانا واجب ہے۔ مراد یہ کہ جلے کرنے سے۔ اور یہاں کنایہ کا لفظ مثلاً تو اپنے واسطے جوڑا ڈھونڈم۔ تو اسکے حقیقی معنی یہ بھی ہیں کہ تو اپنا شوہر تلاش کر کیونکہ مجھے بانسہ ہوگئی۔ تو جب حقیقی معنی میں استعمال ہوا تو یہ حقیقت کنایہ نہ ہو کیونکہ کنایہ تو مجاز کی قسم ہے تو انکو کنایہ کہنا مجازاً ہے اور درحقیقت یہ طلاق بانسہ کے الفاظ ہیں۔ اور یہ جو تم نے کہا کہ کنایہ نہ توئی تو نیت کی ضرورت نہوتی چونکہ طلاق صریح سے یہ کنایہ ہیں اسی جہت سے نیت کی ضرورت ہے۔ یہ بات صحیح نہیں ہے بلکہ کنایہ کا لفظ دو معنی کو محتمل ہے تو نیت سے وہ معنی لیے جاوین جو بانسہ کے ہیں اور بانسہ دو طرح پر ہے ایک بانسہ بیک طلاق اور دوم بانسہ طلاق۔ والشرط تعیین احد نوعی البینونہ دون الطلاق۔ اور شرط یہ کہ دونوں قسم بانسہ میں سے ایک کو معین کرے نہ طلاق و نہ طلاق و نہ طلاق۔ بلکہ نیت اسوے کہ اس لفظ سے دونوں حقیقی معنی میں سے کون معنی مراد ہیں آیا یہ کہ تو اپنے واسطے اپنی ہم عمر عورتوں کا جوڑا ڈھونڈم تاکہ دل لگے یا یہ معنی کہ مرد کا جوڑا تلاش کر۔ پھر جب مرد کا جوڑا مراد ہوا اور طلاق بانسہ ہو تو آیا ایک طلاق بانسہ یا منقطع طلاق بانسہ ہر اسکے دہے نیت شرط ہے۔ اور یہ جو تم نے کہا کہ بانسہ سے تعدد طلاقوں میں کمی ہو جاتی ہے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ بانسہ ہو جاتی ہے۔ و انما تعدد الثبوت الطلاق بناء علی زوال الوصلۃ۔ اور عدد کی کمی بوجہ طلاق ثبوت ہونے کے برائے زوال وصل کے و نہ کیونکہ طلاق تو قید دو کرنا اور بانسہ سے بھی قید دور ہوگئی اور شریع میں اگر تین مرتبہ قید دور کرے تو منقطع ہو کر محتاج حلالہ ہے و جب بانسہ سے تین مرتبہ قید دور کرے تو محتاج حلالہ ہے۔ اسی وجہ سے بانسہ کو طلاق صریح کا کنایہ کہتے ہیں۔ اگر کوئی کنایہ میں ضرورت سے ایک بانسہ ثبوت ہوتی ہے اور تم نے کہا کہ تین بانسہ کی نیت بھی صحیح ہے جو اب یہ کہ بانسہ کے معنی یہ کہ تعلق محض بالکل منقطع کرنے والی۔ اور یہ دو طرح پر ہے کبھی ایک بانسہ سے جسکو خفیہ کہتے ہیں اور کبھی تین بانسہ سے جسکو غلیظہ کہتے ہیں۔ و انما تصح نیت الثلاث فیما تشوع البینونہ الی غلیظہ و خفیہ۔ اور ان الفاظ کنایہ میں اسی جہت سے تین بانسہ کی نیت صحیح ہے کہ بانسہ ہونا دو قسم پر ہے غلیظہ و خفیہ و اور مشترک لفظ سے وہ معنی مراد ہوتے ہیں جسکی نیت ہو پس جب غلیظہ کی نیت ہو تو غلیظہ بانسہ ہوگی۔ و عند الخدم العیۃ۔ اور جو قوت کہ دونوں معنی میں سے کسی ایک کی خاص نیت نہوتی۔ تو لا محالہ انھیں دونوں میں سے کوئی مراد ہوگی لیکن ادنیٰ درجہ سے کم ممکن نہیں تو۔ یثبت الادنیٰ۔ کمر درجہ کی بانسہ ثبوت ہوگی۔ و لا تصح نیت الثنتین عندنا۔ اور دو طلاقوں بانسہ کی نیت ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے و پس ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد کے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ خلافاً لرفر فرح۔ بخلاف قول رفر فرح کے و نہ کہ ان کے نزدیک صحیح ہے مگر ہمارا قول ظاہر صحیح ہے۔ لانه عدد و قد بیناہ من قبل۔ کیونکہ دو عدد ہر اور ہم باقی میں بیان کر چکے و نہ کہ یہ کوئی فرد نہیں ہے پس فرد حقیقی تو ایک ہے اور فرد حکمی کل لینے میں کا مجموعہ ہے اور کسی میں نہیں ہے۔ پھر یہ سب اس وقت کہ اسنے لفظ بانسہ کو مفرد کہا ہو۔ و ان قال لہما اعتدی اعتدی۔ اور اگر عورت سے لہما کہ تعدت کر تو تعدت کر و نہ کہ۔ و نہ بدون داو کے تینوں لفظ کے۔ و قال نیت بالاولی طلاقاً۔ اور کہا کہ میں نے دل اعتدی کہنے سے طلاق مراد لی تھی۔ و بالباقی حیضاً۔ اور باقی دونوں سے حیض مراد لیا تھا تو دیا نہ تعدد کی طرح۔ و میں فی القضاء حکم فقہاء میں بھی تصدیق کیا جائیگا و نہ یعنی قاضی بھی اسکو صادق ٹھہراوے گا۔ لانه نومی حقیقۃ کلامہ۔ کیونکہ

اول تو سنے اپنے کلام کے حقیقی معنی ملا دیے۔ کیونکہ حقیقت عرفی بن امتی کے معنی جنس کے عدت معدون ہیں۔ ولانہ  
یا مرا مرأتہ فی العادة بالاعتدال بعد الطلاق فکات الظاهر شاہد الہ۔ اور اس لیے کہ عدت جاری ہے کہ مرد اپنی حور و کعبہ  
طلاق کے عدت پوری کرنے کا حکم دیا کرتا ہے تو ظاہری حال اسکے واسطے شاہد عرف۔ اور ظاہری حال پر قضی حکم دیتا ہے۔ وان  
قال لم انو بالباقی شیئا۔ اور اگر اسنے کہا کہ باقی دونوں اعتدی سے میری کچھ بات نہیں تھی۔ فہی ثلث۔ تو یہ تین طلاقین  
ہو گئی۔ لاندہ معاملہ بالاولی الطلاق صار الحال حال مذاکرۃ الطلاق فتعین الباقیان للطلاق بہنہ  
الہ لالہ۔ کیونکہ جب اسنے اول اعتدی سے طلاق مراد لی تو یہ حالت مذاکرۃ طلاق کی حالت ہو گئی تو اس دلیل سے باقی دونوں  
اعتدی بھی طلاق کے واسطے ظاہر ہوئیں۔ فلا یصدق فی نفی النیت۔ نیت سے انکار کر کے میں اسکی تقدیر نہ کر گیت  
ہاں اگر واقعی سچا ہے تو عند اللہ تعالیٰ ایک ہی طلاق ہوگی۔ بخلاف ما اذا قال لم انو بالکل الطلاق۔ برخلاف اسکے جب  
اسنے فینون اعتدی کو کہا کہ سب سے میں نے طلاق مراد نہیں لی عرف۔ تو قول اسی کا مستحضر ہے۔ حیث لا یقع شیئ لاندہ لا ظاہر  
یکذبہ۔ چنانچہ کوئی طلاق بھی نہیں واقع ہوگی کیونکہ کوئی ایسی بات ظاہر نہیں جو اسکو جھوٹا بتلاوے۔ و بخلاف ما اذا قال  
نیت بالثالثۃ الطلاق دون الاولین۔ اور بھی اسکے خلاف۔ دوسری۔ بصورت ہر کہ اسنے کہا کہ میں نے تیسری لفظ اعتدی  
سے طلاق کی نیت کی اور پہلے دونوں سے نہیں کی۔ تو بھی تصدیق ہوگی۔ حیث لا یقع الا واحدہ۔ چنانچہ صرف ایک ہی  
طلاق واقع ہوگی۔ لان الحال عند الاولین لم تکن حال مذاکرۃ الطلاق۔ اس واسطے کہ پہلے دونوں لفظوں کے وقت میں  
حالت مذاکرۃ الطلاق کی نہیں تھی۔ بلکہ تیسری لفظ پر نیت طلاق کی پیدا ہوئی ہے تو ظاہری کوئی بات اسکی تکذیب نہیں کر سکتی  
پس سچا قرار دیا جائیگا۔ لیکن اگر واقعی جھوٹا ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک جھوٹا ہوگا۔ ثم فی کل موضع یصدق الزوج علی  
نفی النیت انما یصدق مع الیمین لاندہ امین فی الاخبار عظام فی ضمیرہ۔ پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں شوہر کا قول  
نیت نہونے میں مانا جاتا ہے تو بھی مانا جائیگا کہ قسم کے ساتھ بیان کرے کیونکہ وہ اپنی ملی بات کی خبر دینے میں امین ہے۔ والقول  
قول الایمن مع الیمین۔ اور قسم کے ساتھ امین ہی کا قول مستحضر ہوتا ہے۔ خلاصہ قاعدہ یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شخص کے  
واسطے بطور غصیص کے امانت ہو جیسے زمین کے پاس دولت رکھی۔ یا وقت کے متولی کو مرستہ وقت کی اجازت دے یا کسی شخص کو  
مرد پر دیا کہ اپنی امانت میں مردوزن سے یہ مکان بنوادے یا عورت کی عدت یا مرد کی نیت وجوب ان لوگوں نے قسم سے بیان کیا  
کہ بات اسطرح ہے اور عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی یا مرد نے کہا کہ میری یہ نیت تھی یا نہیں تھی تو جہاں تک ظاہری تکذیب نہ ہو  
اسی کا قول مستحضر ہو کیونکہ وہ امین ہے بخلاف اسکے جب ظاہری تکذیب ہو مثلاً عدت نے ۵۰۔ ۶۰ روز میں دعویٰ کیا کہ میرے سبب حیز  
گزر گئے تو قول نہیں قبول ہوگا اگرچہ قسم کھاوے یون ہی مرد کی نیت ہے۔

## باب تفویض الطلاق

یہ باب طلاق سپرد کرنے کے بیان میں من۔ اس میں تین فصلیں ہیں۔

**فصل فی الاختیار۔** اول فصل اختیار کے بیان میں من۔ یعنی لفظ اختیار سے سپرد کیا تو دیکھا جائے کہ کس طریقہ  
سے اختیار دینا صحیح ہے اور جب اختیار ہو جاوے تو کب تک رہتا ہے اور کیونکر نکل جاتا ہے اور کیا حکم ہے۔ و اذا قال لامرأتہ اختار  
بنفی بذلک الطلاق او قال لہا طلقہ نفسک۔ اور جب اپنی عورت سے کہا کہ تو اختیار کر یعنی اپنے نفس کو در حالیکہ اس  
تو نے سے وہ طلاق۔ اور دیتا ہے یا کہ کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ فلہا ان تطلق نفسها ما دامت فی مجلسہا فلک  
تہ عورت کو اختیار ہو کہ اسنے آپ کو طلاق سے جب تک کہ وہ اپنی اس مجلس میں موجود نہ ہو۔ اور مجلس وہ جہاں اور وہاں

جب تک نہیں بدلتے تب تک مجلس واحدہ ہی چاہے جتنی دیر ہو جاوے اور اسکا کچھ بیان صلوة مسجدہ سومین گزارا خان قاسمت منہ۔ پھر اگر اس مجلس سے کھڑی ہو گئی فت۔ بغیر اپنے کو طلاق دیے۔ ساواحدث فی عمل آخرہ۔ یا اسنے دوسرا کام شروع کر دیا۔ خراج الامر من یدہ۔ تو اسکے ہاتھ سے اختیار کھل گیا۔ فت۔ پس اول تو مرد کے اختیار دینے سے اسکو اختیار ہو جاتا ہے جبکہ مرد کی نیت طلاق ہو یا صریح کہے حتیٰ کہ اگر عورت طلاق دے لے تو واقع ہو جائیگی۔ دوم یہ اختیار برابر پہلی مجلس تک رہتا ہے اگرچہ کئی گھنٹیاں ہو جاوے۔ سوم مجلس بدل جانے سے عورت کے ہاتھ سے اختیار کھل جاتا ہے بعد اسکے عورت اپنے کو طلاق دے تو کچھ فائدہ نہیں ہے۔ لان الخیرۃ لہما المجلس باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین۔ کیونکہ جس عورت کو اختیار دیا گیا ہو اسکے واسطے مجلس تک حد تک دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کے فت۔ قال عبدالرزاق انہما سمر عن ابن ابی نجیح عن جابر عن ابن مسعود قال اذا طلقها النخ یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے کام کا مالک کیا پھر کوئی بات پوری ہونے سے پہلے دونوں متفرق ہو گئے تو پھر عورت کو اختیار نہیں ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور جابر کی روایت ابن مسعود رحمہ سے ہمارے وجہور کے نزدیک حجت ہے۔ ثم رواہ الطبرانی والبیہقی من طریق عبدالرزاق۔ اور عبدالرزاق نے کہا کہ اخیرنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر بن عبد اللہ قال النخ یعنی جابر رحمہ نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اختیار دیا پس عورت نے اسی مجلس میں اختیار نہیں کیا تو پھر اسکے واسطے اختیار نہیں ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق نے یہی سننے حضرت عمرو عثمان و عبداللہ بن عمرو سے روایات کیں۔ اسکے اسناد میں ثنی بن الصلاح میں کلام ہے۔ م فت۔ عن ابن الہمام نے کہا کہ جب امت نے اسکو قبول کیا تو ایسا کلام کچھ مفر نہیں رہا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی یہی روایت ہے اگرچہ ضعیف روایت مخالف بھی آئی ہے مگر وجہور سے موافقت اولیٰ و اقویٰ ہے تو جب ان اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے موت ہو کہ مخیرہ کا خیار مدت مجلس تک ہے اور کسی سے انکار نہیں ثابت ہوا تو یہی اجماع سکوئی ہے اور یہی فقہائے تابعین میں سے عطاء و جابر بن زید و مجاہد و شعبی و غنمی کا اور سن بعد کے فقہاء مالک و ثوری و اوزاعی و شافعی و ابو ثور و غیر ہم کا قول ہے۔ ابن اللہج نے اعتراض کیا کہ حضرت عائشہ رحمہ سے روایت ہے کہ ہم عمرہ دن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا سو ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کیا اے آخرہ۔ اور صحیحین سے ثابت ہے کہ اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رحمہ سے پیش کیا تھا اور فرمایا کہ توحیدی ست کہو حتیٰ کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے اور حضرت عائشہ رحمہ نے جواب دیا کہ میں مشورہ کس بات کا کروں میں نے تو رسول اللہ کو لیا۔ اس سے دلیل ظاہر ہے کہ اختیار اسی مجلس تک نہیں رہتا ہے ورنہ حضرت عائشہ رحمہ کو اپنی والدین سے مشورہ کا وقت کہاں سے ملتا۔ اس اعتراض میں بہت غلطی پیش آئی اور جواب اسکا یہ ہے کہ یہاں جس خیار میں کلام ہے وہ یہ ہے کہ مرد نے عورت کو طلاق کی نیت سے خیار دیا حتیٰ کہ اگر اسنے اختیار کیا تو واقع ہو گئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو یہ خیار نہیں دیا تھا اس خیار کے معنی وہ ہیں جو قرآن مجید میں فرمایا۔ قل لا زواجک ان کنتم ترون الخیرۃ الدنیا و الدنیا متفتالین استعینوا سر احاطہ جملہ۔ یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں کو فرما کہ اگر تم دنیا کی خیرات و اسکی زینت چاہتی ہو تو آؤ میں تمہیں متعہ دون اور اچھی طور سے طلاق دیکر روانہ کروں۔ اس سے صریح ہے کہ آپ نے اختیار سے پسند کے معنی لیے تھے اور یہی لعنت و عرت میں شائع ہیں چنانچہ رسول مختار یعنی پسند کیے ہوئے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور بولتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ امر مختار ہے اور میں نے یہ اختیار کیا یعنی پسندیدہ یہ ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موافق حکم آیت کے بیویوں سے کہہ دیا کہ دنیا کی زینت یا رسول اللہ صلعم و آخرت ان دونوں میں سے تمکو کیا بات پسند ہے اور یہ کچھ طلاق نہیں تھی حتیٰ کہ اگر وہے جواب دین کہ ہٹنے دنیا پسند کی طلاق نہیں واقع ہو جاتی بلکہ وعدہ دیا تھا کہ اگر تم دنیا پسند کرو گی تو ہم ایسا کرینگے۔ آٹھ اصل یہ خیار جمین بحث ہے عورت کے ہاتھ میں طلاق یا اسکے نفس کا اختیار دینا مرد اور عورت



صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خیار دیا تھا اس میں دنیا و اسکا مال پسند کرنا یا آخرت و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند کرنا ان دونوں میں اختیار دیا تھا۔ اور یہ صریح نص قرآن ہے اور آدھکا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس سے جو فہم کیا وہ انکی سمجھ پر فافہم و اللہ تعالیٰ علم ہستی۔ م ف۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ مخیرہ کو مجلس تک خیار ہے اسلئے کہ ابیر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع سکوتی ہے۔ ولانہ تملیک الفعل لہما اور اسلئے کہ خیار و سن انو عورت کو ایک فعل کا مالک کرنا ہوتا ہے۔ و التملیکات لیتقضى جوابانی المجلس۔ اور جننی تملیکات میں سب اسی مجلس میں جواب کی مقتضی ہیں۔ کما فی البیع۔ جیسے بیع میں ہر ف۔ کہ جب مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے اس چیز کے اس قدر دامون کو چننا پسند کیا اور مشتری کی اس کے قبول کرنے کا اختیار دیا تو یہ اسی مجلس تک محدود ہے ورنہ اگر مشتری قبول نہ کرے اور گھر چلا جاوے تو بائع فروخت کرنے سے عاجز ہوگا کیونکہ مشتری کو حق قبول حاصل ہے وہ چار روز کے بعد اگر کیسکا کہ میں نے قبول کر لی تو بائع کمان سے لاویگا۔ پس بالضرور اسکو اسی مجلس تک اختیار ہے۔ اگر کہو کہ جواب تو فوراً ہو سکتا ہے پھر مجلس تک بھی درم نہ ہوگا کیونکہ بائع کا ایجاب مثلاً ایک ساعت میں ہوا اور مشتری کا قبول بعد ایک ساعت کے ہوا تو دونوں میں ارتباط و انعقاد نہ ہوگا۔ جواب یہ کہ اسنے نگلی شریعہ نے دور کر دی ہے۔ لان ساعات المجلس اجرت ساعة واحدة۔ کیونکہ مجلس کے ساعات سب فکر ایک ہی ساعت کے مانند شمار ہوئے ہیں ف۔ اسی واسطے اگر ایک مجلس میں ہر ساعت میں اسنے مثلاً و اسجد و اقرب۔ آیت سجدہ مکرر پڑھی تو ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے گویا اسنے ایک ساعت میں پڑھی۔ پس ایک مجلس نے سب ساعات کو جمع کر کے ایک کر دیا۔ الا ان المجلس تارة قبل بالذباب عنہ و مرة بالاستئصال لعل آخر۔ لیکن جاننا چاہیے کہ مجلس کا بدل جانا کبھی تو مجلس سے چلے جانے سے ہوتا ہے اور کبھی دوسرے کام میں مشغول ہو جانے سے ہوتا ہے۔ اور مجلس الاکل غیر مجلس المناظرہ۔ کیونکہ کھانے کی مجلس دوسری اور مناظرہ کی مجلس دوسری ہے۔ و مجلس القتال غیر ہما۔ اور لڑائی کی مجلس ان دونوں کے سوائے ہر ف۔ پس اگر ایک شخص اپنے دیوانخانہ میں بیٹھا رہا اور اول کھانے میں مشغول تھا تو وہ کھانے کا جلسہ تھا پھر وہ مباحثہ میں مشغول ہوا تو یہ اس کام کا جلسہ ہے علی ہذا القیاس لہذا مصنف نے کہا کہ اگر مخیرہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہوئی تو اسنے خیار کی مجلس بدل ڈالی پس خیار جاتا رہا۔ و یبطل خیار بالبحر والقیام۔ اور عورت کے خالی کھڑے ہو جانے سے اسکا خیار جاتا رہیگا۔ بخلاف اسکے اگر کھڑی ہو اور اسکو خیار دیا جاوے پھر وہیں بیٹھ جاوے کیونکہ یہ کوئی ایسی بات نہیں جس سے تبدیل ہو اور بیٹھے ہونے سے کھڑا ہونا تبدیل کرنا ہے۔ لانہ دلیل الاعراض۔ کیونکہ یہ منہ موڑنے کی دلیل ہے۔ ف۔ تو مجلس کا خیار مٹ گیا۔ بخلاف الصرف و السلم۔ برخلاف صرف و سلم کے ف۔ صرف نقد و سونا و چاندی کی بیع ہے اور کمتر شرط یہ کہ اگر مشتری فروخت کرے روپیہ کے عوض تو اودھار نہیں جائز ہے لیکن اگر کہا کہ میں نے یہ اسٹہ فی۔ ۱۶۔ روپیہ کو فروخت کی تو کھڑا ہونا اسکو باطل نہیں کہیگا۔ یون ہی سلم اور وہ یہ کہ میں نے دس روپیہ فی روپیہ ایک من کے حساب سے کھڑے گیہون سپید مٹیاری خریدے اور روپیہ پر قبضہ کرنا شرط ہے پھر وہ کھڑا ہو گیا تو باطل نہیں ہوئی۔ لان المفسد ہناک لا فراق من غیر قبض۔ کیونکہ صرف و سلم میں بغیر قبضہ کے جدا ہونا بطل ہے۔ ف۔ اور خالی کھڑے ہونے سے یہ نہیں لازم آیا کہ بغیر قبضہ کے الگ ہوئے حتی کہ اگر کھڑے ہو کر روپیہ پر قبضہ کیا یا بغیر نظر سے اوٹ ہوئے قبضہ کیا تو صحیح ہے۔ غرض کہ یہاں کھڑے ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسنے قبضہ کرنے سے منہ موڑا۔ اور مخیرہ میں جب وہ کھڑی ہو گئی تو یہ دلیل ہے کہ اسنے لینے سے منہ موڑا تو اسکا خیار مٹ گیا۔ ثم لا بد من النیت فی قولہ اختاری۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ اختاری لیے تو اختیار کر۔ اس قول میں نیت ضرور ہے۔ ف۔ کہ طلاق کی نیت سے کہا ہو۔ لانہ بطل مخیرہ فی نفسہا و مخیرہ فی تصرف آخر غیر ہا۔ کیونکہ وہ محمل ہے کہ عورت کو اپنی نفس اختیار کرنے میں مخیرہ ہے یا کسی دوسرے تصرف میں سوائے نفس کی مخیرہ ہے۔ ف۔ دونوں احتمال میں سے نفس کے اختیار کرنے کی نیت ضرور ہے۔ بخلاف طلقی کے کہ وہ صریح ہے لہذا طلاق لی تو رجعی واقع ہوگی۔ فان اختارت نفسها فی قولہ اختارے

کانت واحدة بائنتہ۔ اور اگر عورت نے اختاری کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق بائنتہ واقع ہوگی۔ ورنہ یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ مرد نے اختاری کہا پھر عورت کے کہنے سے واقع ہوئی جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ دوم یہ کہ واقع بائنتہ ہوگی۔ پس اول میں کسی کا خلاف نہیں لیکن خلاف قیاس ہے۔ والقیاس ان لا یقع بہذا شیء وان نومی الزوج الطلاق۔ اور قیاس چاہتا ہے کہ اس لفظ اختاری سے کوئی چیز واقع نہ ہو اگرچہ شوہر نے طلاق کی نیت کی تھی لانه لا یملک الا یتباع بہذا اللفظ۔ کیونکہ شوہر خود اس لفظ سے کچھ نہیں واقع کر سکتا۔ فلا یملک التفریط الی غیرہ۔ تو وہ دوسرے کو سپرد کرنے کا اختیار بھی نہیں رکھتا ہوتے یعنی آدمی خود جس چیز کا مالک نہ ہو وہ دوسرے کی ملک میں کیونکر دے سکتا ہے پس قیاس تو یہی ہے۔ الا انما استخناہ۔ لیکن جیسے اسکو استخنا جائز جانا ہے۔ لاجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسبراجاع کیا ہوتے۔ پس وہ محبت ہے۔ ولانہ بسبیل من اتل یتکلم نکاحا او یفارقہا۔ اور اس دلیل سے کہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ عورت کا نکاح برابر قائم رکھے یا جدا کر دے۔ فیملک اقامتہا یتکلم بنفسہ فی حق ہذا حکم تو اس اختیار میں وہ اپنے قائم مقام عورت کو کر سکتا ہوتے۔ تو جب عورت سے کہا کہ اختاری۔ تو یہ مراد ہے کہ جیسے مجھے حق حاصل ہے کہ اپنے آپ کو تیرے ساتھ رکھوں یا جدا کروں تو میں نے تجھے یہ حق دیا کہ تو ان میں سے جو بات چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے کہا کہ میں نے شوہر کو اختیار کیا تو نکاح بدستور قائم ہے اور اگر اسے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو طلاق ہوگئی۔ ختم انواع بہا بائن۔ پھر اس سے بائنتہ ہی واقع ہوگی۔ کیونکہ لفظ طلاق نہیں ہے بلکہ معنی مستبر ہیں اور معنی میں بائنتہ ہے۔ لان اختیار نفسہا بشیوۃ اختصا صہا بہا۔ کیونکہ عورت کا اپنے نفس کو سپرد کرنا اسی طور سے کہ نفس عورت اس کے لیے مختص ہوگئی۔ ورنہ عورت کی ذات تو ہمیشہ سے اسکی ذات ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ عورت کی ذات پر شوہر کا قابو کچھ نہیں رہا بلکہ وہ اپنی ذات کی خود مختار ہوگئی۔ وذلك فی البائن۔ اور یہ بات حرت بائن میں ہوتی ہے۔ کیونکہ جہی میں شوہر کا قابو عدت تک ہوتا ہے لایکون ثلثا وان نومی الزوج۔ اور تین طلاقیں نہیں ہو سکتی ہیں اگرچہ شوہر نے تین طلاق کی نیت کی ہو۔ پس اختلاف سے صرف ایک ہی بائن واقع ہو سکتی ہے۔ لان الاختیار لایتنوع۔ کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہیں۔ بلکہ واحد ہے تو بائن بھی واحد ہوگی۔ بخلاف الا بائنتہ لان البینۃ قد تنوع۔ برخلاف بائن کرنے کے کہ بیوۃ دو قسم ہوتی ہے۔ بیک طلاق ولبسہ طلاق پس اگر بائنتہ بسہ طلاق مراد لی تو تین واقع ہوگی اور اختاری کو بائن ہونا لازم ہے۔ مخفی نہیں کہ اگر عورت سے کہا کہ تو بائن ہونا اختیار کر اور مراد طلاق مغلطہ ہے اور عورت نے بھی منطہ اختیار کی تو تین طلاقیں واقع ہونا چاہیے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر واضح ہو کہ نیت طلاق تو نفس کو اختیار کرنے میں عمل کوگی ورنہ اگر شوہر نے اختیار نفس مراد لیا اور عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا اور اسکی یہ مراد کہ میں نے کام کرنا یا شوہر کو اختیار کیا تو کچھ واقع نہ ہوگی۔ لہذا فرمایا۔ ولاید من ذکر النفس فی کلامہ او فی کلامہا اور نفس کے معنی خواہ مرد کے کلام میں یا عورت کے کلام میں مذکور ہونا ضروری ہے۔ یعنی لفظ نفس کی خصوصیت نہیں بلکہ جو لفظ اس معنی کو مفید ہو کافی ہے مثلاً میں نے اپنی ذات کو اختیار کیا۔ اور بدون اس کے لغو ہوگا۔ حتی لو قال لہا اختاری فقالت ہفت اخترت فہو باطل۔ حتی کہ اگر عورت سے کہا کہ تو اختیار کر۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہ باطل ہے۔ ہفت کچھ طلاق وغیرہ نہ ہوگی لانه عرف بالاجماع۔ کیونکہ اختاری کا بائنتہ ہونا ہکوا جماع سے معلوم ہوا ہے۔ و ہوا المفسر من احد الجائزین۔ اور اجماع میں تفسیر ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک طرف سے نفس مذکور ہو۔ ہفت۔ تو جس طرح ورود ہوا اسی طرح رکھا جائیگا کیونکہ وہ قیاس کے خلاف وارد ہے۔ ولان البیم لایصلح تفسیر البیم۔ اور اس دلیل سے کہ بہم کی تفسیر بہم سے نہیں ہو سکتی۔ مثلاً مرد نے کہا کہ تو اختیار کر۔ اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے اختیار کیا۔ دونوں بہم میں یہ معلوم ہوا کہ کچھ اختیار کی۔ تو جب بہم سے تفسیر نہ ہوئی تو کلام بہم رہا۔ ولا تعین مع الایہام۔ اور بہم ہونے کے ساتھ میں تعین نہیں ہوتا۔ ہفت۔ اور غیر تعین کے

طلاق نہیں ہوگی۔ م۔ اور اگر نفس کی جگہ کوئی لفظ قائم کیا مانند تطلیق یا اختیار۔ کے و کافی ہو لفظ۔ تو اختیار کر۔ اسنے جواب دیا کہ میں نے اپنے کو طلاق دی تو جو اجماع الفقہ میں بائنا اور بائع میں رجعیہ ہوگی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ نیت غور کی موافق بائنا کے تو اگر نیت نہ ہو تو رجعیہ ہو۔ اور شاید کہ یہ قصاص ہو و انتہا علم۔ م۔ واضح ہو کہ اختاری میں مجلس ہی تک محدود ہوتا ایسی صورت میں کہ خطا مطلق ہو اور اگر کہا کہ اپنی ذات کو طلاق دیدے جب کسی وقت تو چاہے تو یہ اختیار غیر مجلس میں بھی ہو۔ اگر عورت غائب ہو تو جس مجلس میں خبر پہنچے اسی مجلس تک محدود ہوگی۔ اگر کہا کہ میں نے آج کے روز میں اسکو اختیار دیا تو آج کی مجلس علم میں رہیگا حتیٰ کہ اگر آج کا دن گزرا بھر اسکو علم ہوا تو اسکو کچھ اختیار نہیں ہو۔ واضح ہو کہ اختیار میں زیر بن ثابت رضی اللہ عنہ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں بشرط پوری خلاصہ کے اور اسی کو امام مالک نے مدفوعہ میں اختیار کیا ہو۔ اور غرض مدفوعہ میں اگر سنے ایک کی نیت بیان کی تو قبول ہو۔ حضرت عمر بن الخطاب و ابن مسعود و ابن عباس سے ایک رجعیہ مردی ہو اور اسی کو شافعی و احمد نے لیا ہو اور حضرت علی کم السودج سے ایک بائنا مردی ہو اور یہ دونوں میں حد وسط ہو۔ پھر حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس کے قول کو ترجیح دی گئی اسطرح کہ قرآن میں طلاق مقبوحیت آئی ہو مگر جب کہ تیسری طلاق ہو۔ لیکن یہ وجہ ترجیح کی ضعیف ہو اسواسطے کہ بالا جماع طلاق بمال میں حیثیت نہیں اور یوں ہی طلاق قبل دخول ہو پس اسطرح وہ طلاق خارج ہوئی جو بائن ہونے کے معنی میں ہو اور اگر عورت نے اپنی ذات کو اختیار کرنے سے بائنا واقع ہو تو عورت کو اختیار دینے کا کچھ فائدہ نہیں ہو کیونکہ رجعی میں مرد کو اختیار ہو جب چاہے رجوع کر لے خواہ عورت راضی ہو یا ناراض ہو۔ اور ترمذی ہم نے حضرت عمر و ابن مسعود رحمہما سے روایت کی کہ اختیار نفس میں طلاق بائنا واقع ہوگی تو حضرت عمر و ابن مسعود سے روایات مختلف ہوئیں۔ مع۔ ترمذی نے کہا کہ واحد بائنا واقع ہونا اکثر علماء صحابہ و تابعین کا قول ہو۔ م۔ و لو قال اختاری نفک۔ اور اگر مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت اخترت یقع واحدة بائنا۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو ایک بائنا واقع ہوگی۔ اگرچہ عورت نے یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ لان کلامہ خرج مفسرا۔ کیونکہ مرد کا کلام تفسیر کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ و کلاما خرج جوابا۔ اور عورت کا کلام اسی کا جواب نکلا ہو۔ فقترضن اعادہ۔ سو یہ اسی کے دوبارہ لانے کو تضمن ہو۔ کہ کیونکہ اصل جواب میں یہی ہو کہ جب کا جواب ہو اسی کو اعادہ کرے۔ مثلاً بوجہ کہ زید نے بکر کو مارا تو جواب صلی یہ کہ زید نے بکر کو نہیں مارا مارا مگر بطور تخفیف کے ہاں یا نہیں کہنے میں پس جب مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر تو جواب یہ کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تاکہ مطابق واقع ہو۔ م۔ اور نفس کی جگہ تطلیق اختیار لانا بھی بجائے نفس کہنے کے ہو چنانچہ فرمایا۔ و کذا لو قال اختاری اختیاراً۔ اور یوں ہی اگر کہا کہ اختیار کر تو اختیار کو مستثنیٰ بجائے (نفس کو) کے (اختیار کو) کہہ فقالت اخترت۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہی حکم ہو۔ کہ ایک بائنا واقع ہوگی۔ لان التام فی الاختیار یعنی عن الاستحاد والالتزام۔ کیونکہ اختیار میں جو تار ہو وہ متحد ہوتا ہے اور منفرد ہونے سے آگاہی دیتی ہے۔ یعنی اختیار کے معنی سے سمجھا جاتا ہے کہ یہ اختیار کرنا ایسا ہو کہ جو متحد و منفرد ہو۔ فقترضن معلوم ہوا کہ کبھی یہ اختیار متحد و منفرد نہیں ہوتا ہو۔ و اختیار بانفسھا ہو الذی متحد مرة و متعدد اخری۔ اور عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا بھی ایسا اختیار ہو جو کبھی متحد ہوتا ہو اور کبھی متعدد ہوتا ہو۔ فقترضن معلوم ہوا کہ اپنے نفس کا اختیار کرنا مراد ہو۔ وہ متحد جب ہوتا ہو کہ ایک طلاق سے اپنے نفس کو اختیار کرے اور متعدد جب ہوگا کہ کہے کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر جتنے سے چاہے یا تین طلاق سے۔ پس خلاصہ یہ کہ جب کہا کہ اختیار واحد اختیار کر تو یہ بھی ہوگا کہ اپنے نفس کو ایک طلاق دیدے کیونکہ یہی کبھی واحد ہوتا ہو اور کبھی زیادہ ہوتا ہو۔ فقضا مفسر اسن جانبہ قوم مدکی جانب سے کلام مفسر ہوگا۔ گو یا کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ یہ بھی ایک بائنا ہوئی ہو۔ و لو قال اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کرنا

فمن ینہی بہم کہا۔ فقالت اخرت نفسی۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا من اور نفس کی تفسیر کو دی یقع الطلاق اذا نوى الزوج۔ تو طلاق باغ ہو جائیگی بشرطیکہ شوہر نے یہی نیت کی ہو۔ لان کلاما مفسر و ما نواه الزوج من محتملات کلامہ۔ کیونکہ عورت کا کلام صامت بیان ہے اور جو شوہر نے نیت کی وہ اس کے کلام کے محتملات میں سے ہے۔ فمن ینہی بہم کہی نیت بھی اپنے کلام سے صحیح ہے۔ ولوقال اختارمی۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر ف منہی بہم محتمل طلاق کہا یا مفسر کر دیا کہ اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت انا اختار نفسی۔ یعنی عورت نے اختیار صیغہ مضارع کہا جو زمانہ حال و استقبال و وزن میں مستقل ہو تا ہے اگر حال ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں۔ اور اگر مستقبل ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کروں گی۔ حالانکہ عقد نکاح و طلاق وغیرہ میں صیغہ ماضی چاہیے اور یہاں کلام شوہر تو صیغہ امر ہے جو مستقبل کے لیے ظاہر ہے اور کلام زوجہ حال یا استقبال ہے لیکن حکم دیا کہ۔ فی طالق۔ یہ عورت طالق ہو گئی۔ منہی استحضاراً مانہ ہوئی۔ والقیاس ان لا تطلق۔ اور قیاس یہ تھا کہ طالق نہوت۔ کیونکہ عقد انشاء بلفظ ماضی نہیں ہے۔ لان ہذا مجرد وعدہ۔ کیونکہ یہ تو خالی وعدہ ہے۔ جبکہ یہ مراد ہو کہ میں اختیار نفس کروں گی اور محکمہ۔ یا وعدہ کو محتمل ہے۔ ف منہی مضارع پر لحاظ ہو۔ فصار کما اذا قال لها طلق نفسك فقالت انا اطلق نفسي۔ تو ایسا ہو گیا جیسے (صحیح طلاق میں) عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دیدے پس اس نے کہا کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں یا دوں گی۔ حالانکہ اس میں کچھ نہیں واقع ہوگی یوں ہی جب کہا کہ انا اختار نفسي۔ تو بھی واقع ہو لیکن یہ قیاس چھوڑ کر طار نے آستان اختیار کیا کہ ائنه واقع ہوگی۔ وجہ الاستحسان حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا عنہا۔ استحسان کی وجہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے۔ ف منہی جب حضرت صلعم نے کہا تھا کہ میں تجھ پر ایک امر پیش کرتا ہوں تو جلدی مست کچھو یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے پس اللہ تعالیٰ کی آیات تلاوت کیں قل لا زواجک ان کنتم تردن الحیوة الدنیا۔ حتیٰ کہ اجر اخیلاً۔ تک پڑھ سنائیں جو قریب تازل ہوئی تھیں۔ انکا خلاصہ یہ ہے کہ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو نبی بیبیوں کو فرما کر اگر تم لوگ دنیا و اسکی آرائش چاہتی ہو تو میں تم کو طلاق دیکر ابھی تمتع سے رحمت کر دوں اور اگر تم اللہ و رسول و دار الآخرة کو چاہتی ہو تو تم سے معصیات کے واسطے اجر عظیم ہے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو کلام سنایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ اسی بات میں اپنی والدین سے میں مشورہ لون۔ فانی ارید اللہ و رسولہ الخ۔ سو میں ترجیح دیتی ہوں اللہ کو اور اس کے رسول کو اور دار الآخرة کو۔ اور ایک روایت میں یہ لفظ ہر لایل اختیار اللہ و رسولہ یعنی نہیں بلکہ میں تو اختیار کرتی ہوں اللہ تعالیٰ و اس کے رسول کو الخ۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک لکھا لگا۔ حضرت عائشہ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ دوسری ازدواج سے یہ نفر ماؤں کہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے کیا اختیار کیا ہے۔ آپ نے اسکو منظر نہیں فرمایا بلکہ ارشاد کیا کہ میں تو آگاہ کروں گا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایسا اختیار کیا ہے۔ پھر سب ازدواج نے یہی اختیار کیا۔ بالجملة۔ یہ حدیث ہمارے استحسان کی حجت ہے۔ فانہا قالت لایل اختیار اللہ و رسولہ۔ کیونکہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ نے کہا کہ میں میں یہ دنیا و دنیا و نہایت نہیں چاہتی ہوں بلکہ اللہ تعالیٰ و اس کے رسول و دار الآخرة کو اختیار کرتی ہوں۔ پس دیکھو کہ اختیار اللہ۔ بصیغہ مضارع کہا۔ واعتبرہ البنی علیہ السلام جو بائنا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حضرت عائشہ کی طرف سے جواب معتبر ٹھہرایا۔ اور یہ نہیں حکم دیا کہ اخرت اللہ۔ بصیغہ ماضی جواب دے۔ بالجملة آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگرچہ حضرت عائشہ و غیرہ اہل بیت رضی اللہ عنہم کو اختیار طلاق نہیں دیا تھا بلکہ دنیا یا آخرت میں سے ایک کا اختیار کرنا لازم کیا تھا کہ انھاری یعنی اختیار کر دینا یا آخرت لیکن بلا فرق کے جو صیغہ اس میں معتبر ہو وہی چاہے اختیار میں ہے تو جب آپ نے صیغہ مضارع کو جواب معتبر رکھا تو یہ دلیل ہے کہ مسئلہ اختاری میں اگر عورت نے کہا کہ انا اختار نفسي۔ تو طلاق واقع



ہوگی۔ ولان ہذہ الصیغۃ حقیقۃ فی الحال وتجزی فی الاستقبال۔ اور اس دلیل سے کہ اختار صیغۃ مضارع زمانہ حال کے لیے حقیقی معنی ہے اور زمانہ استقبال کے لیے مجازی ہے۔ یہی طلب سنانی کے نزدیک اصح قول ہے۔ کما فی کلمۃ الشہادۃ جیسے کلمۃ شہادت میں و۔ جب کہ اگر شہد ان لا الہ الا اللہ۔ تو شہد صیغۃ مضارع ہے اور کچھ خلاف نہیں کہ اس سے بالفعل ایمان صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے اور یہی معنی لیے جاتے ہیں کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ ہیست کسی میں نہیں سوائے اللہ تعالیٰ کے۔ اور زمانہ استقبال کا وعدہ یا شک نہیں ہوتا کہ گواہی دوں گا۔ واداء الشہادۃ۔ اور جیسے گواہی ادا کرنے میں و۔ جب گواہ نے قاضی کے سامنے کہا کہ شہد ان ان لہذا الرجل زید علی ہذا الرجل بکر کنا۔ یعنی گواہی دیتا ہوں کہ اس مرد زید کے واسطے اس مرد بکر پر ایسا ہی باقی ہے تو صحیح ہے اور یہ معنی نہیں لیے جاتے کہ گواہی دوں گا کہ لہذا لکھ لکھ شہد صیغۃ مضارع ہے کیونکہ اس کے حقیقی معنی حال کے ہیں اور اصل مجازی ہے جہاں کوئی قرینہ ہو اگر وہ ہم ہو کہ پھر جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی۔ میں بھی حال کے معنی لیے جاوین یعنی میں اپنے آپ کو اطلاق دیتی ہوں حالانکہ نئے وعدہ استقبال قرار دیا۔ جواب یہ کہ اختار نفسی۔ میں حقیقی معنی صحیح ہیں۔ بخلاف قولہا اطلق نفسی۔ بخلاف اسکے جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی و۔ کہ یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ میں اپنے آپ کو اطلاق دیتی ہوں۔ لائنہ لغزہ حملہ علی الحال۔ کیونکہ اسکو حال کے معنی پر محمول کرنا محال ہے۔ لائنہ لیس بحکایتہ عن حالہ قائمۃ۔ کیونکہ یہ حالت قائمہ کی حکایت نہیں ہے۔ و۔ کوئی حالت قائم موجود نہیں جبکہ وہ نقل کرتی ہے۔ ولا کذلک قولہا انا اختار نفسی۔ اور اختار نفسی میں یہاں نہیں ہے۔ لائنہ حکایتہ عن حالہ قائمۃ وہو اختیار ہا نفسہا۔ کیونکہ یہ ایک موجودہ حالت کی حکایت ہے اور وہ عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا و۔ خلاصہ یہ کہ طلاق دنیا تو صرف زبان کا فعل ہے اور دل کا فعل نہیں ہے جسکو زبان سے نقل کرے بخلاف اختیار کیونکہ اختیار کرنا پہلے دل سے ہوا پس دل میں ایک حالت قائم ہوئی اسی کو عورت نے زبان سے نقل کرنے میں کہا کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں جیسے شہد ان لا الہ الا اللہ۔ میں ہے کہ پہلے دل میں یقین قائم ہوا اسکو زبان سے بیان کیا۔ انکافی۔ پس جب طلاق دینا کوئی حالت دل میں نہیں جسکی زبانی نقل ہو تو لا محالہ اطلاق نفسی۔ صرف وعدہ ہوا یعنی طلاق دوں گی پس اس محال کی وجہ سے حقیقت حال چھوڑ کر مجاز استقبال مراد لیا گیا۔ م۔ ولو قال لہا اختاری اختاری اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر تو اختیار کر تو اختیار کر۔ بدون واد کے تین بار کہا۔ فقالت اخترت الاولی والاکثر والاخرۃ۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اول ودریانی و اخیرہ کو اختیار کیا۔ طلقت ثلثانی قول ابی حنیفہ تمام ابو حنیفہ کے قول میں عورت میں طلاق سے طائفہ ہو جائیگی۔ ولا یحتاج الے نیت الزوج۔ اور اس میں شوہر کی نیت کی حاجت نہیں ہے اور نفس کو ذکر کرنے کی بھی حاجت نہیں ہے۔ وقال لا تطلق واحدا۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی واما لا یحتاج الے نیت الزوج لذلک لکن علیہ۔ اور شوہر کی نیت کی ضرورت اس واسطے نہیں کہ مکرر اختاری کہنا خود اس پر دلالت کرتا ہے۔ فسکے طلاق مراد ہے۔ اذ لا اختیار فی حق الطلاق ہو الذی یتکرر۔ اس واسطے کہ مکرر مکرر ہی اختیار ہوتا ہے جو طلاق کے بارہ میں ہوتے۔ پھر امام و صاحبین کی دلیل بیان کرنے سے پہلے ایک بات سمجھ لینا چاہیے کہ مرد کے ملک میں تین طلاقیں جمع ہیں ان میں اول و دوم و سوم کی ترتیب نہیں ہے جیسے ایک صند و تین روپیہ جمع ہوں تو یہ نہیں کہا جاتا کہ ان میں اول دوم کی ترتیب ہے بلکہ مجموعہ ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو عورت کا یہ کہنا کہ میں نے اول اختیار کیا اور دوم اختیار کیا یعنی سابق و ترتیب کے ساتھ جو اس نے بیان کیا ہے یہ واقعی ترتیب نہیں ہے کیونکہ طلاق دینے میں شوہر نے عورت کو اپنے قائم مقام کیا ہے اور شوہر کی ملک میں یہ طلاقیں بغیر ترتیب کے صرف مجموعہ ہیں تو عورت کے اختیار میں ہی ہوا کہ مجموعہ میں سے ایک دو تین تک طلاق دیدے اور اول و دوم و سوم خود موجود نہیں تو عورت کہان سے یہ وصف لاوگی اور فتویٰ صاحبین کے قول پر کہ ان کا ہی عقد ہے۔۔۔ لہذا ان ذکر الاولی ولاحقہ بجمعی ما مجراہ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پہلا کہنا واد کے بجائے جاری ہے۔ یعنی درمیان میں ہے۔

۴  
بجائے شوہر کی نیت

اور آخر والی کتا۔ ان کا ان لایعید من حیث الترتیب۔ اگرچہ یہ قول ازراہ ترتیب کے کچھ مفید نہیں ہر وقت جبکہ غور کے لک  
 میں مجموعہ خود بلا ترتیب ہر تو ترتیب وار کتا مفید نہیں۔ و لکن لایعید من حیث الافراد۔ و لیکن مفرد کرنے کی راہ سے مفید ہر وقت  
 یعنی اول کہنے میں دو باتیں ہیں ایک تو ایک طلاق اور دوم وہ طلاق پہلی صفت کے ساتھ جیسے دیکھ کر نسبت کہا کہ یہ ایک شخص آیا  
 اور یوں کہا کہ یہ اول شخص آیا۔ تو اول سے وہ شخص واحد مع صفت اولیت کے مفید ہر پس جب پہلی طلاق کہنے میں یہاں پہل کی  
 صفت بیفائدہ ہر تو اکیلی ایک تو محال نہیں ہر پس جب صورت نے کہا کہ میں نے پہلی اختیار کی تو یہ معنی نکالے کہ میں نے ایک طلاق  
 اختیار کی۔ فیعتیر فیما یفید۔ تو صورت کا کلام جس میں میں یغید ہو وہ معنی متبرکونگے صفت یعنی واحد مفرد کے معنی اس سے لیے  
 جا دینگے پس گویا عورت نے کہا کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی وجہ ایک بائندہ واقع ہو گئی تو پھر دوسری دوسری کا محل نہیں  
 رہی لہذا مسئلہ میں یہ حکم ہر کہ صرف ایک بائندہ واقع ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک جب پہلی ہونے کی صفت لغو ہر تو اکیلی ہونے  
 کی بھی صفت لغو ہر چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان ہذا وصف۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ ایسا وصف ہی لغو ہر۔ لان المجتمع فی  
 الملک لا ترتیب فیہ۔ کیونکہ مرد کے ملک میں جو مجتمع طلاقیں ہیں انہیں کوئی ترتیب نہیں ہر۔ کا مجتمع فی المكان۔ جیسے  
 کسی مکان میں جو مجتمع ہو اس میں ترتیب نہیں ہر۔ مثلاً ایک مکان میں بہت سے آدمی جمع ہیں تو انکو پہلا دوسرا تیسرا نہیں  
 کہہ سکتے ہیں بلکہ آنے کے وقت پہلا آنے والا اور دوسرا آنے والا علی ہذا التیاس ہوتا ہر اور اس سے قطع نظر کہ صرف مجموعہ  
 ہونے کی راہ سے انہیں کچھ ترتیب نہیں ہر۔ آما طرح مرد کی محبت طلاق میں ترتیب نہیں ہر مگر عورت نے مرد کی طرف سے اختیار  
 پا کر انکو ترتیب وار کیا۔ و الکلام لا ترتیب۔ اور عورت کا کس ترتیب کے واسطے ہر۔ مثلاً اور مفرد بیان کرنے کے واسطے  
 نہیں ہر۔ والا افراد من ضروراتہ۔ ہاں مفرد ہونا ترتیب کے واسطے لازم ہر۔ یعنی جب ترتیب سے اول و دوم و سوم  
 کہ تو لازم ہر پہلے مفرد ہو اور دوسرے الگ مفرد ہو اور تیسرے الگ مفرد ہو۔ غرض کہ مفرد ہونا ترتیب کے تابع ہر اور کلام مذکور  
 بعض ترتیب دلا گیا ہر۔ فاذا الباقی حق الاصل لثانی حق البناء۔ تو کلام جب ایسے امر کے حق میں لغو ہوا جو اصل ہر  
 تو ایسے امر کے حق میں بھی لغو ہوگا جو اس پر مبنی و تابع ہر۔ یعنی کلام جو اصل ترتیب کے واسطے تھا جب بیان ترتیب میں  
 یہ کلام لغو ٹھہرا تو افراد جو ترتیب کی تابع ہر اس کے حق میں بھی لغو ٹھہرا تو کلام سے جیسے ترتیب ثبوت لغوئی و تبرجہ اولی افراد کی  
 ثابت ہوا ایسے خلاصہ یہ کہ آخرت الاولی الخ میں سے اولی و وسطی و اخیرہ کا قول لغو ہوا تو خالی آخرت رہا کہ یا عورت نے کہا  
 کہ میں نے اختیار کی اختیار کی اختیار کی۔ تو تین طلاقیں واقع ہوئیں۔ پھر یہ اختلاف اس وقت کہ اختاری اختاری اختاری کے  
 جواب میں اسنے پہلی وغیرہ کے وصف سے جواب دیا ہو۔ و لو قالت۔ اور اگر اسنے عربی میں کہا۔ آخرت اختیار۔ یعنی میں نے  
 کیا بارگی اختیار کیا۔ فی ثلث فی قولہم جمیعاً۔ تو یہ امام و صاحبین سب کے قول میں تین طلاقیں ہیں۔ لانا لمرۃ فصلاً  
 کہا اذا صرح بہا۔ ایسے کہ اختیار کیا بارگی کے واسطے ہر تو ایسا ہو کہ گویا اسنے اسکی تصریح کر دی۔ اور کہا کہ آخرت جمیعاً  
 میں نے سب طلاق کو اختیار کیا۔ یا میں نے کیا بارگی اختیار کیا۔ ولان الاختیار لثاکید و بدون التاکید یقع ثلاث  
 فیقع التاکید اولے۔ اور ایسے کہ لفظ اختیار ہر تاکید کے واسطے ہر اور بغیر تاکید کے تینون طلاقیں واقع ہوتی تھیں و تاکید کے  
 ساتھ مجرد اولی واقع ہونگی۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ اختاری۔ یعنی تو اختیار کر۔ فقالت طلقت نفسی او آخرت نفسی  
 و طلاقہ میں عورت نے جواب میں کہا کہ میں نے طلاق دی اپنے نفس کو یا میں نے اختیار کیا اپنے نفس کو بیک طلاق۔ فی واحد  
 ملک الرجعة۔ تو یہ ایک طلاق ایسی ہر کہ شوہر رجوع کر سکتا ہر۔ لان ہذا اللفظ یوجب الاطلاق بعد انقضاء احدہ  
 مکانھا آخرت نفسھا بعد العدة۔ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہر جو عدت گزرنے کے بعد طلاق ہونے کا موجب ہر تو گویا اسنے بعد  
 عدت کے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ یہ مسئلہ اسی طرح جامع صغیر و جامع فخر الاسلام میں مذکور ہر اور یہ اس بنا پر ہوگا کہ

عورت کے قول کا اعتبار ہو حالانکہ اعتبار مرد کی نیت کا ہر پس صحیح حکم وہ ہے جو جامع کبیر میں ہے کہ عورت کو بائنہ طلاق واقع ہوگی کیونکہ اعتبار شوہر کی جانب ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اسکو اختیار دیا کہ اپنے آپ کو رجعی طلاق دے اور اسے بائنہ دی تو رجعی واقع ہوگی اور اگر کہا کہ بائنہ دے اور اسے رجعی دی تو بائنہ واقع ہوگی کذا فی الکافی ج۔ یہی مسودہ زیادات و جامع عقابی و دیگر جامع میں سوائے جامع فخر الاسلام کے مذکور ہے اور یہی صحیح ہے۔ وان قال لہا امرک بیدک فی تطلیقہ مسودہ اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ بیک تطلیقہ ہے۔ او اختاری تطلیقہ۔ یا ایک تطلیقہ اختیار کر۔ فاختارت لنفسہا پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ تو یہ بائنہ طلاق نہیں ہوگی۔ فہی واحدہ ملک الرجعة۔ بلکہ ایک طلاق رجعیہ ہے۔ لانه جعل لہا الاختیار ولکن بتطلیقہ وہی معقبۃ للرجعة۔ کیونکہ مرد نے عورت کی اختیار تو دیا لیکن ایک تطلیقہ کے ساتھ دیا ہے اور یہ طلاق صریح ایسی ہے کہ ہنسکے پیچھے رجعت لگی ہے۔ (فروع) تو طالعہ ہے اگر چاہے اور تو اختیار کر پس عورت نے کہا کہ میں نے چاہا اور اختیار کیا تو ایک رجحہ چاہنے کے اور دوسری رجحہ اختیار کے واقع ہوگی۔ مف۔ اور دونوں بائنہ ہیں۔ لہذا غیر مذکور ہر ایک ہی واقع ہوگی۔ م۔

**فصل فی الامر بالید۔** فصل دوم امر بالید کے بیان میں مف۔ امر بالید تیرا کام تیرے ہاتھ ہے۔ اگر طلاق کا کام مراد ہو تو یہ کنایہ طلاق ہوگا۔ وان قال لہا امرک بیدک ینوی ثلثا۔ جامع میں ہے کہ اگر عورت سے کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ درحالیکہ نیت میں طلاق رکھے۔ فقالت قد اخترت لنفسی بواحدۃ فہی ثلث۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک کے ساتھ اختیار کیا تو یہ تین طلاق ہیں مف۔ پس امر بالید کے جواب میں عورت نے اختیار کیا اور مرد کی نیت تین ہے اور عورت نے ایک سے اختیار کیا تو جواب صحیح ہے۔ لان الاختیار یصلح جوا بالامر بالید کیونکہ اختیار بھی امر بالید کا جواب ہو سکتا ہے۔ لکن نہ تملیک کا نتیجہ۔ کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک کرنا ہوتا ہے مف۔ رہا یہ کہ مرد کی نیت میں ہے اور عورت نے واحدہ لیا مگر یہ مخالفت کچھ مفر نہیں ہے۔ والواحدۃ صفۃ الاختیارۃ۔ اور واحدۃ صفۃ اختیارہ ہے مف۔ یعنی اختیارہ واحدہ۔ نصار کا نہما قالت اخترت نفسی بمرۃ واحدۃ۔ تو گوایا ہوا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک یا رگی اختیار کر لیا۔ و بذلک یقع الثلث۔ اور ایک بار رگی کہنے میں تین طلاقیں پڑتی ہیں مف۔ تو عورت کے واحدہ کہنے میں بھی تینوں واقع ہو گئی اگر کوہ عورت کے قول کی یہ توجیہ کرنا کہ صحیح ہوگا جبکہ عورت کی مراد فقط بائنہ واحدہ ہو۔ جواب یہ ہے کہ عورت نے ایک مفرد ہی اختیار کی مگر جملہ کلام کیا ہے وہ اسے لفظ سے ہے جو تین طلاقوں کی بھی توجیہ ہو سکتا ہے پس جب مرد نے تینوں کی نیت کی تھی اور یہ عورت کا کلام اسے موافق ہو گیا تو وقوع میں کچھ شک نہیں ہے۔ و لو قالت قد طلقت نفسی بواحدۃ۔ اور اگر عورت نے یون جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق بواحدہ ہے۔ او اخترت نفسی تطلیقہ۔ یا میں نے اپنے نفس کو تطلیقہ اختیار کیا۔ فہی واحدۃ بائنہ۔ تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے۔ لان الواحدۃ نعت لمصدر محذوف۔ کیونکہ واحدہ مصدر محذوف کی صفت ہے۔ و ہونی الادوی الاختیارۃ۔ اور وہ مصدر محذوف پہلی صورت میں اختیارہ ہے مف۔ یعنی اخترت نفسی بواحدہ۔ میں اخترت نفسی باختارۃ واحدۃ۔ ہونی الثانیۃ التطلیقہ۔ اور دوسری صورت میں تطلیقہ ہے مف۔ یعنی طلقت نفسی کی صورت طلقت نفسی تطلیقہ واحدہ ہے۔ ولا انہا کمون بائنہ۔ لیکن یہ تطلیقہ بائنہ ہوگی۔ لان التفویض فی البائن ضرورۃ ملکھا امرہا۔ کیونکہ سپرد کرنا تو بائنہ میں واقع ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو اسکا کام کا مالک کیا ہے مف۔ اور یہ بائن ہونے کو مقتضی ہے۔ و کلما خرج جوا بالامر اور عورت کا کلام شوہر کا جواب نکلا ہے۔ فتصیر الصفۃ المذكورۃ فی التفویض المذكورۃ فی الایقاع۔ تو جو صفت کبیر کرنے میں مذکور ہوئی ہے وہ واقع کرنے میں بھی مذکور ہے مف۔ پھر واضح ہو کہ اختاری میں تین طلاقوں کی نیت نہیں ہے پھر

اور امر بالیدین جائز ہے۔ واما تصحیح نیت الثالث فی قولک امرک بیدک لانه یحتمل العموم والخصوص۔ اور امرک بیدک  
 میں تین کی نیت اسی جہت سے صحیح ہے کہ امر بالید احتمال عموم و خصوص دونوں رکھتا ہے۔ و نیت الثالث نیت التعمیم۔ اور تین کی نیت  
 کرنا تعمیم کی نیت ہر وقت پس یہ نیت صحیح ہے۔ بخلاف قولہ اختاری لانه لا یحتمل العموم وقد حققناہ من قبل۔ بر خلاف اختاری  
 کے کیونکہ وہ عموم کو محتمل نہیں ہے اور ہم اسکو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں۔ یعنی اختیار قبل تقسیم نہیں ہے بخلاف بائن کے کہ  
 وہ خفیہہ وغلیظہ ہوتی ہے۔ ولو قال لہما امرک بیدک الیوم و بعد غد۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ میں آج کے دن  
 اور پرسون کے سلم یہ دخل فیہ اللیل۔ تو اس میں رات داخل نہوگی۔ کیونکہ نگاہ نہیں ہے۔ وان ردت الامر فی یومہا  
 بطل امر ذلک الیوم۔ اور اگر عورت نے آج کے روز اپنا اختیار رد کر دیا تو اسی دن کا امر باطل ہو گیا۔ وکان بیدہا امر بیدہا  
 اور پرسون کا امر اسکے قبضہ میں رہیگا۔ لانه صحیح بقدر وقتین مبینہما وقت من جنسہما لم یقنا دلہ الامر۔ کیونکہ اسنے صحیح سے  
 دو وقتوں کو ذکر کیا جنکے بیچ میں انکے جنس کا وقت ہے جبکہ امر بالید شامل نہیں ہے۔ یعنی آج کا دن اور پرسون کا دن اور  
 درمیان میں کل کا دن ہر تو یہ دن کی جنس سے ہے اور رات البتہ دوسری جنس ہے۔ او ذکر الیوم لعیار کا الفرد لا یقنا دلہ اللیل  
 کیونکہ مفرد لفظ سے دن کہنا رات کو شامل نہیں ہے۔ اسی واسطے مصنف رحمہ نے مسایہ میں کہا کہ رات داخل نہوگی۔ پس  
 رات نے دو دن و قنوں کو جدا کر دیا۔ نکاتا امرین۔ تو یہ تفویض امر بالید سے دو تفویض ہیں۔ ایک یہ کہ آج کے دن  
 تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور دوم پرسون کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ فہر واحد ہما لایرہم الآخر۔ تو ایک امر کے رد کرنے سے  
 دوسرا امر نہیں رد ہوگا۔ لہذا پرسون کا امر اسکے اختیار میں رہا۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ وقال زفر ہما امر واحد  
 بمنزلہ قولہ انت طالق الیوم و بعد غد۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ یہ دو دن تفویض ایک ہی امر بالید ہے جیسے اسنے صحیح سے مطلق میں  
 کہا کہ تو طالق آج اور پرسون ہر وقت نیز ایک ہی طلاق مضامین ہے۔ قلنا الطلاق لا یحتمل التاقیت۔ ہم کہتے ہیں کہ طلاق  
 ایسی چیز نہیں جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے۔ کیونکہ جب آج طلاق واقع ہو تو وہ پرسون بھی ہوگی۔ والا امر  
 بالید یحتمل۔ اور امر بالید اسکو محتمل ہے۔ کہ وہ وقت متعین کرنے کو برداشت کرتا ہے۔ فہو وقت الامر بالاول۔ تو امر بالید  
 پہلے وقت کے ساتھ ہوگا۔ یعنی اسنے دو وقت بیان کیے ہیں ایک آج کا دن تو امر بالید اسی آج کے روز سے موقت ہو گیا۔  
 و یحتمل الثاني امر امتی رأ۔ اور دوسرا وقت نے سر سے امر بالید قرار دیا جائیگا۔ یعنی پرسون کا دن ہما امر بالید ہے پس اگر  
 اسنے اول وقت کا امر بالید رد کیا تو دوسرا امر بالید باقی رہا۔ پھر اسوقت ہے کہ دو دن و قنوں کے درمیان میں کوئی وقت ایسا  
 کیا ہو جو اسی کی جنس سے ہو مگر اسکو اجازت سے نکال دیا ہے۔ اور اگر درمیان میں کوئی وقت خالص ذکر کیا ہو مثلاً۔ لو قال  
 امرک بیدک الیوم وغدا۔ اگر کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ آج و کل ہے۔ یہ دخل اللیل نے ذلک۔ تو اس میں رات داخل نہوگی  
 وان ردت الامر فی یومہا لایبقی الامر فی یومہا فی الغد۔ اور اگر عورت نے آج کے دن اپنا امر بالید رد کر دیا تو کل کے  
 روز اسکے قبضہ میں امر نہیں رہیگا۔ لان ہما امر واحد۔ کیونکہ یہ تو ایک ہی امر ہے۔ لانه لم یتمخل بین الوقتین المذکورین وقت  
 من جنسہما لم یقنا دلہ الکلام۔ کیونکہ دو دن و قنوں کے درمیان میں انکی جنس کا ایسا کوئی امر فاصل نہیں ہو سکا کہ امر بالید  
 کا قول شامل نہوے۔ بلکہ آج اور کل کے درمیان میں غیر جنس یعنی رات کا وقت حائل ہے تو وہ اجازت میں شامل رہیگا۔ و  
 قیہم اللیل ومجلس المشورۃ لا ینقطع۔ اور حائل یہ ہے کہ کبھی مشورہ میں رات آجاتی ہے اور مشورہ کا جلسہ منقطع نہیں ہوتا۔  
 و نرات داخل ہونا مقتضی کلام ہے۔ فصارکما اذا قال امرک بیدک فی یومین۔ تو یا ہوا گویا اسنے کہا کہ تیرا امر  
 تیرے ہاتھ میں دو روز ہے۔ وعن ابی حنیفہ انہما اذا ردت الامر فی الیوم لہما ان یختار نفسہما غدا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے روایت  
 میں یہ بھی روایت ہے کہ اگر عورت نے آج کے روز اپنا امر بالید رد کر دیا تو اسکو اختیار ہے کہ کل کے روز اپنے نفس کو اختیار کرے۔



لیکن یہ روایت اسوجہ سے نہیں کہ دونوں دفعوں کے درمیان وقت فاصل ہونے سے دو تفویض ہیں بلکہ یہ تو تفویض واحد ہے مگر یہ روایت اس بنا پر ہے کہ عورت کا روکنا کچھ موثر نہیں ہے۔ تاہذا نہ تکلیف رد الا امر کہ لا یملک۔ رد الایقاع۔ کیونکہ عورت کو امر بایہ روک کر نہ کی قدرت نہیں جیسے وہ مرد کی طلاق دہنے کو روک نہیں کر سکتی ہے۔ بلکہ خواہ مخواہ طلاق پڑ جائیگی۔ اسی طرح جب ہر نے ارادہ کیا کہ عورت کے ہاتھ میں امر طلاق دیکر طلاق واقع کرے تو عورت کہہ کر یہ طاقت نہیں ہے کہ روک کرے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ خود اپنے آپ کو طلاق نہ دے پس اسکا روکنا اور نکرنا برا ہے۔ اس سے ظاہر ہو کہ اگر آج ہی کے روز بعد روکنے کے طلاق دیدے تو بھی واقع ہوگی۔ پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الحام نے بھی اسکو استنباط فرمایا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت ہے کہ شوہر کا یہ قصد ہو کہ ہر روز میں ایک بار اس فعل کی غماز کروں مگر آج سے کل تک تجھے امر طلاق کا اختیار ہے۔ لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ ظاہر الروایۃ میں عورت کو امر بایہ روک کر نہ کی اختیار ہے پس اگر اسنے آج روک لیا تو کل تک تمام وقت کا امر اسکے ہاتھ سے چلے ہو گیا حتی کہ بعد و کے اگر عورت نے طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی۔ وجہ الظاہر اہم اذا اختارت نفسها الیوم لا یبقی لها الخیار فی الغد۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے اگر (موافق تفویض کے) آج اپنے نفس کو اختیار کر لیا (حتی کہ طلاق بات پڑ گئی) تو پھر اسکو کل کے بعد اختیار نہیں رہیگا۔ یعنی پھر کل کے بعد دوبارہ اپنے نفس کو اختیار نہیں کر سکتی ہے۔ فلذا اذا اختارت زوجہا بعد الامر۔ تو اسی طرح اگر اسنے امر بایہ روک کر نہ کے ذریعہ سے اپنے شوہر کو اختیار کیا۔ تو بھی اسکو کل کے بعد اپنے نفس کو اختیار کرنے کی قدرت نہیں رہیگی۔ اور اس میں اشارہ ہے کہ عورت کو امر بایہ روک کر نہ کے اختیار بالغ و راجع حاصل ہے اس واسطے کہ امر بایہ سے مقصود یہ ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی خود مختار ہو جاوے یا اپنے شوہر کو اختیار کرے تو اسکی ملکیت میں ہے پس جب اسنے شوہر کو اختیار کیا تو اب اسکو اپنے نفس کے مختار کرنے کا باوجود نہیں رہا۔ لان الخیر بین الشیئین لا یملک الا اختیار واحد ہما۔ کیونکہ جو کوئی دو چیزوں میں مختار کیا جاتا ہے اسکو صرف یہی قدرت ہے کہ دونوں میں سے ایک کو اختیار کرے۔ اور یہ قدرت نہیں کہ دونوں کو اختیار کرے لیکن مخفی نہیں کہ اسکو یہ قدرت ہے کہ دونوں میں سے کسی کو اختیار کرے تو واضح ہوا کہ امر بایہ کا روکنا دو طرح ممکن ہے ایک یہ کہ شوہر کو اختیار کرے یعنی جیسی حالت موجود ہو وہ دونوں میں بہ ستر باقی رہے اور دوم یہ کہ اپنی ذات یا شوہر کسی کو اختیار کرے تو بھی رد ہو گیا۔ لیکن نادر کی روایت کی جانب سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ کسی کو اختیار کرنا صرف یہ چاہتا ہے کہ عورت نے کام نہ کیا اور یہ لازم نہیں کہ امر بایہ جو شوہر نے دیا تھا وہ رد ہو گیا۔ پھر بہر حال آج وکل کے واسطے جو امر بایہ ہو وہ متصل امر واحد ہے اس میں ظاہر الروایۃ و درایتنا درہ کا اتفاق ہے۔ وعن ابی یوسف اذا قال امرک بیدک الیوم و امرک بیدک غدا۔ اور ابو یوسف سے نادر میں ہے کہ اگر شوہر نے اسطرح کہا کہ آج تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور کل کے بعد تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ یعنی ہر روز کے واسطے علیحدہ تصریح کر دی۔ انہما امران۔ دو یہ دو امر بایہ ہیں۔ خمس الامۃ نے کہا کہ یہی روایت صحیح ہے اور قاضیان نے اسکو بلا خلاف اصل ٹھہرایا اگرچہ استخراج امام ابو یوسف ہے۔ لہذا انہ ذکر لکل وقت خبر علیحدہ۔ کیونکہ اسنے ہر وقت کے واسطے خبر علیحدہ ذکر کی۔ آج کی خبر یہ کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اسی طرح کل کے واسطے بھی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور یہی اصل ہے کہ ہر کلام مستقل ہو پس اگر آج کا امر بایہ روک کرے تو کل کا امر بایہ اسکے ہاتھ میں ہوگا بخلاف ما تقدم۔ بخلاف سابق کلام کے۔ کہ اس میں خبر واحد ہے پھر ہا یہ کہ علیحدہ خبر میں رات داخل ہوگی یا نہیں تو شیخ ابن الحام کا اشارہ ہے کہ نہیں اور مترجم کے نزدیک انہر یہ کہ ہاں کیونکہ کبھی مجلس مشورہ کا امتداد رات تک ہوتا ہے تو آج اور کل دونوں کے ساتھ ہی رات داخل ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ وان قال امرک بیدک یوم یقدم فلان۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے فلان شخص کی آمد کے دن۔ یعنی جہن فلان شخص آوے اسدن تجھے میری جانب سے یہ اختیار ہے کہ تو اپنے آپ کو مجھ سے اپنے لئے خواہ ایک غنیف سے یا غنی سے۔ اور فلان شخص سفر سے وطن میں آنے والا ہے۔ فقدم فلان ولم تعلم حتی جن الليل۔ پھر

فلان شخص آیا اگر عورت کو معلوم ہو یا نہ ہو کہ رات کی تاریکی آگئی ہے اور روشنی جب کو یوم یا دن کہتے ہیں جاتی رہی۔ فلا خیار لہا۔  
تو عورت کے واسطے اب اختیار نہیں رہا۔ کیونکہ دن نہیں رہا۔ اور دن سے مراد اس مقام پر مطلق وقت نہیں ہو سکتا۔  
لان الامر بالید مما یتد۔ کیونکہ امر بالید ایسی چیز ہے جو دراز ہوتی ہے۔ اور ایسی چیز نہیں جو دراز نہیں ہوتی مانند طلاق  
دینے کے کہ وہ تو طلاق کہنے پر ختم ہوتا ہے اور امر بالید تو غور و فکر سے پسند پر ہوتا ہے تو وہ درازی وقت چاہتا ہے۔ فحمل الیوم مطلق  
یہ علی بیاض النہار۔ تو یوم یعنی دن کا لفظ جو اس سے ملایا گیا ہے وہ روز روشن کے معنی پر ہوگا۔ اور مطلق وقت پر حمل  
ہونا اسکے لائق نہیں ہے۔ وقد حققناہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں۔ آخر فصل اضافۃ الطلاق من ع  
توجب بیان دن کے لفظ سے مراد روز روشن ہے۔ فلان کی آمد کے روز بچھے اختیار ہے۔ یہ اختیار روز روشن تک رہا۔ فقیہ  
بہ۔ پس اختیار دن ہی دن تک محدود ہوا۔ ثم نقضی بالنقض ووقتہ۔ پھر دن گزر جانے سے اسکا وقت گزر جائیگا۔  
اس بیان کے بعد واضح ہو کہ خیار منجر کا مجلس تک محدود رہنا بیان کر دیا تھا اب مجلس کی توضیح فرمائی کہ۔ اذا جعل امرہا  
بید۔ جب عورت کو امر بالید یا یعنی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ اور خیار۔ یا اسکو صریح طلاق میں منحصر کیا یعنی تو اپنے نفس کو طلاق  
دے اگر تو چاہے یا نہ کہ اختیار ہے۔ یعنی کنایت سے کہا کہ تو اختیار کر۔ فکلت یوماً لم تقسم۔ پس وہ دن بھر جی رہی کہ نہیں اٹھی  
ن۔ اور نہ کسی کام میں مشغول ہوئی بلکہ دن سے زیادہ تک اسی مجلس میں رہی جسے نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے طور سے  
مجلس بدلی۔ فالامر فی یدہا ما لم تاخذ فی عمل آخر۔ تو عورت کا اختیار اسکے ہاتھ رہیگا جب تک دوسرے کام میں مشغول نہ  
ن۔ یا کھڑے ہونے سے ٹھہر کر ناظر نہ ہو۔ لان ہذا تملیک التعلیق نہا۔ کیونکہ ایسا اگر عورت کے ملک میں تعلیق دینا ہوا  
ن۔ اور عورت اسکی مالکہ ہوگئی کہ اپنے آپ کو طلاق دیدے۔ لان المملک من یتصرف براسی نفسہ وہی بہذہ الصفتہ  
کیونکہ مالک وہ شخص ہوتا ہے جو اپنی رائے پر جو چاہے کرے اور عورت اسی صفت کی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ یہ تملیک ہے۔  
والتملیک یقتصر علی المجلس۔ اور تملیک کی حد مجلس تک مقصور ہوتی ہے۔ وقد بینا ہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق  
میں بیان کر چکے ہیں۔ پھر جب تک وہ اسی جلسہ میں اسی طرح موجود ہے تب تک مجلس قائم ہے۔ پس اسکو برابر اختیار  
ہیگا۔ ثم اذا کانت لتسمع لتعبر مجلسہا ذلک۔ پھر اگر عورت ایسی جگہ ہو کہ مرد کی تملیک کو سنتی ہو تو عورت کی یہی مجلس معتبر  
ہوگی۔ فسمین اسے نقول یتلک کوئن لیا ہے۔ وان کانت لتسمع فمجلس علیہا او بلوغ النحر لہما۔ اور اگر وہ  
عورت نہ سنتی ہو تو عورت کی وہ مجلس معتبر ہوگی سمین وہ آگاہ ہوئی یا اسکو خبر ہو چکی ہے۔ لان ہذا تملیک فیہ معنی التعلیق  
کیونکہ امر بالید دینے میں ایک معنی تعلیق کے ہیں۔ گویا یونکہ کہا کہ اگر تو چاہے تو اپنے آپ کو بان کرے تو ایسا ہو کہ گویا  
اسنے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تو طلاق ہے۔ فیتوقف علی ما دراء المجلس۔ تو اسوائے مجلس پر توقف ہوگا۔  
یعنی بنظر تملیک کے تو عورت کی طرف سے مجلس تک جواب لانا ضروری ہے حتی کہ بعد مجلس کے تملیک نہیں رہیگی اور بنظر تعلیق کے  
شوہر کی مجلس پر توقف نہیں بلکہ جب یہ شرط پائی جاوے اور ظاہر ہے کہ عورت جب جا ہیگی کہ اسکو آگاہی یا خبر ہو چکے لہذا  
مادرائے مجلس پر توقف ہوگا۔ ولا یعتبر مجلسہ۔ اور مرد کی مجلس کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ حالانکہ تملیک بیع میں بائع  
یا مشتری کی مجلس کا اعتبار ہوتا ہے تو شوہر کا امر بالید سے عورت کو تملیک دینا اور بائع یا مشتری کا دوسرے کا تملیک دینا ان  
دونوں میں فرق ہے چنانچہ شوہر کی تملیک شوہر کی مجلس سے مادر اور بر متوقف ہے۔ لان التعلیق لازم فی حقہ۔ کیونکہ شوہر  
کے حق میں تعلیق لازم ہے۔ ف۔ یعنی یہ تعلیق ایسی لازمی ہوگئی کہ شوہر اس سے رجوع نہیں کر سکتا جیسے قسمی تعلیق کہ اگر تو  
اس گھر میں جاوے تو طلاق ہے۔ اس سے رجوع ممکن نہیں بجز قسم کے کہ وائدہ میں نے تجھے طلاق دی اس شرط پر کہ تو اس  
گھر میں جاوے پھر اگر کہے کہ میں نے اپنی قسم پھیر لی تو لغو ہے اسی طرح بیان ہے پس مرد چاہے اسی مجلس میں رہے یا تبدیل کرے

یہ امر بالید جبکہ عورت کے پسند پر معلق کیا ہو وہ برابر لازم رہے گا جیسے قسم و شرط طلاق لازم رہتی ہو۔ رہا بائع و مشتری میں سے جس نے کہا کہ میں نے اتنے روپیہ کو یہ چیز خریدی یا بیچی اور دوسرے کے قبضہ میں قبولیت کا اختیار دیا تو یہ بھی تملیک ہو مگر فرق یہ ہو کہ امر بالید کی تملیک تو شوہر کے حق میں لازمی ہو۔ بخلاف البیع لانه تملیک محض ولا یشوبہ التعلیق۔ برخلاف بیع کے کہ بیع میں تملیک تو محض تملیک بہ دن تعلیق کے ہوتی ہے۔ اسی واسطے بائع و مشتری پر لازم نہیں بلکہ جس نے ایجاب کیا اسکو اختیار ہو کہ دوسرے کے قبول سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کرے۔ اور اگر رجوع کیا تو بھی یہ تملیک فقط مجلس تک رہتی ہے کہ اگر مشتری نے مثلاً کہا کہ میں نے دو روپیہ کو یہ چیز خریدی پھر خود اٹھ کھڑا ہوا یا مجلس بدل دی تو ایجاب باطل ہو گیا۔ کیونکہ اس ایجاب میں تعلیق بالکل نہیں ہے بخلاف امر بالید کے کہ اس میں تعلیق ہے۔ واضح ہو کہ تعلیق میں بھی یہ ہو جاتا ہے کہ مثلاً کہا کہ اگر تو اس گھر میں گئے تو طالعہ ہے۔ اس میں (تو طالعہ ہے) ابھی یہ قول نہیں ہے تاکہ اس سے رجوع کرے بلکہ جس دم وہ عورت گھر میں گئے وقت یہ لفظ نازل ہو گا مگر اس وقت رجوع ممکن نہیں کیونکہ گھسنے کے ساتھ ہی نازل ہو جائیگا بخلاف ایجاب بیع کے کہ وہ بالفعل معتبر ہو حتیٰ کہ تعلیق ہو تو معتبر نہیں ہوتا پس اس میں رجوع بھی ممکن اور مجلس ہی تک محدود ہے جیسے امر بالید میں عورت کی طرف سے جواب ملنا صرف مجلس تک ہے۔ و اذا اعتبرت مجلسها فامجلس تارة يتبدل بالتحول۔ اور جب عورت کی مجلس معتبر ہوئی تو وہ کبھی تو جگہ بدلنے سے بدل جاتی ہے۔ جیسے چھوٹی کو ٹھہری سے باہر آگئی۔ و مرة بالاخذ في عمل آخر۔ اور کبھی دوسرے کام میں شروع کرنے سے بدلتی ہے۔ جیسے کھانے لگی۔ علی ما بینا فی النجاء۔ چنانچہ ہم اسکو اختاری کی بحث میں بیان کر چکے ہیں کہ کھانے کی مجلس سے مناظرہ کی مجلس علحدہ ہے اور قتال کی مجلس دو ذون سے الگ ہے علی ہذا القیاس۔ و یرخرج الامر من یدہ بالجبر والقیام لانه دلیل الاعراض اذ القیام بفرق الراے۔ اور امر بالید عورت کے ہاتھ سے خالی کھڑے ہونے پر خارج ہو جائیگا کیونکہ کھڑے ہونا ٹھہ مڑنے کی دلیل ہے اس واسطے کہ کھڑا ہونا راے کو متفرق کرتا ہے۔ بخلاف ما اذا مكنت یومالم تقم ولم تاخذ فی عمل آخر۔ بخلاف اسکے جب وہ دن بھر اسی طور پر بیٹھی رہی کہ نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے کام میں شروع کیا۔ تو مجلس نہیں بدلتی اور اتنی دیر کا کچھ ضرر نہیں ہے۔ لان المجلس قد لیطول و قد یقصر۔ کیونکہ مجلس کبھی دراز ہوتی اور کبھی کوتاہ ہوتی ہے۔ فیبقی الی ان یوجد ملقطعة او یدل علی الاعراض۔ تو مجلس برابر باقی رہے گی یہاں تک کہ ایسی چیز پائی جاوے جو مجلس کو قطع کرے یا وہ اعراض پر دلالت کرے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ کوئی وقت کی حد نہیں بلکہ جیسے جتنی مدت تک ہے۔ و قوله مكنت یومالم تقم لیس للتقدير۔ اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ ایک روز ٹھہرے اس سے مراد تقدیر نہیں ہے۔ کہ اتنے وقت سے زائد نہ ہو بلکہ مثال ہے پھر چاہے ایک روز سے زائد ہو جاوے جب تک انقطاع یا اعراض نہ ہو مجلس قائم ہے۔ و قوله مالم تاخذ فی عمل آخر۔ اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ جب تک وہ دوسرے کام میں شروع نہ کرے۔ تو مراد ہر کام نہیں ہے بلکہ۔ مراد بہ عمل یعرف انه قطع لما كانت فیہ لامطلق العمل۔ اس سے مراد وہ عمل جو معلوم ہو کہ یہ اس کام کا قاطع ہے جیسے عورت لگی مٹی اور مطلق کام مراد نہیں ہے۔ لہذا اگر کھڑی مٹی میں بیٹھ گئی یا بیٹھی مٹی پس تکیہ لگایا یا تکیہ دیے ہوئے مٹی پھر بیٹھ گئی یا اسنے باپ کو یا دوسرے کو بلا بغرض مشورہ یا اسنے گواہوں کو بلا یا جبکہ انکو بلانے والا کوئی نہ ہو تو مجلس باقی ہے خواہ عورت اپنی جگہ سے اٹھ جائے یا نہیں اور یہی اصح ہے الخلاصہ یون ہی اگر سواری کا چلتا ہوا جانور کھڑا کیا یا شعی میں تھی وہ روانہ ہوئی تو مجلس باقی ہے اور اگر جانور کو اسنے چلا یا یا وہ خود چلا یا جیسے مرد نے اسکو کھڑا کر یا اسکے ساتھ جماع کر یا پس مجلس بدل گئی۔ حد دہ ہر ایک کی دلیل یہ ہے جو مصنف رحمہ نے بیان فرمائی بقولہ۔ ولو كانت قائمۃ فجلست ففی علی خیار ہا۔ اور اگر وہ عورت کھڑی مٹی پس بیٹھ گئی تو وہ اپنے اختیار پر باقی ہے۔ نہ بہ دلیل اعراض نہیں ہے۔ لانه دلیل الاقبال لانه اجمع للراے۔ کیونکہ یہ بیٹھ جانا تو متوجہ ہو جانے کی دلیل ہے اس واسطے کہ وہ راے کو خوب جمع کرتا ہے۔

فہم ینکھ کر آدمی کا غر کرنا بہ نسبت کفر سے ہونے کے بہتر ہے۔ وگذا اذا کانت قاعده فاکتارت۔ یون ہی اگر وہ بیٹھی تھی پس اسنے تکیہ لگا لیا۔ او مستکھ فمقدت۔ یا تکیہ لگائے ہو پس بیٹھ گئی۔ تو بھی مجلس نہیں بدلی اور اسکو اختیار باقی ہے سلطان میں انتقال من جلسۃ الی جلسۃ۔ کیونکہ ایسا کرنا تو ایک جلسہ سے دوسرے جلسہ کی طرف منتقل ہونا ہوا۔ اور مجلس سے مجلس میں نہیں ہوا۔ کما اذا کانت محکمۃ فمزلت۔ جیسے وہ دن کھٹنے کھٹے کے بیٹھی تھی پس چار زانو ہو گئی۔ تو مجلس نہیں بدلی بلکہ بیٹھنے کی شکل بدل گئی۔ قال و ہذا روایتہ البجامع الصغیر۔ مصنف رحم نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی روایت ہے۔ ف کہ مجلس نہیں بدلیگی۔ و ذکر فی غیرہ انہا اذا کانت قاعده فاکتارت لاختیار لہا۔ اور جامع صغیر کے سواے میں مذکور ہے کہ عورت اگر بیٹھی تھی پھر اسنے تکیہ لگا لیا تو اسنے اسے اختیار نہیں رہیگا۔ لان الاکھار اظہار التہاون بالامرفکان اعراضا۔ کیونکہ تکیہ لگانا اس امر کی بے پردائی کا اظہار ہے تو اعراض ٹھہرا۔ اور قاعدہ بیان ہو چکا کہ مجلس میں جب وہ ایسا فعل کرے جس میں دلیل اس امر کی ہو کہ اسکو جو شوہر نے اختیار دیا قاعدہ اس سے ٹھہ موزنی ہو اور اسکو غور کرتی ہو تو اسکا اختیار نکل جاتا ہے پس اگر بیٹھی تھی تب مرد نے امر بالید کیا یعنی امر طلاق اسکا ہاتھ دیا پس وہ تکیہ دیکر لیٹ گئی تو اس میں دلالت ہے کہ اسنے اعراض کیا لیکن حق یہ ہے کہ اس میں اعراض کی دلالت واضح نہیں ہے لہذا فرمایا۔ والاول ہو الاصح۔ اور اول روایت جامع صغیر ہی کی اصح ہے۔ ولو کانت قاعده فاضطجعت نفیہ روایتان عن ابی یوسف۔ اور اگر عورت بیٹھی تھی پس کروٹ سے لیٹ گئی تو اس میں ابویوسف سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں اختیار باطل ہوا یہی ظاہر الروایت ہے محیط۔ اور دوسری روایت میں نہیں ہے۔ ولو قالت ادعوالی ابی استشیر۔ اور اگر عورت نے کہا کہ لوگو مجھے میرے باپ کو بلا دو کہ میں اس سے شہرہ کروں۔ او شہووا اشہد ہم۔ یا کہا کہ گواہوں کو بلا دو کہ میں انکو گواہ کروں۔ فہی علی خیاریا۔ تو عورت اپنے خیار پر ہے۔ کیونکہ یہ کام کوئی اعراض نہیں ہے اور نہ اس کام سے علحدہ ہے۔ لان الاستشارة تحریری الصواب۔ کیونکہ شہرہ لینا تو تحکیم بات حاصل ہونے کے لیے ہے۔ والاشہاد للتحرز عن الاککار فلا یکون دلیل الاعراض۔ اور گواہ کر لینا شوہر کے آئندہ اکلار سے بچاؤ کے لیے ہے تو کوئی بھی اعراض کی دلیل نہوا۔ فان کانت تسیر علی داہجہ او محل۔ پھر اگر عورت کسی جائز پر روان تھی یا محل میں تھی۔ ف اسوقت شوہر نے اسکو اختیار دیا فوقف فہی علی خیاریا۔ پھر سواری ٹھہری تو عورت اپنے اختیار پر ہوگی۔ وان سارت لطل اختیار ہا۔ اور اگر جائز روان ہوا تو عورت کا خیار باطل ہوا۔ لان سیر الدائمہ ووقوفہا مضاف الیہا۔ کیونکہ جائز کا چلنا اور ٹھہرنا ہونا عورت ہی کی طرف منسوب ہے۔ ف جب جائز چلنے سے ٹھہرا تو اگر عورت خود چلنے میں ٹھہر گئی تو خیار باقی ہے اور جب جائز ٹھہرے سے روانہ ہوا تو اگر عورت خود ٹھہری تھی بعد خیار کے روانہ ہوئی تو مجلس تبدیل کرنے سے خیار جاتا رہا۔ والسفینۃ بمنزلۃ البیت اور کشتی بمنزلہ گھر کے ہے۔ ف پس اگر ٹھہری کشتی میں عورت کو امر طلاق کا خیار دیا پھر کشتی روانہ ہوئی تو عورت کو خیار حاصل ہے۔ لان سیر باغیر مضاف الی را کہیا۔ کیونکہ کشتی کی روانگی کچھ عورت کی جانب منسوب نہیں ہے۔ ف بخلاف جائز کے روانی کے۔ الا انہ لا یقدر علی المقامہا وراکب الدائمہ یقدر۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ سوار کو کشتی ٹھہرانے کی قدرت نہیں ہے اور جائز کو ٹھہرانے کی قدرت ہے۔ ف مترجم کہتا ہے کہ وہ خانی جہاز مثل جائز کے ہے۔ کیونکہ آدمی اسکو روک سکتا ہے غیر از یہ کہ اسکا ٹھہرنا کسی غیر کے اختیار میں ہے کہ بغیر اسکی مرضی کے ٹھہرنا ممکن نہیں ہے۔

فصل فی المشیۃ۔ یہ فصل شیت کے بیان میں ہے۔ ف شیت سے مراد چاہنا یعنی طلاق مریم کو عورت کے اختیار میں یا اسطرح کہ اگر وہ چاہے یا کسی دوسرے کی شیت میں دیا جامع صغیر میں ہے۔ ومن قال لامرأۃ طلقۃ نفک۔ جس شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تُو اپنے آپ کو طلاق دے۔ ولانیۃ لہ او نوے واحده۔ حالانکہ مرد کی کچھ نیت نہیں یا اسنے ایک طلاق کی نیت رکھی ہے۔ فقالت طلقت نفسی۔ پھر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو طلاق دی۔ فہی واحده رجعیۃ۔ تو یہ ایک طلاق



رجعیہ ہوگی۔ ف۔ اور مرد کی نیت تین طلاق کی بھی صحیح ہے۔ وان طلفت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلك وقعن علیہ  
اور اگر عورت نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دین حالانکہ شوہر نے بھی انکار ارادہ کیا تھا تو عورت پر سب واقع ہوگی۔ و هذا لان قوا  
ظلمة معناه افعلى الطلاق وهو اسم جنس۔ اور یہ اسوجہ سے ہو کہ مرد نے جو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے اسکی یہی معنی  
طلاق کا فعل کر اور طلاق اسم جنس ہے۔ ف۔ جو کتر زیادہ سب پر بولاجاتا ہے۔ فيقع علی الادنی مع احتمال الكل کسائر اسما  
الاجناس۔ و لفظ طلاق بھی کتر پر یعنی ایک پر واقع ہوگا باوجود احتمال کل کے جیسے دیگر اسماء اجناس میں ہوتا ہے۔ ف۔ کہ جو حکم  
کم ہے وہ ضرور ہو اور زائد کا احتمال، بشرطیکہ زائد اسکا فرد ہو۔ فلہذا یعمل فیہ نیت الثلث۔ اسی وجہ سے طلاق من بین کی  
نیت کا رآمد ہو جاتی ہے۔ و یصرف الی واحدة عند عدلہما۔ اور کچھ نیت نہولے کے وقت میں یہ لفظ سب سے کتر کی جانب  
راجع ہوگا۔ ف۔ اور وہ ایک ہی واسطے کہ یہ تو قطعی ہے اس سے کم نہیں ہو سکتی۔ و تكون الواحدة رجعیة۔ اور یہ کتر یعنی واحدة جو  
واقع ہوئی ہے وہ رجعی ہوگی۔ لان المقوض الیہا صحیح الطلاق و ہو رجعی۔ کیونکہ عورت کو جو سپرد کی وہ طلاق صحیح ہے اور صحیح  
طلاق تو نصاً رجعی ہوتی ہے۔ و لو نوى التثنية لا یصح۔ اور اگر شوہر نے لفظ طلاق سے دو طلاق کی نیت کی ہو تو صحیح نہیں ہے۔ لانہ  
نیتہ العدد۔ کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے۔ ف۔ فرد کی نیت نہیں ہے کیونکہ فرد ایک ہے یا تین ہے کیونکہ ایک تو فرد کتر ہے اور تین فرد علی  
ہے اور کسی میں نہیں ہے۔ الا اذا كانت المنکوحۃ امۃ۔ مگر جبکہ یہ عورت جو اسکے نکاح میں ہے کسی غیر کی باندی ہو۔ ف۔ تو باندی  
کی کامل طلاق تو فرد علی ہوا تو دو کی نیت صحیح ہے۔ لانہ جنس فی حقہا۔ کیونکہ باندی منکوحہ کے حق میں دو جنس ہے۔ و ان قال  
لما طلقہ لفسک۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے۔ ف۔ اور لفظ طلاق صحیح رجعی کے واسطے مخصوص ہے۔ فقالت  
ابنت نفسی۔ پس عورت بولی کہ میں نے اپنے نفس کو باندہ کر لیا۔ طلقت۔ و طالقہ ہو جائیگی۔ ف۔ مگر رجعیہ ہوگی۔ و لو قالت  
تھا خیرت نفسی۔ اور اگر بولی کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا۔ ف۔ اختیار باندہ طلاق ہے مگر طلاق ہونا اسکے معنی سے نہیں آتا ہے  
و لفظ باندہ اور اس میں فرق ہے۔ لہذا باندہ کہنے میں تو طالق ہوگی اور اختیار کرنے میں فرمایا کہ۔ لم تطلق۔ عورت پر طلاق نہوگی۔  
لان الایمانۃ من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ باندہ کرنا طلاق کے الفاظ میں سے ہے۔ الا تری انه لو قال ابتک مدینوسے  
بہ الطلاق او قالت ابنت نفسی فقال الزوج قد اخرجت ذلک بانت۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مرد نے عورت کو کہا کہ  
میں نے تجھے باندہ کر دیا حالیکہ نیت طلاق ہے یا عورت بولی کہ میں نے اپنے کو باندہ کر دیا اور شوہر بولا کہ میں نے اسکو جائز کر دیا تو ہر  
صورت میں عورت باندہ ہو گئی۔ ف۔ اسی طرح جب یہاں شوہر نے کہا کہ تو طلاق دے اور اسکے کہا کہ میں نے باندہ دی۔ ف۔ نکاح  
موافقہ للتقویض فی الاصل۔ تو اصلی طلاق میں عورت نے شوہر کے قول کی موافقت کی۔ ف۔ کیونکہ باندہ بھی اصل میں  
طلاق ہے۔ الا انها زادت فیہ وصف او ہو تعیل الایمانۃ فیما یغیر الوصف الزائد و ثبت الاصل لیکن اتنی بات ہے  
کہ عورت نے اس میں ایک وصف بڑھا دیا اور وہ فی الحال بالکل جدا ہو جانا۔ یعنی بانت ہونا تو یہ وصف جو اسنے بڑھایا تھا لغو  
ہو گیا اور اصل طلاق رہ گئی۔ ف۔ اور یہی مرد نے اسکو سپرد کی تھی لہذا اذ قالت طلقت نفسی تعلیقہ باندہ۔ جیسے اگر  
عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی مگر طلاق باندہ دی۔ ف۔ تو طلاق دینے میں شوہر کی موافقت کی اور باندہ بڑھا  
اپنی طرف سے رکھا حالانکہ عورت کی طرف سے کچھ نہیں واقع ہوتی ہے تو اسی قدر واقع ہوئی جو قدر مرد نے سپرد کی تھی۔ و ینبغي ان  
یقع تعلیقہ رجعیۃ۔ اور لائق ہے کہ تعلیقہ جو واقع ہوئی وہ رجعیہ ہو۔ ف۔ اگرچہ امام محمد نے یہی کہا کہ وہ طالق ہو جائیگی۔ اور رجعیہ  
لفظ نہیں کہا۔ شاید اسی وجہ سے کہ یہ ظاہر ہے۔ پھر باندہ کرنے میں یہ طلقہ رجعیہ واقع ہوگی۔ بخلاف الاختیار۔ بخلاف اسکے جو باندہ  
نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا۔ کیونکہ یہ لفظ شل بان کے نہیں ہے سلاہ لیس من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ اختیار کرنا  
طلاق کے الفاظ سے نہیں ہے۔ الا ترے انه لو قال لامرأۃ اخرتک سیئوی الطلاق لم یقع۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر

مرد نے اپنی عورت سے کہا کہ میں نے تجھے اختیار کیا حالانکہ نہایت طلاق رکھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ ولو قالت ابتداء اخترت  
نفسی فقال الزوج اجزت لا یقع فمے۔ اور اگر عورت نے پہلے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا پھر مرد نے  
کہا کہ میں نے اسکی اجازت دیدی تو بھی کچھ نہیں واقع ہوگی۔ فت۔ تو توضیح ہو گیا کہ اختیار کا لفظ کچھ طلاق کے الفاظ میں سے نہیں ہے  
الا انه عرف طلاقا بالا جعل اذا حصل جوابا للتخيیر۔ مگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب تخیر دینے  
کے جواب میں اختیار واقع ہو تو طلاق ہو جاتا ہے۔ فت۔ یعنی شوہر کے کہ تو اختیار کر اپنے نفس کو پس اسکے جواب میں اگر عورت کہے کہ  
اختیار کیا تو خلافت قیاس کے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے معلوم ہوا کہ عورت طالعہ ہو جائیگی۔ اور قاعدہ ٹھہرا کہ جو چیز شرع سے ایسی  
معلوم ہو کہ اس میں ہمارے قیاس کو دخل نہیں تو وہ جس موقع پر وارد ہوئی اسی حد تک رکھی جاتی ہے پس اختیار کا طلاق ہونا اسی حد تک  
رہا کہ تخیر کے جواب میں واقع ہو رہا ہمارے مسئلہ میں۔ قول طلقه نفك ليس للتخيیر۔ شوہر کا یہ قول کہ اپنے نفس کو طلاق دے  
یہ کچھ تخیر نہیں ہے۔ فت۔ کیونکہ اخباری البتہ تخیر ہے حالانکہ عورت نے اسی کے جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ کچھ بھی مفید  
نہوا اور بے موقع ہے۔ فیلیغ۔ تو عورت کا یہ کلام لغو ہوا۔ فت۔ لہذا طلاق نہ ہوئی۔ وعن ابی حنیفہ انہ لا یقع شئ لقولہا انت نفسی  
اور پہلے مسئلہ میں جبکہ عورت نے جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو بابت نہ کر لیا۔ اس میں بھی ابو حنیفہ سے یہ روایت آئی کہ طلاق نہیں واقع  
ہوگی۔ لانہا انت بغیر نفوس الیہا اذا لا بابتہ یفائر الطلاق۔ اس واسطے کہ شوہر نے جو عورت کو سپرد کی تھی عورت اسکے سوا  
دوسری لائی اس واسطے کہ بابت نہ کرنا طلاق کے منافی ہے۔ فت۔ یعنی طلاق ایک قسم اور بابت دوسری قسم ہے اور شوہر نے اپنا نہ نہیں بلکہ طلاق  
اسکو سپرد کی تھی۔ اور ظاہر روایت اول ہے۔ وان قال طلقه نفك فليس له ان يرجع عنه۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اپنے  
نفس کو طلاق دے۔ تو پھر اسکو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس قول سے رجوع کرے۔ فت۔ یعنی جیسے مشتری کو یا بائع کو بعد ايجاب کے دوسرے  
کے قبول سے پہلے یہ اختیار ہوتا ہے کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ یہاں طلاق سپرد کر کے اس سے بھر جانا جائز نہیں ہے ان عورت  
رہ کرے یا مجلس وغیرہ حد گذر جاوے تو باطل ہو جائیگا لیکن پھر نہیں سکتا۔ لان فیہ معنی الیمین۔ کیونکہ تفویض میں قسم کے معنی  
ہیں۔ فت۔ یعنی تعلیق ہے۔ لانہ تعلیق الطلاق بتطبیقہا۔ کیونکہ عورت کی طلاق دینے پر تطبیق کہ معلق کرنا ہی تفویض ہے۔ فت۔  
جیسے قسم کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔ یہ گھر میں جانے پر طلاق واقع ہونے کی تعلیق ہیں۔ و الیمین تصرف  
لازم۔ و الیمین ایک تصرف لازمی ہوتا ہے۔ فت۔ وہ پھر لینے سے نہیں بچتا۔ ولو قامت عن مجلسها بطل۔ اور اگر عورت اپنی  
مجلس سے کھڑی ہو گئی تو تفویض باطل ہو گئی۔ لانہ تملیک۔ کیونکہ خود عورت کو یہ کہنا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے یہ تملیک ہے۔  
فت۔ اور تملیک صرف مجلس تک رہتی ہے۔ بخلاف ما اذا قال طلقه فمک۔ بخلاف اسکے اگر جو روئے کہا کہ تو اپنی سوت کو  
طلاق دے۔ فت۔ تو یہ تملیک نہیں ہے کیونکہ سوت کی طلاقوں کی مالک یہ عورت نہیں ہو سکتی۔ لانہ توکیل وانا یہ۔ کیونکہ  
یہ توکیل ونا تب کرنا ہے۔ فت۔ یعنی شوہر نے اس جو رو کو توکیل کیا کہ بجائے میرے اپنی سوت کو طلاق دے۔ فلا یقتصر علی المجلس  
تو یہ مجلس تک مقصور نہ ہوگی۔ ویقبل الرجوع۔ اور یہ رجوع کو بھی قبول کرتی ہے۔ فت۔ یعنی مثل وکالت کے نہ مجلس تک مقصور ہے  
اور نہ لازمی حتی کہ آدمی چاہے وکیل کر کے قبل قبول وکیل کے رجوع کرے اور بعد قبول وکیل کے چاہے معزول کر دے۔ پھر واضح ہو کہ  
مشیت جیسی مجلس تک مقصور ہوگی کہ اسکے ساتھ کوئی لفظ اس سے مزائد کو مفید نہ ہو۔ وان قال لها طلقی نفك متی شئت۔  
اور اگر عورت نے کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے ہر گاہ کہ تو چاہے۔ فلہا ان تطلق نفسها فی المجلس وبعده۔ تو عورت کو  
اختیار ہے کہ مجلس میں اور بعد مجلس کے جب پسند کرے اپنے آپ کو طلاق دے۔ لان کلمہ متی عاتہ فی الاوقات کلہا۔ کیونکہ  
کلمہ متی (ہر گاہ) تمام اوقات کے واسطے عام ہے۔ قصار کہا اذا قال فی اسے وقت شئت۔ تو متی شئت کہنا ایسا ہو گیا جیسے  
یون کہا کہ جس کسی وقت میرا چاہے۔ فت۔ حالانکہ صریح اسطرح کہ دینے میں اسکو ہر وقت اختیار ہے تو ہر گاہ کہنے میں بھی۔ پھر یہ

اس وقت کہ طلاق دینے کو خود عدت سے کہا ہو۔ واذ قال رجل طلق امرأتی قلہ ان یطلقہا فی المجلس وبعده ولہ ان یرجع۔ اور اگر مرد نے کسی دوسرے شخص سے کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو وکیل کو اختیار ہے کہ اسکی عورت کو اسی مجلس میں اور بعد مجلس کے طلاق دے اور شوہر کو اختیار ہے کہ اپنے قول سے رجوع کرے۔ یعنی جب تک وکیل نے قبول نہیں کیا ہے رجوع کرنے اور بعد قبول وکیل کے اسکو معزول کرنے کا اختیار ہے۔ لائنہ تو وکیل۔ کیونکہ غیر کہ یہ کہنا اسکو وکیل کرنا ہوا۔ وانہ استعانة۔ اور وکیل کرنا استعانت ہے۔ یعنی جو کام خود کرتا ہے دوسرے سے مدد لی اور اسکو بجائے اپنے قرار دیا۔ فلا یلزم۔ تو ایسا کرنا لازمی نہیں۔ و۔ چاہے رکھے اور چاہے رجوع کرے اور اگر مہین وکیل باقی رکھا۔ فلا یتقصر علی المجلس۔ تو اسی مجلس تک مقصود نہیں۔ و۔ کیونکہ وکیل کو ہمیشہ اختیار ہے تو اسکے نائب کو بھی اختیار دینی ہے۔ بخلاف قولہ لامرأته طلقہ نفک۔ بخلاف اسکے جب اپنی عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے۔ تو یہ تو وکیل نہیں ہے اور وکیل تو وکیل کے واسطے کام کرتا ہے۔ لائنہا عالمہ نفکھا مکان تملیکھا لا تو کیلا۔ کیونکہ عورت اپنی ذات کے واسطے عمل کرے والی ہے تو یہ تملیک ہوئی اور تو وکیل نہیں ہوئی۔ یعنی عدت کو مالک کر دیا کہ اپنے واسطے طلاق کا کام کرے۔ یہ اس وقت کہ وکیل کو عموماً وکیل کیا ہو۔ ولو قال رجل طلقہا ان شئت۔ اور اگر شوہر نے وکیل کو کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے اگر تو چاہے۔ تو چاہتا محدود ہوگا۔ فلا ان یطلقہا فی المجلس خاصۃ ولس للزوج ان یرجع۔ تو وکیل کو اختیار ہے کہ خاصہ اسکی مجلس میں عورت کو طلاق دیدے اور شوہر کو اختیار نہیں کہ اپنے قول سے رجوع کر جاوے۔ و۔ بلکہ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دی تو واقع ہوگی۔ وقال زفر فرحم ہذا والاول سوا۔ اور زفر فرحم نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں برابر ہیں۔ یعنی اگر کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو یہ صورت اور جب کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے۔ یہ دونوں یکساں ہیں۔ لان التصحیح بالمشیتہ کعدۃ۔ کیونکہ چاہنے کو صریح کہنا اور نہ کہنا دونوں برابر ہیں۔ لائنہ یتصرف عن مشیتہ۔ کیونکہ وکیل تو اپنے چاہنے ہی پر یہ کام کرے گا۔ و۔ کیونکہ آدمی تو جب چاہتا ہے تبھی کام ہوتا ہے۔ فصارکالوکیل بالبیع اذا قبل لہ بعد ان شئت۔ تو وکیل طلاق ایسا ہو گیا جیسے وکیل بیع کہ جب اس سے کہا گیا کہ تو فروخت کر اگر تو چاہے۔ تو وکیل بیع کو اختیار ہے کہ چاہے اسی مجلس میں فروخت کرے یا بعد اسکے فروخت کرے۔ ولنا انہ تملیک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ایسا کہنا تملیک ہے۔ یعنی یہ تو وکیل نہیں ہے جب کہا کہ میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے۔ کیونکہ غیر شخص کو کسی کی جود کو طلاق دینے کا اختیار نہیں ہے تو لامحالہ یہی معنی ہیں کہ میں نے تجھے مالک کر دیا اگر تیری مصلحت ہو تو طلاق دیدے۔ لائنہ علقہ بالمشیتہ۔ کیونکہ اسنے غیر کی مشیت پر عمل کیا۔ والہ مالک ہو لانی یتصرف عن مشیتہ۔ کیونکہ اپنی رائے سے نفرت کرنے والا تو مالک ہی ہوتا ہے۔ و۔ اور بیع بر طلاق کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ والطلاق بمثل التعلیق بخلاف البیع لائنہ لا یحکم۔ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ وہ تعلیق (شرط) کو برداشت کرتی ہے اور بیع اسکو نہیں برداشت کرتی۔ ولو قال لہا طلقہ نفک مثلاً۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے۔ فطلقت واحدة۔ پس عورت نے ایک ہی طلاق دی۔ ففی واحدة۔ تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی۔ لائنہا ملک ایقاع نکاح فتملک ایقاع الواحدہ ضرورۃ۔ کیونکہ عورت کو تین طلاقیں واقع کرنے کی ملک حاصل ہو گئی تو وہ ایک طلاق دینے کی باوجود مالک ہوئی۔ و۔ اور یہی ابو حنیفہ و صاحبین و شافعی و احمد کا قول ہے مترجم کہتا ہے کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ طلاق صریح از قسم مشیت ہے تو اسکو ایک طلاق کا اختیار یا ضروری بخلاف قولہ اختاری و اختاری یعنی تو اختیار کر اور تو اختیار کر اور تو اختیار کر مگر عورت نے ایک اختیار کی تو صاحبین کے نزدیک کوئی نہیں واقع ہوگی کافی الکافی۔ اسکی یہ وجہ کہ بیان عدت کی مشیت کو قطع نہیں ہے اور علی ہذا اختیار اگر چہ شوہر کے قصد کار کیلین بیان عدت کی مشیت پر اسے چھوڑا ہے لہذا یہ طلاق رجعیہ ہوگی۔ فافہم۔ م۔ و وقال لہا طلقہ نفک واحدة۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق دے۔ فطلقت نفسها مثلاً پس

عورت نے اپنے نفس کو تین طلاقیں دین - حالانکہ اسکے اختیار میں شوہر نے یہ طلاقیں نہیں دی ہیں - لم یقع نفسی عند  
 ابی حنیفہ - واما ابو حنیفہ کے نزدیک کوئی واقع نہ ہوگی - وقال یقع واحدة - اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع  
 ہوگی - لانہا اتت بما ملکہ و زیادہ - اس واسطے کہ عورت وہ لائی جس کا مالک اسکو شوہر نے کیا اور زیادہ لائی - یعنی  
 ایک سے دو یا بد کے لائی - و زائد لغویں اور ایک واقع ہوئی - فصار کما اذا طلقها الزوج الف - تو ایسا ہوا جیسے  
 شوہر نے خود اسکو ہزار طلاقیں دیدیں - و تہیز میں سے ۳ - وہ لایا جس کا اللہ تعالیٰ نے اسکو مالک کیا اور باقی زیادہ لایا -  
 پس زائد سب لغویں اور تین طلاقیں بالاتفاق واقع ہوتی ہیں - لیکن مخفی نہیں کہ ایک رجعیہ ہوئی تو اور تین مغلطہ بابت اور  
 ہزار میں مغلطہ بابت زیادہ میں فافہم - م - ولابی حنیفہ انہا اتت بغیر ما فوض الیہا - اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت  
 ایسی چیز کو لائی جو شوہر نے اسکے سپرد نہیں کی - یعنی تین طلاقیں مغلطہ - م - نکاح انت مبتدأ - تو عورت نے سر سے اپنے  
 آپ کو طلاقیں دینے والی ہوئی - یعنی شوہر کی تفویض پر نہیں ہوئی - و علی ہذا اگر شوہر کہے کہ میں نے اجازت دیدیں تو واقع ہوگی  
 م - و ہذا لان الزوج ملکہا الواحدة - اور امر نہ کوئی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تو اسکو ایک طلاق بھی کا مالک کیا - و اثنت  
 غیر الواحدة - اور تین طلاقیں اس ایک کے منافی ہیں - لان الثلث اسم لعدد مرکب مجتمع - کیونکہ تین تو عدد مرکب  
 مجموع کا نام ہے - والواحد فرد لا ترکیب فیہ - اور واحد ایک فرد ہے جس میں ترکیب نہیں ہے - نکاح بینہما معاثرۃ علی سبیل  
 المضادة - تو ایک اور تین میں باہم ضدین کی معاثرۃ ہے - تو عورت نے مرد کے قول کی ضد کیا - مگر جس نے مالک کیا تھا اسکی  
 ضد مخالفت کرنے سے کچھ بھی اثر مترتب نہ ہوا بخلاف الزوج لا نہ تصرف بحکم المملک - برخلاف شوہر کے کہ شوہر اپنی ملک کے  
 حکم پر تصرف کرتا ہے - و جب اسنے ہزار طلاق دین تو ایجاب صحیح ہوا اگر اس میں سے بقدر محل کے نافذ ہوگی اور وہ میں ازینہ الکافی  
 و کذا ہی فی المسائلہ الاولی - اور یوں ہی عورت بھی پہلے مسئلہ میں مالک ہو کر تصرف ہے - کیونکہ شوہر نے اسکو تین طلاقوں  
 کا مالک کر دیا پھر اسنے مالک ہو کر تین میں سے ایک ہی طلاق دی - لانہا ملکت الثلث - کیونکہ وہ تین طلاقوں کی مالک تھی -  
 اما ہمنالہم ملک الثلث - اور بیان وہ تین طلاقوں کی مالک نہیں ہے - بلکہ صرف ایک طلاق کی مالک ہے - و اما اتت بما  
 فوض الیہا - اور وہ اسکو نہیں لائی جو اسکو سپرد کی گئی تھی - بلکہ اسکی ضد تین طلاقیں لائی جسکی مالک نہیں ہے - فلما - تو  
 شوہر کا تفویض کرنا لغویات - اس سے معلوم ہوا کہ اگر عورت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی اور دو طلاقیں  
 زائد دین تو بالاجماع ایک طلاق رجعیہ واقع ہوگی کیونکہ بقدر تفویض کے لائی اور زائد کرنا لغوی - کذا ظہری و اللہ تعالیٰ اعلم - م -  
 وان امر بالطلاق یکلک الرجعیۃ فطلعت بانئہ - اور اگر شوہر نے عورت کو ایسی طلاق کا حکم دیا جس میں رجعت کر سکتی ہے  
 پس عورت نے اپنے آپ کو بانئہ طلاق دیدی - یا برعکس ہوا یعنی امر بالیائین فطلعت رجعیۃ یا شوہر نے  
 عورت کو بانئہ طلاق کا حکم دیا اور اسنے رجعیہ طلاق دی - و قع امر بہ الزوج - تو وہی واقع ہوگی جسکا شوہر نے حکم دیا ہے - و  
 کیونکہ تفویض کرنے والے کا اعتبار ہوتا ہے - پس بیان دو مسئلہ ہیں - معنی الاول ان یقول لہا الزوج طلقک ففسک  
 واحدة المملک الرجعیۃ - پس اول مسئلہ کی یہ صورت کہ شوہر کہے کہ تو اپنے نفس کو ایسی ایک طلاق دے کہ میں رجعت پر قادر نہ ہوں  
 - یا ایک طلاق دے - فقول طلقت نفسی واحدة بانئہ - پس عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو ایک بانئہ طلاق  
 دی - فیقع رجعیۃ - تو طلاق رجعیہ واقع ہوگی - لانہا اتت بالاصل و زیادہ وصف کما ذکرنا فیلغوا وصف و یقفے  
 الاصل - کیونکہ عورت اصل کو سب زیادتی وصف کے لائی جیسے کہ ذکر کیا کہ وہ ایک طلاق بوصف بانئہ لائی تو وصف لغوی ہوا اور  
 اس طلاق باقی ہی و معنی الثانیۃ ان یقول لہا طلقک واحدة بانئہ - اور مسئلہ دوم کی صورت یہ کہ شوہر کہے کہ تو  
 اپنے نفس کو ایک طلاق بانئہ دے - فقول طلقت نفسی واحدة رجعیۃ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک



رجعیہ دی۔ قیقع بائنتہ۔ توطلاق بائنتہ واقع ہوگی۔ لان قولہا واحده رجعیۃ لغو منہا۔ کیونکہ عورت کا یہ کہنا کہ وہ واحدہ صفت  
 رجعیہ ہی عورت کی طرف سے لزوم حرکت ہے۔ لان الزوج لما عین صفتہ لم یفوض الیہا فحاجتہا بعد ذلک الی ایقاع الاصل  
 وون تعیین الوصف۔ کیونکہ جب شوہر اپنے مالک طلاق نے جو طلاق کہ عورت کے سپرد کی اسکا وصف معین کر دیا کہ رجعیہ یا بائنتہ ہو  
 تو بعد اسکے عورت کی حاجت صرف اصل طلاق کو واقع کر لینے میں ہے اسکا وصف معین کرنے میں نہیں ہے۔ اور اصل اسنے واقع  
 کر دی تو اسی صفت پر واقع ہوگی جیسے شوہر نے اسکے سپرد کی ہے اور جو وصف اسنے بلا وہ لغو ہے۔ فصار کانا اقتصرت علی  
 الاصل۔ تو ایسا ہوا کہ گویا عورت نے اصل طلاق پر اقرار کیا۔ اور صرف یہی کہا کہ طلقت نفسی۔ میں نے اپنے آپ کو  
 یہ طلاق دیدی۔ فیقع بالصفة التي علیہا الزوج بائنتا اور رجعیاً۔ تو یہ طلاق ہی صفت کے ساتھ واقع ہوگی جو شوہر نے  
 معین کی خواہ بائنت یا رجعی۔ اگر کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ وہ بولی کہ میں نے طلاق بائنتہ دی تو رجعیہ واقع ہوگی۔  
 اور اگر بولی کہ میں نے تین طلاقیں دین تو بھی واحدہ رجعیہ ہی الا آنکہ شوہر نے ارادہ کی ہوں۔ اور اگر بولی کہ میں نے اپنے کو بیکار  
 کر دیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں رجعیہ ہی۔ مگر آنکہ شوہر کی مراد مطلقہ ہوں۔ وان قال لہا طلقے نفسک ثلثا ان شئت فطلعت  
 واحده لم یقع شئی۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے اگر تو چاہے پس عورت نے ایک طلاق دی تو کچھ نہیں  
 واقع ہوگی۔ لان معناه۔ کیونکہ معنی قول شوہر کے۔ کہ تو تین طلاقیں دے اگر چاہے یہ ہیں کہ۔ ان شئت الثالث  
 اگر تین طلاقیں چاہے۔ وہی بالیقاع الواحدة ما شئت الثالث۔ اور عورت نے ایک واقع کرنے سے تین طلاقیں نہیں  
 چاہی۔ فلم یوجد الشرط۔ تو شرط نہیں پائی گئی۔ خلاصہ یہ کہ شرط یہ تھی کہ تین طلاقیں چاہے تو تین طلاقیں دے اور شرط  
 نہ پائی گئی کیونکہ اسنے ایک چاہی تو طلاق واقع ہوگی۔ ولو قال لہا طلقے نفسک واحده ان شئت فطلعت ثلثا۔  
 اور اگر اسنے عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے اگر تو چاہے پس عورت نے تین طلاقیں دین۔ فکذلک عندنا فی  
 رحم۔ تو بھی امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ لان شیتہ الثالث لیست بمشیتہ للواحدة کا یقاعہا۔ کیونکہ تین طلاقوں کا  
 چاہنا کچھ ایک طلاق کی خواہش نہیں ہے جیسے تین طلاقیں واقع کرنا ایک واقع کرنا نہیں ہے۔ یعنی شرط یہ تھی کہ عورت ایک طلاق  
 کی خواہش کرے لیکن اسنے تین طلاقوں کی خواہش کی پھر جیسے تین طلاقوں کا دیدینا ایک طلاق کی ضد ہے کیونکہ ۳۔ بائنتہ غلطہ  
 ہے اور ایک خفیہ رجعیہ ہے تو شرط نہیں پائی گئی۔ وقالایقع واحده لان شیتہ الثالث مشیتہ الواحدة کما ان الیقاعا یقع  
 للواحدة فوجد الشرط۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ تین طلاقوں کی خواہش میں ایک طلاق موجود ہے جیسے تین طلاقوں کا  
 واقع کرنا ایک کا بھی واقع کرنا ہوتا ہے پس شرط پائی گئی۔ حاصل اختلاف یہ ہے کہ ایک کی خواہش یا یقاع کیا تین طلاقوں کی خواہش  
 یا یقاع میں متحقق ہے یا نہیں ہے پس امام کے نزدیک نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ہاں ہے۔ ولو قال لہا انت طالق ان  
 شئت۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طلاق دے اگر تو چاہے۔ یعنی اس شرط سے کہ تو چاہے۔ فقالت شئت ان شئت۔ پس  
 عورت بولی کہ میں نے چاہی اگر تو چاہے۔ یعنی برابر چاہنا اس شرط پر ہے کہ تو چاہے۔ فقال شئت پس مرد نے کہا کہ میں نے  
 چاہی۔ ینوی الطلاق۔ حالانکہ مرد کی نیت طلاق ہے۔ تو بھی طلاق نہ ہوگی۔ بطل الامر۔ امر بالید باطل ہو گیا۔ یعنی  
 عورت کو جو امر طلاق سپرد کیا تھا وہ سپرد کرنا بھی جاتا رہا۔ لانہ علق طلاقہا بالمشیتہ المرسلۃ کیونکہ شوہر نے عورت کی طلاق کو مشیت  
 مرسلہ پر معلق کیا تھا۔ یعنی صرف عورت کے چاہنے پر بدون کسی شرط پر معلق کرنے کے پس مشیت مرسلہ یہ کہ چاہنا غیر معلق ہو جیسے  
 کہنا کہ اگر تو چاہے اور مشیت غیر مرسلہ یہ کہ اگر تو چاہے بشرط مشورہ والدین کے۔ غرض کہ چاہنا عورت کا کسی دوسری شرط پر معلق ہو تو  
 جانا چاہیے کہ مسئلہ میں شوہر نے عورت کو طلاق تفویض کی اس شرط پر کہ وہ چاہے تو عورت کا چاہنا کسی شرط پر مشروط نہیں کیا۔ پھر  
 عورت نے اپنا چاہنا اس طرح نہیں رکھا۔ وہی اتت بالمعلقہ۔ اور عورت اپنے چاہنے کو معلق کر کے لائی۔ و مشیتہ نہیں رکھی۔

کیونکہ ہونے کا کہ من چاہتی ہوں اس شرط سے کہ توجاہ ہے۔ فلم یوجد الشرط۔ تو نفویض کی شرط نہیں پائی گئی۔ منہ ان اگر عورت یہی کہتی کہ میں نے چاہی تو واقع ہو جاتی وہ یہاں نہوا بلکہ نفویض بھی باطل ہوگی کیونکہ عورت دوسرے کام میں مشغول ہو گئی۔ وہ سوال اطلاق بمال لا یعنیہا۔ اور یہ عورت کا مشغول ہونا یعنی کام میں منہ یعنی شوہر کی اثبت شرط لگانے میں۔ فخصت الامر من یدہا۔ تو اختیار عورت کے ہاتھ سے کھل گیا۔ کیونکہ وہ تو جس تک تھا کہ عورت دوسرے کام میں جو یہاں غیر مشغول نہ ہو۔ اگر وہ ہم ہو کہ اچھا عورت کے قول سے شرط جاتی رہی اور طلاق نہ ہوئی اور نفویض بھی کھل گئی مگر جب شوہر نے کہا کہ میں نے چاہی اور نیت طلاق ہی تو واقع ہو چکا جواب دیا کہ۔ ولایقع الطلاق بقولہ شئت وان لوی الطلاق۔ مرد کے قول سے کہ میں نے چاہی کوئی طلاق نہیں واقع ہوگی اگرچہ اسے نیت کی ہو۔ لانه یس فی کلام المرأة ذکر الطلاق لیسیر الزوج شائیا طلاقاً۔ کیونکہ عورت کے کلام میں طلاق کا ذکر نہیں ہوتا کہ مرد اسکی طلاق کا چاہنے والا ہو جاوے۔ منہ۔ بلکہ عورت نے یہی کہا کہ میں نے چاہی اگر توجاہ ہے اور یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنی طلاق چاہی اگر توجاہ ہے اور شوہر نے عورت کے جواب میں کہا کہ میں نے چاہی تو جب عورت کے کلام میں طلاق نہ ہو تو نہیں مرد اسکی طلاق چاہتے والا نہیں ہوتا اگر مرد کی نیت تو مرد جو توجاہ ہے کہ والہ لایعقل فی غیر المذکور۔ نیت ایسی چیز میں کچھ کام نہیں کرتی جو مذکور نہ ہو۔ یعنی اگر عورت کے قول میں طلاق کا ذکر ہوتا تو مرد کے جواب میں بدین ذکر طلاق کے نیت کام کرتی اور جب کہ میں ذکر نہیں تو نیت بیکار ہو۔ یہ ایسا ہوا کہ عورت نے کہا کہ مجھے دے۔ مرد نے جواب دیا کہ میں نے دی تو کچھ نہ ہوگا ہاں اگر عورت نے کہ مجھے طلاق دے اور مرد جواب دے کہ میں نے ہی اور نیت طلاق کی تو واقع ہوگی حتیٰ لو قال شئت طلاقاً تک یقع اذا لوی حتیٰ کا اگر شوہر ہی اپنے کلام میں کہ میں نے نیت ہی طلاق چاہی تو مستبراً نیت کے واقع ہو جائیگی۔ منہ یعنی نیت یہ ہو کہ میں نے واقع کی کیونکہ خالی ایک چیز کے چاہنے سے واقع ہونا ضرور نہیں ہوتا ہر گز نہا جب شوہر نے کہ میں نے نیت ہی طلاق چاہی پھر واقع کی تو واقع ہو جائیگی مگر جواب کی وجہ سے نہیں بلکہ۔ لانه ایقاع مبتدأ۔ بلکہ یہ جدید واقع ہونا۔ اقامتہ تبیی عن الوجود۔ اسواسطے کہ خواہش آگاہ کرتی ہو جو دوسرے۔ منہ یعنی جس چیز کی خواہش ظاہر کیا ہو تو آگاہی ہو جاتی ہے کہ کہنے سے کی طرح سے وہ پائی جائیگی لہذا جب اسے نیت طلاق کی تو صحیح ہو گیا کہ اسے موجود کی اگرچہ نطفہ ہش ذکر کیا گو ایران کہا کہ میں نے نیت ہی طلاق چاہی اور دیدی۔ بخلاف قولہ اردت طلاقاً لانه لا ینفی عن الوجود۔ بر خلاف ارادہ کے کہ شوہر نے کہا کہ میں نے نیت ہی طلاق چاہی اور ارادہ کیا تو ابھی واقع نہ ہوگی کیونکہ ارادہ کچھ وجود سے آگاہی نہیں دیتا جو منہ۔ اور فرق یہ ہے کہ آدمی ارادہ کبھی مرغوب چیز کا کہتا ہو اور کبھی مکرہ چیز کا قصد کرتا ہو کسی ضرورت سے تو جہاں تک ممکن ہو وہ اسکا عمل میں نہیں لاتا پس ارادہ کے ساتھ اسکا موجود کرنا ظاہر نہیں ہے جبکہ اظہار کرے اور مشیت و خواہش ہمیشہ امر مرغوب کی ہوتی ہے حتیٰ کہ اسکا موجود نہ ہونا اس پر گران و مکرہ ہوتا ہے تو اس سے ظاہر یہی کہ جہاں تک ممکن ہو وہ موجود کرے گا اور جب پہنچے طلاق میں مثلاً دیکھا کہ کوئی چیز مان نہیں کرے اسنے واقع کی اور یہ جو کہا کہ میں نے خواہش کی اسواسطے کہ یہ واقع کرنا مرغوب ظاہر ہو فافہم۔ م۔ بلکہ اصل مسئلہ میں عورت کے ہاتھ سے نفویض باطل ہونا اسی وجہ سے ہے کہ اسے شرط مسئلہ کو شرط معلقہ کر ڈالا۔ اور کہا کہ اگر توجاہ ہے تو میں نے چاہی۔ وکذا اذا قالت شئت ان شاء ربی۔ اور یوں ہی اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی اگر میرا باپ چاہے۔ منہ۔ گو یا اور کہا کہ میں یوں نہیں چاہتی ہوں ان اگر میرا باپ چاہے تو چاہتی ہوں او شئت ان کان کذا۔ یا کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو۔ منہ یعنی کسی امر پر شرط دیا۔ لاسلم تم بھی بعد۔ ایسے امر پر جو موجود نہیں ہو اور منہ۔ مثلاً کہا میں نے چاہی بشرطیکہ میرا ولیفہ مقرر ہو جاوے یا فلان مرد مجھے نکاح منظور کرے یا میرا بھائی آجائے غرض کہ کسی آمیدہ بات پر معلق کیا تو یہی حکم ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور نفویض بھی باطل ہو گئی۔ لہذا ذکرنا ان الماتی یہ مشیعہ معلقہ فلا یقع الطلاق ویطل الامر۔ اسی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے کہ وہ خواہش لائی ہو مشیت معلقہ ہی تو طلاق نہ ہوگی اور نفویض طلغی وان قالت قد شئت ان کان کذا الامر قد مضی طلغی۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو اور یعنی کسی

ایسے امر کو کہا جو سابق زمانہ میں ہو چکا ہو تو وہ طالعہ ہو گئی۔ لان التعلیق بشرط کا کنہ مخیر۔ کیونکہ ایسی چیز پر معلق کرنا جو واقع ہو چکی ہو تعلیق نہیں ہے۔ کیونکہ تعلیق کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اس بات کا وجود اس وقت ہو جب فلان امر کا وجود ہو مثلاً طالعہ ہو اگر اس گھر میں جاوے تو معنی یہ کہ تجھ پر طلاق کا وقوع اس وقت ہو جب تیرا اس گھر میں جانا پایا جاوے۔ اور جو چیز کہ گزر چکی تو اس کا وجود ہو چکا ہے تعلیق کرنا دحقیقت بالفصل واقع کرنا ہوتا ہے کیونکہ تعلیق ممکن نہیں ہے۔ تو جب عورت نے کسی گزری ہوئی بات پر اپنا بیان کیا مثلاً یا تو وہ بالفعل ہو گیا کیونکہ جب وہ بات ہو چکی تو اس کا چاہنا بھی ہو گیا۔ مخیر کے معنی بالفعل کرنا بدین کسی چیز پر تعلیق و وقت کے۔ ولو قال لہا انت طالق اذا شئت او اذا انا شئت او متی شئت او متی باشت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالعہ ہو جب تو چاہے یا جسے کہ تو چاہے یا ہر گاہ کہ تو چاہے یا ہر گاہیکہ تو چاہے۔ معنی اس کے چاہنے کے لیے تمام اوقات کو عام کر دیا جو وقت وہ چاہے اسکو ممکن ہے۔ فردت الامر۔ بھر عورت نے امر تفویض کو رد کر دیا۔ و۔ اور کہا کہ میں نہیں چاہتی ہوں۔ سلم یکن رد۔ تو یہ رد نہیں ہو گا۔ کیونکہ اسنے اس وقت خاص پر رد کیا ہے اور آئندہ اوقات باقی ہیں جو بھی نہیں آئے تو انہیں خواہش سے اسکو اختیار حاصل رہیگا۔ ولا یقتصر علی المجلس۔ اور یہ تفویض کچھ اسی مجلس تک مقصور نہیں ہو گی۔ بلکہ عام اوقات کے واسطے ہے۔ اما کلمۃ متی و متی ما۔ چنانچہ کلمۃ متی اور متی ما۔ جسکا ترجمہ ہر گاہ اور ہر گاہیکہ کیا گیا انکا عام ہونا۔ فلا تھا للوقت وہی عامتہ فی الاوقات کہلا۔ اسوجہ سے ہے کہ یہ کلمہ وقت کے واسطے ہے اور وہ تمام اوقات کے لیے عام ہے۔ کاتہ قال فی اسی وقت شئت گو یا شوہر نے کہا کہ تو طالعہ ہے ہر جو وقت تو چاہے۔ فلا یقتصر علی المجلس بالاجماع۔ تو یہ تفویض صرف اسی مجلس تک مقصور نہو گی بالاجماع۔ اسین کچھ خلاف نہیں ہے۔ ولو بدت الامر لم یکن رد الا لانہ ملکھا اطلاق فی الوقت الذی شئت اور اگر عورت نے تفویض کو رد کیا تو نہیں رد ہو گی اسوجہ سے کہ شوہر نے اس عورت کو طلاق کا مالک ایسے وقت میں کیا جس میں وہ چاہے فلم یکن تملیکا قبل المشیۃ حتی یرتد یا رد۔ تو خواہش سے پہلے تملیک طلاق نہیں ہوتی تاکہ رد کرنے سے رد ہو جاوے۔ و۔ جب خواہش سے مالک حاصل ہو تو رد یا قبول معتبر ہو۔ ولا تطلق نفسها الا واحده۔ اور عورت اپنے نفس کو طلاق نہیں دے سکتی مگر ایک۔ معنی اس طرح کی تفویض میں صرف ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ لانہا تعین الا زمان دون الافعال۔ کیونکہ متی کلمہ زمانوں کے واسطے عام ہے نہ افعال کے واسطے۔ فی ملک التعلیق فی کل زمان۔ تو عورت کو ہر زمانہ میں طلاق دے لینے کا اختیار ہے۔ یعنی جو وقت اسکی خواہش ہو یہ اختیار کام میں لاوے مگر ایک ہی مرتبہ کام کر سکتی ہے چاہے جب کرے۔ ولا یمکن تطلیقا بعد تطلیق۔ اور ایک دفعہ طلاق دے لینے کے بعد طلاق نہیں دے سکتی۔ یہ تو کلمۃ متی کی تفصیل ہے۔ واما کلمۃ اذا و اذا ما۔ را بیان کلمہ اذا اور اذا ما۔ کا۔ فہی و متی سواہ عندہما۔ تو صاحبین کے نزدیک اذا و متی دونوں یکساں ہیں۔ معنی اذا بھی ہر زمانہ کی تعین کے واسطے ہے بدن فعل کے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اذا کبھی وقت کے لیے آتا ہے اور کبھی شرط کے لیے بشرط حرف ان کے ہونا، لیکن بیان خل متی کے رکھا گیا۔ چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفہ ان کان یستعمل الشرط کما یستعمل للوقت لکن الامر صار سیدھا فلا ینحج بالشک۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگرچہ اذا کا استعمال شرط کے لیے ہوتا ہے جیسے وقت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن بیان عورت کے ہاتھ میں اختیار ہو چکا تو شک کی وجہ سے خارج نہو گا۔ معنی بیان اذا اگر متی کے معنی میں ہے تو جو اختیار عورت کو حاصل ہوا یہ برابر باقی رہیگا اور اگر اذا بمعنی شرط ہو تو نکل جاتا چاہے تو شک ہوا کہ باقی رہا یا کھل گیا تو شک کی وجہ سے موجود چیز کو نکال صحیح نہیں ہے پس عورت کو اختیار باقی رہیگا۔ وقد مرست قبل۔ اور یہ بحث سابق میں گزر چکی ہے۔ و۔ فصل زمانہ کبھرت طلاق مضاف کرنے میں۔ ولو قال لہا انت طالق کما شئت فلہا ان تطلق نفسها واحده بعد و متی متی تطلق نفسها مثلثا۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالعہ ہے ہر بار کہ تو چاہے تو عورت کو اختیار ہے کہ اپنے آپ کو ایک بعد ایک کے طلاق دے دے حتیٰ کہ اپنے کو تین طلاقیں دے لے۔ کیونکہ تین ہی انتہائے تملیک ہے۔ لان کما موجب مکرار الافعال۔ اور

کہ کلمہ کلمہ (ہر بار) موجب تکرار افعال ہر فن یعنی افعال کو رلا دے تو وہ برابر انتہائے حد تک مکرر طلاق دے سکتی ہے۔ اگر تین طلاق کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح و طلاق کے بعد اول شوہر کے نکاح جدید میں آئی تو پھر اسکو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کلمہ کے حکم سے طلاق دے لے کیونکہ کلمہ اگرچہ مکرر طلاق دینے کو جائز کرتا ہے۔ الا ان التعلیق یصرف الی المملک القائم۔ مگر یہ تعلیق اسی ملک کی طرف بھیج دگی جو قائم ہو۔ اور یہ معنی ہونگے کہ اس نکاح میں ہر بار کہ کو چاہے اپنے کو طلاق دیدے۔ پس دوسرے ملک پر اثر نہ ہوگا حتیٰ لو عادت الیہ بعد زواج آخر و طلقت نفسها لم یقع شئ۔ حتیٰ کہ اگر یہ عورت دوسرے شوہر کے بعد اسی شوہر کے پاس آئی اور عورت نے اپنے آپ کو اس بار بھی طلاق دی تو کچھ بھی نہیں واقع ہوگی۔ لانا ملک مستحدث۔ کیونکہ یہ ملک تو جدید نکاح سے پیدا ہوئی ہر فن۔ پھر واضح ہو کہ ہر بار کہنے سے ملک موجود میں بھی ایک بار ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ ولیس لہا ان تطلق نفسها لثانی کلمہ واحدة۔ اور یہ اختیار عورت کو نہیں ہے کہ ایک بولی میں اپنے کو تین طلاقیں دیدے۔ لانا تو جب عموم افراد لا عموم الاجتماع فلا ملک الا نقل جملہ و جمعا۔ کیونکہ کلمہ کلمہ (ہر بار) عموم افراد کو موجب ہے اور عموم اجتماع کو موجب نہیں ہے تو عورت کو ایک بار کی واقع کرنے اور جمع کرنے کا اختیار نہیں ہر فن۔ یعنی ہر بار کا لفظ اسکو مقتضی ہے کہ طلاق کو فرد فرد کر کے دے اور یہ اختیار نہیں کہ ہر طرح جمع کرے خواہ اس طرح کہ میں نے اپنے کو مجموعہ تین طلاقیں دین یا میں نے اپنے کو ایک طلاق اور ایک طلاق اور ایک طلاق دیدی۔ بلکہ جب چاہے ہر بار ایک طلاق دیدے۔ ولو قال لہا انت طالق حیث شئت او ہین شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالق ہے جہاں تو چاہے یا جس جگہ تو چاہے۔ لم تطلق حتیٰ لشاء۔ تو طالعہ ہوگی۔ یہاں تک کہ چاہے فن۔ لیکن یہ چاہنا صرف مجلس تک ہوگا۔ وان قامت من مجلسها فلا مشعہ لہا۔ اور اگر عورت اس مجلس سے کھڑی ہو گئی تو اسکے واسطے مشیت نہیں ہے۔ لان کلمہ حیث و این من اسما و المکان۔ کیونکہ حیث دین دو وزن اسم مکان سے ہیں فن۔ یعنی جگہ کے معنی ہیں۔ و الطلاق لا تعلق لہ بالمکان۔ اور طلاق کا کوئی تعلق کسی مکان سے نہیں فیلحق تو جگہ کا ذکر نہ ہو گیا۔ دستیقہ ذکر مطلق المشعہ۔ اور خالی عورت کی خواہش کا ذکر ہاں۔ اور جب عورت سے کہے کہ تو طالعہ ہے اگر تو چاہے تو عورت کے چاہنے پر طلاق بڑجاتی ہے۔ فقصر علی المجلس میں اسی مجلس تک مقصود ہوگی فن۔ خلاصہ یہ کہ مکان کا ذکر کوئی حکم نہیں رکھتا کیونکہ طلاق کو جگہ سے کچھ تعلق نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الزمان لان لہ تعلقا بہ۔ بخلاف زمانہ کے کہ زمانہ کے ساتھ طلاق کو تعلق ہے۔ حتیٰ لقع فی زمان دون زمان۔ حتیٰ کہ طلاق کسی زمانہ میں واقع ہوتی ہے کسی میں نہیں فن۔ اور مثلاً حیض کے زمانہ میں اور جماعی طہر کے زمانہ میں بدعت ہے۔ فوجب اعتباره خصوصاً و عمومًا۔ تو زمانہ کا اعتبار کرنا بطور خصوص اور بطور عموم کے واجب ہوا۔ مثلاً کہے کہ توکل طالعہ ہے تو حضور کل کا اعتبار ہے آج مطلقہ نہیں ہے اور اگر کہے کہ تو حجت چاہے طالعہ ہے تو عموم وقت کا اعتبار ہے۔ رہی جگہ تو جب ایک جگہ طلاق واقع ہو تو سب جگہ ہو گئی اور یہ نہیں کہ جب ایک زمانہ میں ہو تو ہمیشہ ہو۔ وان قال لہا انت طالق کیف شئت طلقت تطلق ملک الرجعة۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالعہ ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو عورت کو ایک طلاق ہو گئی سہین شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ معنادہ قبل المشیت یعنی عورت کے چاہنے سے پہلے ہی عورت پر ایک طلاق ہوگی فن۔ کیونکہ عورت چاہے جس کیفیت سے چاہے وہ ایک طلاق تو دیتا ہے۔ پھر عورت کا چاہنا دیکھا جاوے کہ کس کیفیت سے ہے یعنی کیفیت بائنہ یا رجعیہ یا مفلحہ۔ فان قالت قد شئت رجعیہ بائنہ او مفلحہ او قال الزوج ذلک و میت فهو کما قال۔ پھر اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی ایک طلاق بائنہ یا تین طلاقیں مفلحہ اور شوہر نے کہا کہ میں نے بھی نیت کی تھی تو جب مرد نے کہا یہی ہوگا۔ لان عند ذلک تثبت المطالبۃ بین مشیتہا و ارادۃ۔ کیونکہ ایسی صورت میں عورت کی خواہش میں اور مرد کی نیت میں مطابقت ہو گئی فن۔ مثلاً مرد نے ایک بائنہ کی نیت کی تو صحیح ہے اور عورت نے بھی ایک بائنہ چاہی پس دونوں مطابق ہو گئے۔ اما اذا ارادت ثلثا و الزوج اراد واحدة بائنہ





عورت سے وصف دریافت کیا کہ یا نہ چاہتی ہو یا منقطع مثلاً قواس وصف کے لیے ذات طلاق پہلے موجود کرے۔ ووجود الطلاق  
 بقومہ۔ اور طلاق کا موجود ہونا اسی طور پر کہ وہ واقع ہو جاوے۔ یعنی طلاق اسی طرح موجود ہوتی ہے کہ واقع ہو جاوے و ثبوت ہونا  
 کہ کمتر یہ کہ ایک طلاق جب پہلے واقع کر کے عورت سے اسکی خواہش دریافت کی ہے۔ لیکن غیر خود اس قابل نہیں کہ اس سے اسطرح دریافت  
 کیا جاوے کیونکہ اسے حق میں طلاق رجعیہ بھی یا نہ ہو جاتی ہو تو وہ بعد اسکے کچھ مشیت نہیں رکھتی ہے۔ م۔ وان قال لہا ان طلاق  
 کم شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طلاق ہے جقدر کہ تو چاہے۔ یعنی جتنی تعداد کہ تو چاہے جیسے کہا کہ۔ او ماشئت۔ یا جو کچھ کہ تو  
 چاہے۔ کیونکہ لفظ عام ہے۔ طلاق نفسہا ما شئت۔ تو عورت اپنے نفس کو جتنی طلاقین چاہے دیدے۔ لاناہما مستعملان  
 للعدو۔ کیونکہ کم واکا یہ محاورہ عدو کے واسطے ہے۔ فقہ فوض الیہا اسی عدو شئت۔ تو مرد نے عورت کو سہر دیا کہ جتنی طلاقین  
 چاہے دیدے۔ فان قامت من المجلس بطل۔ پھر اگر عورت (قبل اختیار کرنے کے) اس مجلس سے کھڑی ہو گئی (یعنی بدلی)  
 تو یہ تفویض مٹ گئی۔ وان ردت الامر کان رد۔ اور اگر عورت نے یہ تفویض رد کر دی تو رد ہو جائیگی۔ مثلاً کہا کہ میں  
 کچھ نہیں چاہتی ہوں۔ یا جلد یہ تفویض مرن مجلس تک ہے اور عورت کے رد کرنے سے رد ہو سکتی ہے۔ لان ہذا امر واحد ہو خطاب  
 فی الحال فقیض الجواب فی الحال۔ اسواسطے کہ یہ تفویض تو امر واحد ہے (مگر نہیں ہو سکتا) اور یہ خطاب فی الحال ہے تو جواب  
 بھی فی الحال چاہتا ہے۔ پس مجلس کے بعد نہیں رہیگا۔ وان قال لہا طلقہ نفسک من ثلث ماشئت۔ اور اگر عورت سے  
 کہا کہ تو اپنے نفس کو تین میں سے جتنی چاہے طلاق دے۔ فلہا ان تطلق نفسہا واحدا او ثنتين۔ تو عورت کو اختیار ہوگا  
 کہ (مجلس کے اندر) اپنے نفس کو ایک یا دو تک طلاقین دے۔ ولا تطلق ثلثا۔ اور تین طلاقین نہیں دے سکتی ہے۔ و ہذا عند  
 ابی حنیفہ رحم۔ اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ تین میں سے درحقیقت تو دو تک ہیں۔ وقال لا تطلق ثلثا ان شئت  
 اور صاحبین نے کہا کہ عورت چاہے تین طلاقین دیدے۔ لان کلمۃ ما حکمہ للتیمم وکلمۃ من قد تستعمل للتیمم فی کل علی تیزر مجلس  
 اسواسطے کہ لفظ ما۔ تیمم کے واسطے قطعی ہے اور کلمہ من (سے) کبھی تیزر کے لیے استعمال ہوتا ہے تو یہاں جنس کی تیزر پر متحمل ہوگا۔ ف  
 خلاصہ یہ کہ شوہر کے کلام میں دو لفظ جمع ہیں اول ما۔ یعنی (جو کچھ) اور دوم حرف تنہا پس ما تو عام قطعی ہے خواہ ایک در تین خواہ  
 یا نہ غرض کہ جو کچھ چاہے مختار ہے لیکن پیچھے اسکے یہ بھی موجود ہے کہ تین سے تو اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ تین نہیں بلکہ اسکے اندر تو وہ  
 دو تک ہے اور کبھی دوم معنی آتے ہیں یعنی بیان تو یہ معنی ہوئے کہ تین طلاق کی جنس میں تجھے سب طرح اختیار ہے تو یہ تین عدد تک ہو سکتا ہے  
 اب ہم کہتے ہیں کہ اول لفظ ما سے قطعاً سب اختیار ہو چکا تو حرف تنہا کے شک سے اختیار خارج ہوگا بلکہ یہ معنی لیے جاوے کہ تین کی نظر  
 میں سب تجھے اختیار ہے تو اسکو تین طلاقوں کا بھی اختیار ہے۔ کما اذا قال کل من طعامی ماشئت۔ جیسے کہا کہ تو کھائے میرے  
 طعام سے جو کچھ تیرا چاہے۔ یعنی کل طعام تک چاہے کھائے۔ او طلق من نسائی من شئت۔ یا میری عورتوں میں سے  
 جو عورت طلاق چاہے اسکو دیدے۔ یعنی کل عورتیں جاہن تو سب کو دیدے۔ ولابی حنیفہ ان کلمۃ من حقیقۃ للتبعیض اور  
 ابوحنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ حرف تنہا تو حقیقی معنی میں تبعیض کے لیے ہے۔ یعنی جس چیز پر داخل ہو اس میں سے بعض لینے کے واسطے  
 ہے اور حقیقی معنی بیان بلا تردد دہنتے ہیں تو لیے جاوے پس تین طلاقوں میں سے دو تک یوں۔ و بالتیمم۔ اور لفظ ما واسطے تیمم کے  
 ہے۔ ف۔ جیسا کہ صاحبین نے کہا۔ فیعل بہما۔ تو دونوں پر عمل کیا جاوے۔ ف۔ اسطرح کہ بعض کو عام رکھا جاوے تو دونوں کے  
 حقیقی معنی پر عمل ہو گیا۔ پس بیان تنہا سے مجازی معنی مراد لینے کے واسطے کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ تیمم تو بعض لینے دو تک میں ہوتی ہے  
 تو حقیقی معنی یعنی تبعیض لیے جاوے۔ و فیما استشهد بہ ترک التبعض۔ اور صاحبین نے جس مسئلہ سے اپنے قول کی گواہی لی ہے  
 اس میں تبعیض متروک کر دی گئی ہے۔ ف۔ وجہ قرینہ مجاز کے چنانچہ ان کے واسطے ایک گواہ تو یہ مسئلہ ہے کہ کئی ماشئت من طعامی۔ یعنی  
 کھائے جو کچھ تیرا چاہے میرے طعام سے۔ یہ کلام اپنی طرف سے دل کو لکر سخاوت کرنے کے موقع پر بولا گیا تو یہ قرینہ ہے کہ بعض طعام کی

منگی مراد نہیں تو تبیض متروک ہوئی۔ لہذا اہلار السماحہ بوجہ دلالت اہلار دلیری کے فت یعنی اسنے کلام سے اپنی سخاوت و دلیری ظاہر کی تو یہ دلیل ہے کہ اسنے بعض مراد نہیں لیا ہر اسی طرح دوسرے مسئلہ میں کہ میری عورتوں سے جو کوئی چاہے اسکو طلاق دیے یہاں بھی دلالت سے حقیقی معنی متروک ہیں چنانچہ کہا۔ اولعموم الصفۃ وہی المشیت یعنی بوجہ صفت کے عام ہوتے کے اور وہ غمّاش ہر فت یہ حکم کلی عورتوں کو شامل ہو گیا۔ اسطرح کہ اسنے کہا کہ جو عورت اس صفت پر ہو جاوے کہ طلاق چاہے تو اسکو طلاق دے دے اور ظاہر ہے کہ شاید کل عورتیں طلاق چاہنے والیاں ہو جاوے تو بعض مراد نہیں ہو سکتی ہیں۔ اور اگر یہ صفت عام نہوتی تو یہ حکم عام اور کل کو شامل نہوتا۔ حتیٰ لو قال من شئت کان علی الخلف۔ حتیٰ کہ اگر کہتا کہ جسکو تو چاہے تو اسکے پر خلف ہوتا۔ یعنی اگر یوں کہتا کہ میری عورتوں سے جسکو تو چاہے طلاق دیدے تو اسکو روا نہیں تھا کہ کل کو طلاق دے بلکہ بعض کو دے سکتا تھا کیونکہ بیان تو صرف اسی شخص کی مشیت پر توہین۔ (سے) اپنے حقیقی معنی پر ہے (فروع) واضح ہو کہ شوہر کو تین طلاق بیکار دینا مکروہ تحریمی ہے اور جب وہ عورت کو کہے کہ تو طلاق دے لے جتنی چاہے تو عورت کو تین طلاقیں دینے کا جواز ہے اس ضرورت سے کہ اگر عورت بالفعل ایک ہی طلاق دے تو اسکے ہاتھ سے تفویض نکل جائیگی پھر وہ مختار نہیں رہیگی اور مرد خود مختار نہ کہنا قیل اور مرجع کے نزدیک ایک بابت دفع ضرورت کو کافی ہے تو شرط عورت کی ضرورت تین غلط ہے پسندیدہ ہوگی یا نہیں اور میرے نزدیک مکروہ ہے مگر جبکہ بدون اسکے چارہ نہو مثلاً شوہر نے تفویض میں اسی قدر کی نیت کی ہو حتیٰ کہ بدون اسکے عورت کا اختیار کرنا ضائع ہوتا ہو تو ضرورت ظاہر ہے و اللہ اعلم۔ م۔

## باب الایمان فی الطلاق

یہ باب طلاق میں قسموں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ قسم جیسے اسطرح ہے کہ و اللہ میں بعد نکاح کے تجھے طلاق دے گا اسطرح اگر شرط پر معلق کیا کہ اگر میں تجھے نکاح کروں تو تجھے طلاق دے یہ بھی فقہاء کے نزدیک قسم ہے اور وہ اس سے نہیں پھر سکتا، ہر دو تحقیق اسکی اصول میں ہے۔ اور اگر کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ تجھے طلاق دے تو یہ کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ اسپر طلاق کی ملکیت نہیں جیسے کسی غیر کے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہو تو لغو ہے اسی واسطے حدیث میں وارد ہے کہ فرزند آدم کے لیے نہ زمین اس چیز میں جسکا وہ مالک نہیں ہے اور عتق نہیں اس میں جسکا مالک نہیں اور طلاق نہیں اس میں جسکا مالک نہیں ہے۔ و اذا اضاف الطلاق الی النکاح اور اگر اسنے طلاق کو نکاح کی طرف منصف کیا۔ مثلاً کہا کہ اگر میں تجھے نکاح کروں تو تو طالق ہے۔ تو یہ جملہ شرطیہ ہے اور پہلے یہ بتانا چاہیے کہ اصول الفقہ میں محقق ہوا کہ یہ جملہ اسوقت کچھ نہیں ہے جب شرط پائی جائیگی اسوقت متوجہ ہوگا کہ نکاح کے ساتھ ہی اسنے کہا کہ تو طالق ہے اور چونکہ اسوقت طلاق کا مالک ہے لہذا فرمایا۔ وقع عقیب النکاح کہ نکاح کے پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔ مثل ان یقول لامرأۃ ان تزوجک فانت طالق۔ مثال اسکی یہ کہ کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں نے تجھے نکاح کیا تو تو طالق ہے۔ او کل امرأۃ تزوجانی طالق۔ یہاں کہ ہر عورت کہ جسکو میں نکاح میں لاؤں تو وہ طالق ہے۔ فت تو معلوم ہوا کہ نکاح کی شرط پر طلاق کو خواہ کسی خاص عورت اجنبیہ سے کہے یا ہر عورت غیر معین کو کہے یہ قول صحیح ہے۔ وقال الشافعی لا یقع۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق نہیں واقع ہوگی۔ اسلئے کہ اسنے نزدیک شرطیہ جملہ بالفعل واقع ہوتا ہے اگرچہ اسکا اثر جب ہو تا ہے کہ شرط پائی جاوے اور بیان اجنبیہ عورت ایسی طلاق کا محل نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا طلاق قبل النکاح۔ کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نکاح سے پہلے طلاق نہیں ہر فت۔ یہ ابن ماجہ کی حدیث ہے اور ہم اوپر حدیث ذکر کر چکے اسکو ابوداؤد و وحشی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے لیکن اسکی سنی بھی ہم بیان کر چکے۔ و لانا ان ہذا تصرف یمن بوجود الشرط و البحر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ قسمی تقریر ہے کہ شرط و جزاء موجود ہے۔ فت اور یہ جزاء اسوقت واقع ہوگی کہ جب شرط

موجود ہو۔ فلا یشترط لصحة قیام الملك فی الحال۔ اس کلام کے صحیح ہونے کے واسطے فی الحال ملک طلاق موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ لان الوقوع عند الشرط۔ کیونکہ وقوع تو شرط پائے جانے کے وقت ہوگا ورنہ۔ یعنی جب اس سے نکاح کرے۔ و الملك متیقن بہ عندہ۔ اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت ہونا یقینی ہے۔ کیونکہ نکاح ہو چکا ہو قبل ذلک اثرہ المنع۔ اور شرط پائے جانے سے پہلے اسکا اثر روکنا ہوتا ہے۔ یعنی وجہ اس قسمی قول کے وہ شخص نکاح نہیں کر سکتا۔ تو باہم رہنا جو اس وقت اثر ہو اسکا محل چاہیے۔ و ہو قائم بالمستصرف۔ اور یہ سنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں و نہ پس یہ قول اپنے محل میں موجود ہے اور یہ چونکہ بالفعل طلاق کو مستقنی نہیں تو عورت منکوحہ کو نہیں جانتا۔ و الحدیث محمول علی نفی التخییر اور حدیث مزبور کے معنی تو یہ ہیں کہ فی الحال بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دیکھتا جس میں ملک نہ ہو۔ و نہ۔ اور حدیث میں یہ معنی ظاہر ہیں۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق کا وقوع ایسے وقت ہوتا ہے کہ ملک قائم ہو اور ہتھنے اسی کی اتباع کی اور کہا کہ جس نے قسم کھائی کہ اگر تجھے نکاح کروں تو تو طلاق ہے تو ابھی کچھ طلاق نہیں ہے پھر جب نکاح کرے اس وقت اپنی قسم پر باغزو ہوگا اور اس وقت طلاق واقع ہو جائیگی۔ اور اس سے واضح ہوا کہ بیان قسمی تصرف یعنی شرطیہ اسی شرط سے معتبر ہے جس سے اجنبیہ کے اور ملک حاصل ہو کر طلاق قرار دے حتیٰ کہ اگر کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طلاق ہے حالانکہ وہ اجنبیہ ہے تو محض ہوا کہ جیسی مثال مذکور یا مثلاً کہا کہ جب مجھے تجھ پر طلاق کی ملک حاصل ہو تو تو طلاق ہے تو بعد نکاح کے طلاق ہوگی۔ و طلاق دینا ایسی چیز میں ہوا جو ملک میں ہے۔ حدیث میں سنی پر محمول ہے کہ ایقاع طلاق کے واسطے ملک ضرور ہے۔ و الحمل ماثور عن السلف۔ اور یہ محمول کرنا حضرات سلف سے مروی ہے۔ و جیسے حضرت عمر و ابن عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہم۔ اور کاشعبی و الزہری وغیرہا۔ جیسے عامر بن شراحیل شعبی اور محمد بن مسلم الزہری وغیرہما۔ محمول شامی و مسلم بن عبد اللہ و سعید بن اسیب و ابو بکر بن عمرو بن حرم و ابو بکر بن عبد اللہ و شریح و غنی و غیرہم اور یہی قول ملک و ربیعہ و اذاعی و غیرہم کا ہے۔ یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ و طبرانی میں۔ و اذا اضافہ الی شرط۔ اور اگر طلاق کو کسی شرط کی طرف منفات کیا۔ پس اگر غیر منکوحہ عورت ہے اور شرط سوائے نکاح یا مفید نکاح کے دوسری ہو تو کچھ نہیں واقع ہوگی جیسا کہ گزرا اور اگر منکوحہ عورت میں شرط کی طرف منفات کیا۔ وقع عقیب الشرط۔ تو شرط کے پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔ مثل ان یقول لامراتہ ان دخلت الدار فانک طالق۔ جیسے اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر تو اس گھر میں گھسے تو طلاق ہے۔ و ہذا بالاتفاق۔ اور یہ حکم بالاتفاق ہے۔ یعنی یہی شافعی کے نزدیک ہے۔ اگرچہ اتنا فرق ہے کہ ان کے نزدیک یہ قول ابھی منکوحہ کے ساتھ قائم ہو گیا لیکن اسکا اثر ظاہر ہونا اس وقت ہے کہ جب شرط پائی جاوے یعنی گھر میں گھسے اور ہمارے نزدیک ابھی کچھ واقع نہ ہوئی بلکہ کہنے والے کے ساتھ قائم ہے پھر جب شرط پائی جاوے اسی وقت طلاق واقع ہوگی اور یہ شخص اپنے قول سے نہیں پھر سکتا ہے۔ بالجملہ اس میں اتفاق ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور کلام صحیح ہے۔ سلطان الملک قائم فی الحال۔ کیونکہ ملک ابھی موجود ہے۔ و جوت یہ کلام کیا۔ و الطاہر بقا و الی وقت وجود الشرط۔ اور ظاہر حال یہی کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملک قائم رہے گی تو یہ کلام صحیح ہوا۔ فیصح یقیناً۔ پس یہ کلام صحیح یا بطور قسم ہوا۔ ہمارے نزدیک۔ او ایقاعاً۔ یا بطور واقع کرنے کے ہوا۔ شافعی رحمہ کے نزدیک۔ لیکن اس میں خلاف نہیں کہ طلاق کا اثر اسی وقت ہوگا جب شرط پائی جاوے۔ تو خلاصہ اصل یہ ہے جو بیان فرمائی بقولہ۔ و لا تصح اضافة الطلاق الا ان یکون الحال مالکاً او یضیف الی ملک۔ اور طلاق کو شرط کی طرف منفات کرنا نہیں صحیح ہے مگر جیسی کہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک ہو یا طلاق کو ملک کی طرف نسبت کرے۔ مثلاً اگر میں تجھے نکاح کروں یا کہ جب تو میرے ملک میں آوے۔ یا جب مجھے تجھ پر طلاق کا اختیار ہو جاوے تب تو طلاق ہے۔ تو یہ صحیح ہے۔ سلطان الجراء لا بد ان یکون ظاہر الیکون صحیحاً۔ کیونکہ ضرور ہے کہ ظاہر ہو کہ فوت دلانے والا ہو جائے۔ و نہ۔ یعنی اس کلام سے مقصود یہ کہ عورت کو ایسے فعل سے



خوف و لا دے۔ فیتحقق معنی الیمین و هو القوة والظهور باحد ہدین۔ تو قسم کے معنی تحقق ہوئے اور وہ قوت و ظہور  
 ہو پذیر یعنی ان دونوں میں سے ایک بات کے ف۔ یعنی ملک فی الحال ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو تو اس وقت طلاق  
 کا ظہور ہو سکتا ہے تو خوف ہو جائیگا۔ والاضافہ الی سبب الملک بمنزلۃ الاضافۃ الیہ لانه ظاہر عند سببہ۔ اور ملک  
 کے سبب یعنی نکاح وغیرہ کی طرف مضاف کرنا جیسے ملک کی طرف مضاف کرنا کیونکہ سبب ملک کے وقت اسکا ظہور ہو جائے۔ قال  
 الاحمبیۃ ان دخلت الدار فانت طالق۔ اور اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو تو طالق ہے۔ ثم  
 تزوجها فدخلت الدار لم تطلق۔ بجز اس عورت سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو وہ طالعہ نہیں ہوگی۔ سلاک  
 الحالف یسبب بالک۔ کیونکہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک نہیں ہے۔ وما اضافہ الی الملک وسببہ۔ اور نہ اسنے  
 طلاق کو ملک و سبب ملک کی طرف مضاف کیا۔ ولا بد من واحد منهما۔ حالانکہ طلاق کے واسطے ان دونوں میں سے ایک کا ہونا  
 ضرور ہے۔ ف۔ خواہ اضافت ملک کی طرف ہو یا اضافت سبب ملک کی طرف ہو۔ والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وکل کلما  
 ومتی ومتی ما۔ اور شرط کے الفاظ یہ ہیں آن۔ اذا۔ اذا ما۔ اور کل۔ کلما۔ اور متی۔ متی ما۔ ف۔ اور حرث ما زادہ بغرض  
 تاکہ کسی۔ لان الشرط مشتق من العلامة۔ کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ اشتقاق صغیر تو جیسے ضرب سے  
 ضارب و مضروب وغیرہ ہیں اور اشتقاق کبیر جیسے وجہ مشتق از موجد ہے یعنی دو لفظوں میں باہم لفظی و معنوی مناسبت ہو اور یہاں  
 شرط و علامت میں لفظی کوئی مناسبت نہیں لہذا تقدیر کلام یہ ہے کہ شرط مشتق اس لفظ شرط سے ہے جو معنی علامت ہے اسبواسطے  
 کہتے ہیں کہ ان شرط الساتر یعنی علامات قیاس۔ پس چونکہ شرط جو بیان مستعمل ہے وہ شرط بمعنی علامت سے اخذ ہے۔ وندہ الالفاظ  
 مایلیہا افعال۔ اور یہ الفاظ مذکورہ بالا ایسے ہیں کہ ان سے افعال ملے ہوتے ہیں ف۔ سوائے لفظ کل کے کہ اس کے بعد اسم ہوتا ہے  
 فکون علامات علی الحث۔ تو یہ حاث ہو جانے کے علامات ہونگے۔ ف۔ مثلاً کہا کہ کما دخلت الدار فانت طالق۔ ہر بار  
 کہ تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو طالعہ ہے پس طالعہ ہونے کی علامت یہی کہ گھر میں داخل ہو پس خلاصہ یہ ہوا کہ جو افعال ان الفاظ  
 کے بعد ہیں جب انکا ظہور ہو تو جزاء یعنی طلاق واقع ہونے کی علامت ہے تو یہ الفاظ شرطی ہونگے کیونکہ شرط تو بمعنی علامت سے اخذ  
 ہے علامہ بدین انکا استعمال بمقام شرط عرب سے مسجع ہے حتی کہ یہی دلیل کافی ہے۔ ثم کلیہ ان صرف للشرط لیس فیہا معنی  
 الوقت۔ پھر واضح ہو کہ کلمہ ان محض شرط ہی کے لیے ہے کیونکہ اس میں وقت کے معنی نہیں ہیں۔ وما وبراہما ملحق بہما۔ اور  
 حرث ان کے ماسوائے سب ان کے ساتھ ملحق ہیں ف۔ یعنی اذا۔ کل۔ متی۔ کو ان کے ساتھ الحاق کیا گیا۔ وکلمہ کل لیس  
 بشرط حقیقہ۔ اور لفظ کل و حقیقت شرط نہیں ہے۔ لان مایلیہا اسم۔ کیونکہ کلمہ کل سے جو متصل آتا ہے وہ اسم ہے۔ ف۔ چنانچہ  
 شال آتی ہے۔ و الشرط ما يتعلق بہ الجزء والجزئۃ متعلق بالافعال۔ اور شرط وہ ہے جسکے ساتھ جزء متعلق ہو اور جزاء و ان کا  
 تعلق فعلوں سے ہوتا ہے۔ ف۔ تو کل کے مدخل سے جو اسم ہے تعلق نہوگا تو یہ شرط بھی نہو نا چاہیے۔ الا انہ الحقت بالشرط لتعلق  
 الفعل بالاسم الذی ملہا۔ لیکن بات یہ ہے کہ کل کو شرط کے ساتھ ملا دیا گیا اسوجہ سے کہ فعل اس اسم ہی سے متعلق ہو جاتا ہے  
 وکل سے ملتا ہوا آتا ہے۔ شل قولک کل عبدہ اشتیریۃ فموجر۔ جیسے کہ کہ ہر غلام جسکو میں خریدوں تو وہ آزاد ہے۔ ف۔ اس میں  
 خریداری غلام پر اسکی آزادی شرط ہے اور خریداری کا تعلق غلام سے جسب لفظ کل داخل ہے تو یہ اسم بمنزلہ فعل کے ہو گیا ہے اسلئے کل کو  
 شرط سے ملا گیا۔ گویا کہ اگر خریدوں کسی غلام کو تو وہ آزاد ہے۔ قال ففی ہذہ الالفاظ اذا و حد الشرط انحل و انتہت  
 الیمین۔ پس ان الفاظ میں جب شرط پائی گئی تو قسم ختم ہو گئی۔ مثلاً کہا اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو مجھے ہائے طلاق  
 ہوگی پس اگر وہ اس گھر میں گئی تو جزاء نازل ہوئی یعنی بالک ہو گئی اور یہ قسم بھی ختم ہو گئی۔ لانہا غیر مقتضیۃ للعموم والتکرار لفقہ۔  
 کیونکہ یہ الفاظ لغت میں کچھ عموم و تکرار کو مقتضی نہیں ہیں۔ فوجود الفعل مرۃ تیمم الشرط۔ پس ایک بار فعل پائے جانے پر شرط پوری

ہو جائیگی۔ اور پوری ہو جانے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا۔ تو شرط کچھ باقی نہ رہی۔ اور بقا علیہم ہر وقت شرط کے قسم باقی نہیں رہتی۔ تو ان الفاظ میں جہاں ایک بار شرط ہو گئی تو پھر قسم باقی نہ رہی۔ ان فی کلمۃ کلمۃ۔ سوائے کلمۃ عمداً (بر بار) کے۔ کہ وہ ان الفاظ میں سے مستثنیٰ ہے۔ فانہا تقتضیٰ تعمیم الافعال۔ کیونکہ کلمۃ افعال کی تعمیم نہ مقتضیٰ ہے۔ قسم یعنی ہر بار جب ایسا منہ ہو تو یہ جزا ہے۔ تو جب قسم کلمہ سے ہو تو ایک بار شرط پائے جانے سے انتہاء نہ ہوگی۔ اور اصل یہ ہے۔ قال اللہ تعالیٰ کلمۃ نصبت جلودہم بدلتاہم جلوداً غیر بالید و قوا العذاب۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہر بار جب ضرر ہوگا تو ان کے چمچے جل جائیں گے تو ہم ان چمچوں کے سواے بدل دینگے تاکہ دوسرے عذاب کو چکھیں۔ قسم تو عذاب اور ایسا بار سے انتہاء نہیں بلکہ ہر بار کی تعمیم ہے۔ و سن ضرورۃ التعمیم التکرار۔ اور ہر بار کی تعمیم بالفردۃ تکرار کو مستلزم ہے۔ یعنی بار بار تکرار ہونا۔ یعنی جو فعل ایک بار ہو اسی کے فعل دوسری بار ہو تو وہی جزا ہو اول فعل پر تھی دوسرے پر بھی نازل ہوگی۔ سہم کتنا ہے کہ کچھ اس وجہ سے نہیں کہ دوسری بار مثل اول ہو بلکہ اس وجہ سے کہ ہر بار جب واقع ہوا اسکے قول ہر بار۔ میں سے یہ بار بھی ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ کلمۃ دلت الدار فانہ طالق۔ ہر بار کہ تو اس گھر میں داخل ہو تو طالعہ ہے اور وہ اس گھر میں داخل ہوئی میں طالعہ ہو گئی پھر اگر اسنے نکاح کیا اور داخل ہوئی تو پھر طالعہ ہو جائیگی اور تیسری بار بھی طالعہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اس کے بعد اسکو طالعہ کی ضرورت ہے۔ قال فیہ تزوجا بعد ذلک۔ پھر اگر بعد اسکے اس عورت سے نکاح کیا۔ اسی بعد زواج آخر۔ یعنی دوسرے بعد پہلے طالعہ کے بعد نکاح کیا۔ و تکرر الشرط لم یقع شیء۔ پھر وہی شرط پائی گئی تو کچھ نہیں واقع ہوئی۔ قسم یعنی بعد طلاق کے بعد ہر اول نے اس سے نکاح کیا پھر وہ اسی گھر میں مثلاً داخل ہوئی تو اب طلاق نہیں واقع ہوئی کیونکہ عورت آزادہ برتین طلاق کی ملک تھی وہ اب ہو چکی۔ لان باستیفاء الطلاقات الثلث الملوکات فی هذا النکاح لم یبق الخیرات۔ کیونکہ اس نکاح میں جسین قسم کھائی ہے اسنے اپنی مملوکہ تیون طلاق پورے کر لیں تو جزا نہیں رہے۔ یعنی اب اسکی ملک میں کوئی طلاق نہیں رہی جو عورت کے گھر میں جانے پر واقع ہو۔ و بقا علیہم بہ وبالشرط۔ اور قسم کا باقی رہنا اسی طلاق پر اور قسم پر تھا۔ قسم تو حاصل ہوا کہ جب سکوہ سے کہا کہ ہر بار جب تو اس گھر میں جاوے تو تجھے طلاق ہے۔ یہ طلاق ہر بار جب اسکی قدرت میں ہے ہر وقت شرط کے پڑی رہیگی یہاں تک کہ جب تین طلاقیں پوری ہو چکیں تو اب اسکا یہ کہنا کہ ہر بار جب تو داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔ یہ صحیح نہیں رہا کیونکہ اب اسکے قبضہ میں کوئی طلاق نہیں جو واقع ہو حالانکہ قسم کا مدتیہ تھا کہ شرط ہو اور جزا ایسی چیز ہو کہ اسکو واقع کرے پس یہاں اگر شرط ممکن ہے تو جزا نہ داروہ پس شرط نہیں رہ سکتی ہے۔ اور جب قسم ایک بار ختم و منتهی ہو چکی تو طلاق کے بعد جب نکاح کیا تو قسم نہیں ہو کر گئی۔ و فیہ خلاف زفر فرح و سنقر رہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اس میں زفر فرح کا خلاف ہے اسکو ہم ان شاء اللہ تعالیٰ کے بعد کو بیان کرینگے۔ قسم اور یہ اس وقت ہے کہ بعد نکاح کے ایسی شرط لگائی ہو۔ و لو دخلت علی نفس التزوج۔ اور اگر کلمہ کلمہ (ہر بار) خود نکاح پر داخل ہو۔ بان قال کلمۃ تزوجت امرأۃ فی طالق یحکث بکل مرة وان کان بعد زواج آخر۔ تو وہ ہر بار حاکث ہو جائیگا اگرچہ دوسرے شوہر کے بعد ہو۔ یعنی جب اس عورت یا کسی عورت سے نکاح کیا تو جبھی نکاح تمحقق ہوا وہ طالعہ ہوئی اگرچہ نکاح کرنا دوسرے شوہر سے طلاق کے بعد ہو۔ لان العقاد با باعتبار ما یملک علیہا من الطلاق بالتزوج و ذلک غیر محصور۔ کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا بوجہ اس طلاق کے ہے جسکا مالک وہ ہے بوجہ نکاح کرنے کے ہوا اور ایسا ہونا بے شمار ہو سکتا ہے۔ و زوال الملک بعد الیمین لای بطلما۔ اور ملک میں قسم کے بعد ملک کا زوال ہونا قسم کو باطل نہیں کرتا۔ قسم کیونکہ قسم جب منعقد ہو گئی تو شرط پائے جانے کی انتہاء پر باطل ہوتی ہے پس ملک جاسے ہے باطل ہوگی۔ لانہ لم یوجد الشرط فبقی۔ کیونکہ شرط نہیں پائی گئی تو باقی رہی۔ و الخیر اریاق لبقا و محمل۔ اور جزا کا محل یعنی عورت باقی ہونے سے جزا باقی ہے۔ قسم پس شرط و جزا دونوں باقی ہیں۔ فبقی الیمین۔ تو قسم بھی باقی ہے۔ لیکن یہ معلوم کہ اگر

شرط مذکور ملک کی حالت میں ہو تو جزا و نازل ہوگی اور غیر ملک میں جزا و ایک اجنبیہ عدت پر انزی قرا لگانا ہوئی۔ لہذا فرمایا۔  
 ثم ان وجد الشرط فی ملکہ انحلت ایمن وقوع الطلاق۔ پھر مرد کے ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتری اور طلاق  
 واقع ہو گئی۔ لاناہ وجد الشرط والحمل قابل للجزا و فیقتزل الجزا و ولای یقفے ایمن لما قلنا۔ کیونکہ شرط پائی گئی اور  
 عمل قابل جزا ہے یعنی منکوحہ قابل طلاق ہے تو طلاق نازل ہوگی اور قسم نہیں رہی گی چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس لفظ سے  
 مکرر محصل طلاق نہیں ہے۔ وان وجد فی غیر الملک انحلت ایمن۔ لوجود الشرط۔ ولم یقع شیء۔ لاناہ دام المحلیۃ۔  
 اور اگر غیر ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتر گئی کیونکہ شرط پائی گئی اور کچھ واقع نہ ہوگی کیونکہ طلاق کا عمل نہیں ہو سکتا۔ وعلی ہذا اگر کہا  
 کہ تو اگر نماز پڑھے تو تجھ پرین طلاقین ہیں پھر حیلہ چاہو یہ ہو سکتا ہے کہ اسکو بانٹ کر دے پھر وہ نماز پڑھے تو جزا و لغو ہو گئی پھر  
 اس سے مکرر نکاح کر لے اب رہا یہ کہ جو مرد نے باہم اختلاف کیا۔ وان اختلاف فی الشرط۔ اور اگر دونوں نے شرط میں  
 اختلاف کیا۔ مثلاً تو اس گھر میں جاوے تو طلاق ہے اسے کہا کہ میں گئی یا نہیں گئی اور مرد نے برخلاف کہا۔ فالقول  
 قول الزوج الا ان یقیم المرأة البیۃ۔ تو قول شوہر کا قبول ہے مگر آنکہ عورت گواہ قائم کرے ذرا سکے گواہ قبول ہونگے۔  
 کیونکہ قول منکر کا ہوتا ہے اور دراصل شرط کا وجود نہیں تھا۔ لاناہ متمسک بالاصل و هو عدم الشرط۔ اسلئے کہ شوہر تو اصل  
 کو پکڑتا ہے اور وہ شرط کا وجود نہ ہوتا۔ ولاناہ منکر وقوع الطلاق و نزوال الملک والمرأة تدعیہ۔ اور اسلئے کہ شوہر طلاق  
 واقع ہونے اور ملک زائل ہونے سے منکر ہے اور عورت اسکی مدعی ہے۔ فقول شوہر کا اور گواہ عورت کے ہیں۔ سدافع ہو کہ اگر شرط  
 ایسی چیز ہو جو مرد و زن کے واسطے خاص ہوئی ہے جیسے کہا کہ اگر مجھے احتلام ہو تو تجھے طلاق ہے تو عورت کے گواہ بھی قبول ہونگے  
 کہ یون گواہی دین کہ مرد نے اقرار کیا کہ مجھے احتلام ہوا پھر وہ اقرار بعد قسم کے ہو۔ یون ہی دلی کیفیت مثلاً مجھے تیری محبت ہے  
 الخ و مانند اسکے۔ لیکن کبھی شرط ایسا امر ہوتا ہے جو عدت کی جانب ہے۔ لہذا فرمایا۔ فلان کان الشرط لا یعلم الا من  
 جہتہما فالقول قولہما فی حق نفسہما۔ پھر اگر شرط ایسی چیز ہو جو معلوم نہیں ہو سکتی مگر عورت ہی کی طرف سے تو قول عورت  
 کا اپنی ذات کے حق میں قبول ہے۔ فقولہا ان یتزوجت یا لا یتزوج۔ مثلاً ان یقول ان حیضت فان طلق  
 وفلانہ۔ مثلاً کہا کہ اگر تجھے حیض آیا تو تو وفلانہ طالق ہے۔ فقالت قد حیضت۔ پھر وہ عورت بولی کہ میں حاملہ ہوئی۔  
 فیر قول خود اس عورت کے حق میں معتبر ہے نہ دوسری کے حق میں چنانچہ۔ طلق ہی ولم تطلق فلانہ۔ یہ خود طالق ہوئی  
 اور فلانہ عورت طالق نہ ہوگی۔ ووقوع الطلاق استحسان۔ اور اسکا طور طالق ہونا بھی استحسان کی دلیل ہے۔ والقیاس  
 ان لا یقع لاناہ شرط فلا تصدق کافی الدخول۔ اور قیاس یہ کہ واقع نہ ہو (جب شوہر انکار کرے) کیونکہ یہ تو شرط ہے تو عورت  
 کے قول کی تصدیق نہ ہوگی جیسے گھر میں جلنے کی صورت میں تھا۔ یعنی تو اس گھر میں جاوے تو طالق ہے پھر اسے کہا کہ میں  
 گھر میں گئی اور شوہر نے انکار کیا تو قول شوہر کا قبول ہے۔ اسی طرح جب کہا کہ مجھے حیض آگیا تو بھی قیاس یہی ہے۔ وجہ الاستحسان  
 انہما امینۃ فی حق نفسہما۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے حق میں امانت دار ہے۔ یعنی جب اسی کی  
 خبر سے معلوم ہونے والی چیز کو شرط کیا تو شوہر نے اسکو امینہ ٹھہرایا اور یون ہی ظاہر شرع میں بھی وہ امین ہے لیکن چونکہ اخبار  
 تو اسکا قول اسی کی ذات پر محبت ہوگا جیسا کہ اقرار کا قاعدہ ہے تو وہ اپنی ذات کے حق میں امینہ نظری۔ اذ لا یعلم ذلک  
 الا من جہتہما۔ کیونکہ یہ بات سوائے اسکے دوسری جہت سے نہیں معلوم ہو سکتی ہے۔ فیقبل قولہا۔ تو عورت ہی کا قول قبول  
 ہوگا۔ مگر جبکہ مرد گواہ لاوے کہ عورت نے اقرار کیا کہ میں حاملہ نہیں ہوئی ہوں حالانکہ عورت کے دعویٰ کے بعد ہی کہا  
 فی حق العدة والنفسان۔ جیسا کہ دوبارہ حدیث مدعی کے کہا گیا ہے۔ حدیث یہ کہ طلاق عورت کو مردان نفقہ  
 دیتا ہے اسنے کہا کہ ابھی میری عدت نہیں گزری یا دوسرے شوہر سے نکاح کرنے میں کہا کہ میری عدت گزری یا شوہر اول سے حیض کا

اور عورت نے کہا کہ میری نعدت گزر چکی و طی یہ کہ حلالہ والی عورت نے کہا کہ شوہر دوم نے مجھے وطی کر لی بچہ طلاق دی اب شوہر اول پر حلال ہوں۔ یا شوہر نے وطی چاہی اسنے کہا کہ حائضہ ہوں یا پاک ہوں تو اسی کا قول قبول ہو اسی وجہ سے یہ کہہ آیت اسی کی طرف سے معلوم ہو سکتی ہو سہا سی طرح یہاں شرط حیض میں بھی اسکا قول قبول ہو۔ ولکنہا شاہدہ فی حق ضررہا۔ من ہے تہم فلا یقبل قولہا فی حقہا۔ ولیکن یہ عورت اپنے سوت کے بارہ میں امینہ نہیں بلکہ گواہ ہے بلکہ سوتیائی ڈاہ کی وجہ سے اس میں تہمت ہے تو سوت کے بارہ میں اسکا قول نہیں قبول ہوگا۔ اور بیان اختلاف کا ہے کہ شوہر نے انکا کیا۔ وکنذ لک لو قال ان کننت نجبین ان یعذبک اللہ فی نار جہنم فانت طالق وعبیدی حر۔ اور اسطرح اگر شوہر نے کہا کہ اگر تو یہ امر پسند کرتی ہو کہ اللہ تعالیٰ تجھے آتش جہنم میں عذاب کرے تو تو طالقہ اور میرا غلام آزاد ہو۔ یعنی عورت کے عذاب چاہنے کی شرط پر ایک اسکی طلاق اور دوم غلام کی آزادی مشروط کی۔ فقالت احبہ پس عورت نے کہا کہ میں تو عذاب جہنم چاہتی ہوں تو اپنے حق میں امینہ اور غلام کے حق میں گواہ ہوئی۔ او قال ان کننت نجبین فانت طالق وبنہ معک۔ یا مرد نے کہا کہ اگر تو مجھے چاہتی ہو تو طالقہ اور یہ غلام تیرے ساتھ ہے۔ فقالت احبک پس عورت بولی کہ میں تو تجھے پیار کرتی ہوں تو اپنے حق میں امینہ ہے اور اپنی سوت کے حق میں تہمت کے قابل گواہ ہے۔ لہذا فرمایا کہ۔ طلقیت ہی۔ یہ عورت ہر صورت میں طالقہ ہو جائیگی۔ ولم یعتق العبد۔ اور غلام نہیں آزاد ہوگا۔ یعنی پہلی صورت میں ولا تطلق صاحبہا۔ اور اسکی سوت مطلقہ نہوگی۔ یعنی دوسری مثال میں۔ لما بینا۔ وجہ اسکی وہی جو ہم بیان کر چکے ہیں کیونکہ محبت کرنا اور چاہنا اسی کے قول سے اسکے دل کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔ اگر کوہ عورت کا عذاب جہنم پسند کرے یا بچہ جوٹ ہو اب یہ کہ جوٹ ہونا لازم نہیں۔ ولای یقین بکذبہا لانہا لشد کا بغضہا ایام قدر تحب التخلیص منہ بالعذاب۔ اور اسکے جوٹ کا یقین نہیں لایا جائیگا کیونکہ عورت کبھی اسوجہ سے کہ شوہر کو نہایت معوض رکھتی ہے شوہر سے بعض عذاب کے جوٹ بالے کو پسند کرتی ہے۔ کیونکہ عورتیں بے عقلی سے اپنی خواہش کے آگے کسی چیز کی وقت نہیں رکھتی ہیں۔ و فی حقہا نما تعلق الحکم باخبارہا وان کانت کا ذبیہ ففی حق غیرہا بقیہ الحکم علی الاصل وہی المحبت۔ اور اس عورت کے حق میں حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہے اگرچہ وہ جھوٹی ہو تو اس عورت کے سوا دوسرے کے حق میں حکم کا تعلق اصل بات پر ہے اور وہ محبت ہے۔ اور حقیقت میں محبت یا عذاب جہنم چاہنا کسی دلیل سے معلوم نہیں ہوا تو دوسرے کے حق میں جو حکم ہے ثبوت نہوا کیونکہ محبت کا ہونا صرف اس عورت کے قول سے معلوم ہوا اور عورت کا کہنا صرف اسی کے حق میں حجت ہے فافہم۔ و اذا قال لہا اذا حضت فانت طالق۔ اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو حائضہ ہو تو طالقہ۔ فرات الدم لم یقع الطلاق۔ پھر عورت سے خون دیکھا تو خالی خون سے طلاق واقع نہوگی۔ حتی یستمر ثلثہ ایام۔ یہاں تک کہ برابر تین روز تک جاری ہوے تاکہ وہ جنس معتبر ہو ورنہ کم تو استاضہ ہوگا۔ لان ما یقطع دو نہ لایکون حیضاً۔ کیونکہ جو خون کہ تین دن رات سے کم میں منقطع ہوتا ہے وہ حیض نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اول خون دیکھتے ہی طلاق واقع ہونے کا حکم نہوگا بلکہ تو وقت ہوگا۔ فاذا مکث ثلثہ ایام حکماً بالطلاق سن حیض حاضت۔ پھر جب تین روز پورے ہو گئے تو جس دم سے وہ حائضہ ہوئی اسی وقت سے ہم طلاق واقع ہو جانے کا حکم دینگے۔ لہذا نہ بالامتداد و نہ من الرحم فکان حیضاً من الابتداء۔ کیونکہ تین دن تک متہ ہونے کی وجہ سے معلوم ہوا کہ یہ خون رحم کا ہے جو وہ شروع سے حیض ہوا۔ ولو قال لہا اذا حضت حیضت فانت طالق۔ اور اگر اسنے عورت سے کہا ہو کہ جب تو حائضہ ہو ایک حیض کر کے تو تو طالقہ ہے۔ پھر وہی ہوا کہ اسنے خون دیکھا جو برابر رہا ہے کہ ہند ہو گئے اور ہنوز منقطع نہیں ہوا سلم تطلق حتی یطهر من حیضہا۔ تو یہ عورت نہیں طالقہ ہوگی یا نہ کہ اس حیض سے چاہے سلطان الحیضہ بالہا۔ اس سے کہ لفظ حیض جیسے جو وقت میں ہا بڑھی جاتی ہے۔ ہی الکاملہ منہا۔ یہ پورا



حیض ہوتے اس واسطے کہ حیض کبار کے لیے ہے اور کیا برہمنی کہ پورا حیض ہو جاوے۔ ولہذا حمل علیہ فی حدیث الاستبراء اور  
 اسی جہت سے استبراء کی حدیث میں لفظ حیض کو کہل حیض پر محمول کیا گیا۔ وکما لہما باہما ہما وذلک بالظہر۔ اور حیض کا  
 کمال ہونا اس کے انتہاء ہو جانے پر ہے اور انتہاء ہونا پاک ہونے کے ساتھ ہر وقت لہذا بابت ہونے پر طائفہ ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ حدیث  
 استبراء جس کا حوالہ دیا ہے اس سے مراد وہ حدیث جو اطوار کی جہادی قیدیوں کے بارہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دی ہو کہ  
 الا لا تنکح الحیالی حتی یغین ولا الحیالی حتی یستبرئ بحیضہ۔ یعنی خیر دار ہو کہ حاملہ خورتوں سے دلی نکاح سے پہلے نہ نکاح کرے اور نہ  
 غیر حمل والیوں سے پہلے نہ نکاح کرے۔ اس میں حیض سے ایک پورا حیض مراد ہے۔ سو اب ابوداؤد اور الحاکم عن  
 ابی سعید الخدری وقال الحاکم صحیح علی شرطہ ورواہ ابوداؤد عن ریفیع بن ثابت درواہ ابن ابی شیبہ عن علی بن کریم اللہ وجمہور  
 اوحدیث الخدری رضی اللہ عنہ کے اسناد میں شریک بن عبد اللہ النخعی قاضی ایک راوی ہے جس سے صحیح مسلم میں بالتالیف اور  
 سنن میں روایات ہیں اور اس کی توثیق میں اختلاف اقوال و اختلاف روایات ہیں جو بزرگ علماء و متذہب میں مذکور ہیں اور حق  
 یہ کہ وہ خود صدوق مگر غلطی کرتا ہے اور چونکہ وجوہ متعدد ہیں تو حدیث درجہ حسن بلکہ صحیح تک پہنچی۔ اسی وقت حاکم نے تصحیح کی ہے۔  
 اور کچھ تو صحیح آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ آویگی۔ م۔ واذ قال است طالق اذا صمت یوما۔ اور جب عورت کو کہا کہ طوائف  
 ہے جب تو نے ایک روز روزہ رکھا۔ پھر اس نے روزہ رکھا۔ طلاق تین تین فی الیوم الذی تصوم۔ تو جس  
 روزہ رکھا اس کا آفتاب غروب ہونے پر طائفہ ہوگی۔ لان الیوم اذا قرن بفعل متبذرا بذیہ یا ض النہار۔ کیونکہ یوم کا لفظ  
 جب ایسے فعل سے ملایا جاوے جو دراز ہوتا ہے جیسے روزہ رکھنا تو اس سے دن کی رہنمائی مراد ہوتی ہے۔ ہر وقت تو یہاں غروب  
 تک روزہ رکھنا مراد ہوا۔ اور اگر یوم کا ذکر نہیں تو اس کے خلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ بخلاف ما اذا قال لہا اذا صمت۔ برخلاف اس کے  
 جب کہا کہ جب تو روزہ رکھے۔ تو طوائف ہو کیونکہ اس صورت میں ایک ساعت روزہ پر طائفہ ہو جائیگی۔ لہذا نہ لم یقدر  
 بمعیار وقد وجد الصوم برکنہ وشرطہ۔ کیونکہ ایسے سوم کے واسطے کوئی معیار نہیں ملے گا اور حال یہ کہ حوم مع اپنی کن وشرط  
 کے پایا گیا۔ کیونکہ حوم کے معنی یہ کہ نیت کے ساتھ کھانے پانی و جلا سے رکنا۔ پس اگر ایک ساعت ہی ہوا تو صوم بباطل آیا  
 اور اگر آفتاب غروب تک طلوع سے ہوا تو وہ موافق حکم کے فرض یا نقل روزہ ہے۔ م۔ ومن قال لامرأۃ ازاولات غلاما  
 فانت طالق واحدة واذ اولدت جاریہ فانت طالق ثنتين۔ اور جس نے اپنی عورت سے کہا کہ جب تو لڑکا یا جنی طوائف واحدہ  
 ہے اور جب تو لڑکی جنی تو طوائف بد وطلاق ہے۔ فولدت غلاما و جاریہ ولایدری ایہما اول۔ پھر یہ عورت ایک لڑکا و ایک لڑکی  
 جنی اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اول کون جنی ہے۔ لہذا فی القضاۃ تطلیقہ و فی التفرع تطلیقتان۔ تو حکم فقہاء میں مرد کی طلاق  
 سے ایک طلاق اور دیانتی پاکیزگی میں دو طلاقین لازم ہوں گی۔ و انقضت العدة۔ اور عدت گزر گئی۔ حتی کہ اب اس پر  
 عدت نہیں رہی۔ لہذا اول ولدت الغلام اولاد وقعت واحدة و منقضی عدتہا وضع الحاریہ۔ کیونکہ اگر پہلے وہ لڑکا جنی تو  
 اس پر ایک طلاق واقع ہوئی (اور اب بھی وہ حاملہ ہے) اور بعد اسکے لڑکی جننے پر اس کی عدت گزر جائیگی۔ کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل  
 ہے۔ ثم لا تقع اخری بل لانہ حال النقصاء العدة۔ پھر لڑکی جننے سے اس پر دوسری طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ وہ عدت گزرنے  
 کی حالت ہے۔ تو جو طلاق کہ لڑکی جننے پر رکھی تھی وہ بے محل ہونے سے لغو ہو گئی۔ ولولدت الحاریہ اولاد وقعت  
 تطلیقتان و انقضت عدتہا وضع الغلام ثم لا تقع شئی اخر بل ما ذکرنا نہ حال الانقضاء۔ اور اگر وہ پہلے لڑکی جنی  
 تو اس پر دو طلاقین واقع ہوئیں اور بعد اسکے لڑکا جننے ہی عدت گزر گئی پھر لڑکا جننے سے اس پر کوئی دفعہ نہ ہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے  
 کہ یہ عدت گزرنے کی حالت ہے۔ تو طلاق پڑنے کی حالت نہیں ہے۔ فاذا فی حال لقیع واحدة و فی حال لقیع ثنتين ان  
 فلا یقع الثانیہ بالنسب والاحتمال۔ تو اب صورت یہ ہے کہ پہلی حالت میں تو عورت پر ایک دفعہ واقع ہوتی ہے اور دوسری حالت میں دو دفعہ

واقع ہوتی ہیں تو دوسری طلاق بوجہ شک و احتمال کے نہیں واقع ہوگی۔ یعنی یہ عورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اول زوجہ کی جہی و ایک ہی طلاق پڑی چاہیے یا وہ اول زوجہ کی جہی تو دو طلاق پڑی چاہئیں پس ایک طلاق پڑنی تو بہر حال لازم ہے اور دوسری طلاق میں شک ہے کہ شاید اول وہ لڑکا جہی ہو تو اس شک کی وجہ سے دوسری طلاق نہیں ثابت ہو سکتی ہے۔ سوال اولیٰ ان ما خذ بالتین متعزلاً و احتیاطاً۔ اور بہتر یہ ہے کہ ہم دوسری طلاق پڑنے کو بطریق پرہیزگاری و احتیاط کے اختیار کریں۔

فت۔ اور احتیاط یہی ہے کہ آدمی شہدہ سے بچ جاوے اور واضح ہو کہ جہان شہدہ پہلے ہو تو وہاں احتیاط واجب ہے اور یہاں شہدہ احتمالی ہے جسکا معارض دوسرا شہدہ یہ کہ طلاق بقدر ضرورت جائز ہے تو یہ شہدہ صرف متعزلاً کو مفید رہا۔ فاحفظہ۔ م۔ و

العدة منقضية یحقین لما بینا۔ اور عدت تو بالیقین منقضی ہے بوجہ دلیل مذکورہ بالا۔ فت۔ کہ ہر طلاق معلق کے بعد دوسری فرزند کی ولادت سے عدت منقضی ہو کر وہ محل طلاق نہیں رہتی ہے۔ و ان قال لہا ان کلمت ابا عمرو و ابا یوسف فانت طالق ثلثا۔ اور اگر عورت منکوحہ کو کہے کہ اگر تو نے کلام کیا زید سے اور بکر سے تو تو مطلقہ ثلثہ ہے۔ فت۔ یہ قسم کھائی اور معلوم ہے کہ قسم جہی اترتی ہے کہ شرط پائی جاوے ورنہ باقی رہتی ہے اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے تو یہ قسم برابر باقی ہے۔ ثلثہ طلقھا و احدى فبانت و انقضت عدتھا۔ پھر اس عورت کو ایک طلاق دیدی پس وہ بانہ ہو گئی و اسکی عدت گزر گئی۔

فت۔ تو اس عورت پر اس مرد کو تین طلاقوں تک جو اختیار تھا اس میں سے اسنے ایک طلاق دیدی۔ پھر اگر اسکو نکاح میں لاوے تو صرف وہ طلاق تک اختیار رہ گیا ہے اب سوال یہ ہے کہ کیا وہ قسم جو سابق میں کھائی تھی جاتی رہی کہ نہ اسکی جزاؤں تین طلاق تھیں حالانکہ اب اسکو اس عورت پر صرف دو ہی طلاق کا اختیار ہے تو جواب یہ ہے کہ قسم باقی رہی ہے۔ پس جب قسم باقی ہے اور قسم میں زید اور بکر دو شخصوں سے کلام کرنا شرط تھا۔ فکلمت ابا عمرو ثم تزوجھا۔ پھر عورت نے اسی حالت میں زید سے کلام کر لیا پھر قسم کھانے والے نے اسکو اپنے نکاح میں لیا۔ فکلمت ابا یوسف۔ پھر اسنے بکر سے کلام کیا۔ فت۔ تو صورت یہ ہوئی کہ قسم کی زید و بکر میں سے ایک سے اسنے ایسی حالت میں کلام کیا جب وہ حالت کے نکاح میں نہ تھی اور دوسرے سے البتہ ایسی حالت میں کلام کیا جب حالت کے نکاح میں ہے تو بھی حکم یہ ہے کہ۔ فہی طالق ثلثا مع الواحدة الاولى۔ یہ عورت مطلقہ ثلثہ ہوگی مع پہلی ایک طلاق کے۔ فت۔ یعنی ایک پہلی اور باقی اب سب ملا کر مطلقہ ثلثہ ہوگی تو قسم کی وجہ سے تین طلاقیں ابہر پوری ہونگی خواہ سب واقع ہوں یا جو کچھ باقی ہوں۔ و قال زفر فرح لایقع۔ اور زفر فرح نے کہا کہ نہیں واقع ہوگی۔ فت۔ جیسے اگر وہ حالت نکاح میں پہلے زید سے کلام کرتی پھر ایک طلاق بانہ ہو کر عدت کے بعد بکر سے کلام کرتی تو قسم اترتی مگر ایسی حالت میں کہ وہ منکوحہ نہیں ہے تو کچھ نہیں واقع ہوتی اور یہ بالاتفاق ہے۔ اسبطح برعکس میں کہ جب زید سے حالت غیر منکوحہ ہو تو میں پھر بکر سے حالت نکاح میں کلام کیا تو بھی کچھ نہیں واقع ہونا چاہیے۔ و ہذہ علی وجہ۔ اور یہ مسئلہ کئی صورتوں میں ہے۔

اما ان وجد الشرطان فی الملک فقیع الطلاق و ہذا ظاہر۔ اول یہ کہ دونوں شرطیں یعنی زید سے کلام کرنا اور بکر سے کلام کرنا دونوں شرطیں حالت نکاح میں پائی گئیں تو طلاق واقع ہوگی اور یہ ظاہر ہے۔ فت۔ خواہ اسطرح کہ جس نکاح میں قسم کھائی ہے عورت نے دونوں زید و بکر سے کچھ نہ بچے یا ساتھی یا پہلے بکر پھر زید سے کلام کیا تو تین طلاق پڑیں یا اس نکاح میں عورت نے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کیا تھا پھر شوہر نے عورت کو بانہ کر دیا پھر دوبارہ اس سے نکاح کیا پھر اسنے دوسرے شخص سے کلام کیا پس بہر حال دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہو کہ عورت اسے نکاح میں ہے تو تین طلاقیں واقع ہوگی۔ اوو جاتی غیر الملک فلا یقع۔ یا عورت کا دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہو کہ وہ منکوحہ حالت نہ تھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔

فت۔ بل خلاف اور قسم بھی اتر گئی مثلاً اسکو بانہ کر دیا کہ بعد عدت کے اسنے دونوں سے کلام کر لیا پھر نکاح کیا تو اسکا دونوں سے کلام کرنے سے کچھ نہیں واقع ہوگی جیسے جدید استحقاق میں ہوتا ہے کہ شلاعورت کے تین طلاقین دیدیں اور اسنے مطلقہ کیا پھر اس سے

جدائی کے بعد اول شوہر سے نکاح کیا اور اب زید و بکر سے کلام کیا تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ م۔ او و جد الاول فی الملک  
والثانی فی غیر الملک۔ یا پہلی شرط تو ملک میں پائی جاوے اور دوسری شرط غیر ملک میں پائی جاوے۔ ف مترجم کہتا ہے  
کہ امام مصنف نے مسئلہ اس طرح نہیں بیان کیا کہ جس میں اول و دوم ہو بلکہ زید و بکر سے کلام کرنا شرط ہی خواہ اول زید سے  
دوم بکر سے ہو یا اول بکر سے پھر زید سے ہو یا دونوں سے ساتھ ہی ہو تو مراد یہ کہ ایک سے کلام کرنا جو اول واقع ہوا وہ حالت ملک  
میں تھا پھر دوسری سے کلام کرنا اس وقت ہوا کہ جب شوہر اسکو طلاق دیکر جدا کر چکا اور عدت گزر چکی ہے۔ فلا یقع ایضاً  
تو بھی بالاتفاق تین طلاقیں نہیں واقع ہونگی۔ لان الجواز لا یمنزل فی غیر الملک فلا یقع۔ کیونکہ جواز کا نازل ہونا  
غیر ملک میں نہیں ہوتا تو جواز یعنی تین طلاقیں نہیں واقع ہونگی۔ ف یعنی جواز تو اس وقت اُتری جب شرط پائی جاوے اور شرط  
دو جزو میں از اجماع ایک جزو یعنی زید یا بکر سے کلام کرنا تو حالت نکاح میں ہوا اگر شرط پوری نہیں ہوئی پھر غیر ملک میں دوسرا جزو  
یعنی دوسرے شخص سے کلام کرنا واقع ہوا تو اب شرط پوری ہوئی اور جواز اُتری مگر غیر ملک کی وجہ سے رائجان گئی۔ سوم اسکے  
برعکس ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ او و جد الاول فی غیر الملک۔ یا اول تو غیر ملک میں پائی گئی۔ ف یعنی زید یا بکر کسی سے یہی  
حالت میں کلام کیا کہ وہ حالت کے نکاح میں نہیں تھی۔ والثانی فی الملک۔ اور دوسری شرط حالت ملک میں پائی گئی۔  
ف جبکہ اسنے دوبارہ اس عورت سے نکاح کر لیا ہے تو اب اس وقت شرط پوری ہوئی اور جواز نازل ہوئی تو عورت ملک میں  
ہو پس واقع ہو جائیگی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف زفر کے۔ وہی مسالہ کتاب الخلافیۃ۔ اور یہی کتاب کا خلاصہ  
مسئلہ ہے۔ لہ اعتبار الاول بالثانی۔ زفر کی دلیل یہ کہ اول کا دوم پر قیاس ہے۔ ف یعنی جیسے اگر اول جزو شرط کا ملک  
میں ہو اور دوسرے شخص سے کلام کرنا غیر ملک میں ہو تب جواز نہیں واقع ہوتا اسی طرح اگر یہ ہو کہ اول شرط غیر ملک میں اور  
دوم شرط ملک میں ہوئی تو بھی واقع نہ ہوگی۔ اذہما فی حکم الطلاق کشتی واحد۔ اسواسطے کہ دونوں شرطیں طلاق کے  
حکم میں مانند ایک چیز کے ہیں۔ ف توجب ایک شرط غیر ملک میں ہو چکی تو گویا دوسری بھی جو ملک میں ہو مثل اول کے  
غیر ملک میں رائجان ہوئی۔ اور حقیقت میں ان دونوں زید و بکر سے کلام کرنا ایک شرط ہے جبکہ جزو دو ہیں توجب دونوں  
لمجاوین و جزاء واقع ہو گئی بشرطیکہ اس وقت عورت منکوحہ ہو۔ اور جب دونوں کے موجود ہونے میں غیر منکوحہ ہو یا دوم کے وقت  
غیر منکوحہ ہو تو بالاتفاق جزاے شرط نہیں پڑتی اسی طرح جب دونوں میں کوئی شرط بھی غیر منکوحہ حالت میں ہو تو جزا نہ ہوگی۔  
اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ جب کلام صحیح ہوا اور شرط کامل موجود ہونے کے وقت وہ منکوحہ قابل جزا ہو تو جزا ضرور نازل ہو جائیگی  
لہذا ہر ایک جملہ کی دلیل فرمائی بقولہ۔ ولنا ان صحۃ الکلام بالملیۃ المتکمل۔ یعنی ہماری حجت یہ کہ مرد حالت نے جو شرطیہ قسم کھائی  
تو اس کلام کا صحیح ہونا متکمل کی بات کے ساتھ ہے۔ ف اور شرط کو اس کلام کرنے کی لیاقت حاصل ہے اور جب کلام صحیح ہوا تو اسکا  
اثر پیدا ہوگا۔ الا ان الملک ایشرط۔ مگر ملک کی شرط لی گئی ہے۔ ف یعنی اس کلام کا اثر پیدا ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ جس عورت  
کے واسطے شرطیہ طلاق ٹکٹہ کی قسم کھائی وہ نکاحی ملک میں ہو پس ملک کی حاجت دو حالت میں ضرور ہے۔ حالت التعلیق یعنی جواز  
غالب الوجود لاستصحاب الحال فیصح البہین۔ ایک حالت تو تعلیق کی حالت ہے یعنی جو وقت شرطیہ قسم کھائی ہے تاکہ جواز یعنی  
طلاق کا یزنا غالباً ہو سکے کیونکہ حالت مذکورہ کے ساتھ ہے تاکہ قسم صحیح ہو۔ ف کیونکہ قسم ایسی ہوتی ہے کہ اسکا موجود کرنا غالباً  
ممکن ہو حتیٰ کہ اگر کسی مردہ یا وجنبہ عورت کے حق میں ایسی قسم کھاوے تو فہرمل ہے پس ایسی حالت ہونا چاہیئے جس میں وقوع  
ممکن ہو اور یہ بھی کہ عورت منکوحہ ہو لہذا شرط ہوا کہ جو وقت شرطیہ تعلیق کی اس وقت منکوحہ ملکہ ہو۔ اور حالت دوم۔ عتد  
تمام الشرط۔ بد وقت شرط پوری ہونے کے ملکہ ہو۔ لینزل الجواز لانه لا یمنزل الا فی الملک۔ تاکہ جواز یعنی تین طلاقیں  
عورت پر اُتریں کیونکہ جواز نہیں اُترتی مگر بھی کہ عورت ملکہ ہو۔ ف کیونکہ جنبہ عورت پر طلاق جب ممکن ہی نہیں تو واقع ہے

ہونا بعد از اولیٰ نہیں ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اگر ایسا کلام شرطیہ ایسے شخص سے صادر ہو جس میں اسکی یاقوت کافی موجود ہے تو اسکی قسم ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ جس عورت سے کہا وہ اسکی منکوحہ مملوکہ ہو پس یہ کلام قسم صحیح ہوا پھر اسکا اثر پیدا ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ جس حالت میں شرط پوری ہو اسوقت بھی یہ عورت اسکے نکاح میں ہو۔ رہا یہ کہ کیا قسم کھانے کے وقت سے شرط پوری ہونے کے وقت تک برابر منکوحہ باقی رہنا بھی شرط ہے یا نہیں تو فرمایا۔ و فیما بین ذلک حال ابقاء ایہمین۔ سو وہ دونوں امر مذکورہ کے درمیان میں قسم باقی رہنے کی حالت ہے وقت یعنی ملک میں قسم کھانے سے شرط پائے جانے تک جو حالت ہے وہ قسم کے باقی رہنے کی حالت ہے بشرطیکہ عورت اسکی منکوحہ غیر حلالہ ہو سکتی ہو اور ہمارے نزدیک قسم شرطیہ کا قیام خود حالت کے ساتھ ہوتا ہے وہ موجود ہے۔ فیستغنی عن قیام الملک۔ تو وہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں ہے کہ وقت کیونکہ وہ عورت منکوحہ کے ساتھ قائم نہیں ہوتی ہے۔ اذ بقاء وہ بچلہ و ہوا الذمۃ۔ کیونکہ شرطیہ قسم کا باقی رہنا اپنے محل کے ساتھ ہے اور وہ حالت کا ذمہ ہے وقت یعنی قسم مذکور قسم کھانے والے کے ذمہ باقی ہے خواہ عورت اسکی منکوحہ مملوکہ ہو یا نہ ہو پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اول میں جو وقت قسم کھائی ہے اسوقت قسم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ عورت منکوحہ ہو اور جب صحیح ہو گئی تو وہ قسم کھانے والے کے ذمہ باقی رہی یہاں تک کہ پوری شرط پائی جاوے جاوے اس درمیان میں عورت مذکورہ اسکے نکاح میں رہے یا نہ رہے مگر مطلقہ نہ ہو جاوے۔ پھر جب شرط پوری پائی گئی اسوقت اگر عورت منکوحہ ہے تو جزا سے شرط واقع ہوگی ورنہ نہیں لہذا اختلافی مسلمان اسنے شرط یہ لگائی کہ اگر ایسا کلام کرنا زیادہ دیکھ سے متحقق ہو تو تجربہ تین ملاقین ہیں پس کلام کے وقت وہ منکوحہ تھی اور حیثیت کہ دونوں سے کلام کر لینا ثبوت ہوا اسوقت بھی منکوحہ ہے اگرچہ درمیان میں وہ بائیس ہو گئی ہو اور چاہے اس حالت میں اسنے صرف ایک شخص زید یا ایک سے کلام کر لیا ہو کیونکہ صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے شرط پوری نہ ہوگی پھر جب دوبارہ منکوحہ ہونے کے بعد اسنے دوسرے سے بھی کلام کیا تو اسوقت یہ ثبوت ہوا کہ اس عورت نے بعد قسم کے اسوقت تک ان دونوں سے کلام کر لیا کیونکہ صرف واحد تو اسی قدر چاہتا ہے کہ دونوں سے کلام کرنا مجتمع ہو جاوے سو وہ ہو گیا تو شرط پوری ہوئی ایسی حالت میں کہ منکوحہ موجود ہے تو جزا بھی نازل ہو گئی۔ فاقم۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شرطیہ قسم جبکہ پورے حالت نہیں بلکہ عورت کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو انکے نزدیک ظاہر یہ کہ جب عورت کو بائیس کر دیا تو قسم باطل ہو گئی اگرچہ اسنے کسی ایک سے کلام کر لیا ہو فاقم والہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وان قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا۔ اور اگر منکوحہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تین طلاق سے طلاق ہو تو یہ شرطیہ قسم کھائی پھر اگر اس عورت کوئی الحال تین ملاقین دیدین تو بالکل ذمہ ہی جھوٹ گیا حتیٰ کہ وہ دوسرے شوہر کے واسطے ہو گئی اور اگر اس سے بھی قسم کھائی۔ فطاعتھا ثلاثین۔ پھر اسکو وہی ملاقین دین وقت حتیٰ کہ دوسرے شوہر کی زوجیت میں جانا تو حق نہیں ہوا لیکن حال یہ ہوا کہ توجہت بزواج آخر و دخل بہا۔ اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور اسنے اس عورت کے ساتھ دخل بھی کیا۔ پھر طلاق دیدی حتیٰ کہ عدت گزر گئی۔ اور شوہر اول نے اس سے نکاح کیا یعنی عادت الی الاول پھر وہ اول شوہر کے نکاح میں آگئی۔ اور ظاہر ہے کہ اسکی قسم ہنوز باقی ہے۔ فدخلت الدار۔ پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی۔ تو کچھ خلاف نہیں کہ وہ ضرور طلاق ہوگی لیکن اختلاف یہ ہے کہ پوری تین ملاقون سے طلاق ہوگی یا صرف باقی ایک ملاق سے تو فرمایا کہ طلاق ثلاثا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابی یوسف کے نزدیک تین ملاقون سے طلاق ہوگی۔ ف کیونکہ نئے نزدیک اصول میں یہ اصل قرار پائی ہے کہ مرد نے تین ملاقون میں سے جو کچھ عورت کو دی ہو ان وہ اگر دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد اسی شوہر کے نکاح میں آوے تو تین ملک سے آدگی حتیٰ کہ پھر اسکو عورت پر پوری تین ملاقون کی ملکیت ہو جائیگی لہذا جب قسم باقی ہو اور شرط پائی گئی اور پوری ملک حاصل ہوئی تو مطلقہ ثلاثہ ہو جائیگی۔ و قال مجہد ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ ثلاث۔ اور امام محمد نے کہا کہ اگر تین طلاق میں سے باقی واقع ہوگی وقت حتیٰ کہ اگر دو طلاق دے چکا تھا تو ایک واقع ہوگی اور اگر ایک



میں چکا ہو تو وہ واقع ہوگی اور یہی قول ائمہ ثلاثہ ہے۔ ۴۔ وہ جو قول زفر فرمے۔ اور یہی قول زفر فرمے۔ ۵۔ اصلہ ان الزوج الثالث  
یہ عدم مادیون الثالث عندہما فتعود الیہ بالثالث۔ اور اس اختلاف کی بنیاد اصل ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک  
دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقیں کی طرح ہیں۔ کم کو بھی بیسٹ دیتا ہے تو عورت پھر اول شوہر کی طرف کو پوری تین طلاقیں  
کی ملکیت سے لوٹ آتی ہے۔ جیسا کہ اوپر میں نے بیان کر دیا۔ وغیرہ محمد و زفر لا یہ عدم مادیون الثالث فتعود الیہ بالثالث  
اور امام محمد و زفر فرمے کہ نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقیں سے کم کو نہیں مٹاتا ہے تو عورت اپنے شوہر اول کی طرف  
باقی کے ساتھ پھر آوے گی۔ ہاں اگر شوہر اول اپنی پوری ملک یعنی تین طلاقیں اسکو دیکھا ہو تو دوسرے شوہر کے بعد اول  
شوہر کی ملک میں بھی ملکیت سے پوری تین طلاقیں کے ساتھ عد طلاق واپس ہوگی۔ و سبب میں من بعد ان مثلاً اللہ تعالیٰ۔  
اور ہم اسکو ان شاء اللہ تعالیٰ عنقریب آئندہ بیان کریں گے۔ وان قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق ثلثاً ثم  
قال فانت طالق ثلثاً۔ اور اگر عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو تین طلاقیں سے طالعہ ہے یعنی شرطیہ قسم  
کہاؤں بھرنی اچال اسکو کہہ کہ تو طلاق ثلاث ہے۔ حتی کہ طلاق فرض ہو گیا۔ فترجعت غرة۔ پس عورت نے دوسرے شوہر سے  
نکاح کیا۔ اس نکاح کے ساتھ شوہر اول پر حلال ہونے کے حق میں شوہر دوم کا دخول کرنا بھی شرط ہے۔ و دخل بہا۔ اور  
دوسرے شوہر سے اس کے ساتھ دخول بھی کر لیا۔ حتی کہ اسکی طلاق کے بعد شوہر اول پر حلال ہو گئی۔ ثم رجعت الی الاول  
شوہر اول کی طرف لوٹ آئی۔ اس طرح کہ شوہر دوم کی طلاق کے بعد شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا۔ فدخلت الدار۔  
پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی۔ حتی کہ بارہ میں شوہر اول نے قسم کھائی تھی کہ اگر تو اس میں جاوے تو تجھے تین طلاق  
ہیں حالانکہ وہ اس نکاح میں نہیں گئی اور بعد حلالہ کے بعد نکاح میں گئی۔ کم یقع شئ۔ تو کچھ بھی طلاق نہیں واقع ہوگی۔  
۶۔ یہی قول ائمہ ثلاثہ ہے بلکہ ابن المنذر نے اجماع نقل کیا ہے۔ ۷۔ کیونکہ در بیان میں حلالہ فرض ہونے سے عورت اس کے قابل ہی  
نہیں رہی کہ اس مرد کی ملک نکاح ہو۔ وقال زفر یقع الثالث۔ اور زفر فرمے کہ تین طلاقیں واقع ہوگی۔ لان الجزاء  
ثالث مطلق لا طلاق الملقط۔ کیونکہ جزا تین طلاقیں واقع ہونا تو مطلق ہے کیونکہ لفظ مطلق ہے۔ ۸۔ اس میں یہ قید نہیں ہے  
کہ اگر تو میرے اس نکاح میں اس گھر میں جاوے تو تجھے ثلاث ہیں بلکہ طلاق ہے کہ کبھی داخل ہو۔ اگر کوئی جب عورت کو خود تین  
طلاقیں سے منع کر دیا تو اب کچھ ملک ہی باقی نہیں جو عورت کے گھر میں جانے پر واقع ہو تو جب واقع ہونے کا احتمال نہیں تو  
قسم نہیں رہی تو اسکا جواب یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ واقع ہونے کا احتمال نہیں ہے۔ وقد یقی احتمال وقوعہا۔ حالانکہ طلاق  
کے واقع ہونے کا احتمال باقی ہے۔ ۹۔ اسی طرح کہ بعد حلالہ کے اس نکاح میں آجائے۔ فیقع الیمین۔ تو قسم بھی باقی رہے گی  
۱۰۔ اور جب قسم ہی تو شرط کے وقت جزاء واقع ہوگی۔ ولنا ان الجزاء طلاقات ہذا ملک لہا ہی المانعة۔ اور  
ہماری دلیل یہ کہ جزا میں جو تین طلاقیں ٹھہرائیں وہ اسی ملک نکاح کی تینوں طلاقیں ہیں کیونکہ یہی طلاقیں اسکو اس گھر میں  
جانے سے روکنے والی ہیں۔ ۱۱۔ کیونکہ انھیں کے خوف سے وہ نہیں جائیگی۔ تو ہمتے اسی ملک کی تینوں طلاقیں کو لیا۔ لان  
الظاہر عدم ما یحدث۔ کیونکہ جو ملک کہ دوسرے شوہر کے بعد پیدا ہو وہ بظاہر معدوم ہے۔ ۱۲۔ تو وہ مراد نہیں ہو سکتی پس یہی  
ٹھہرا کہ مراد اسی ملک والی تینوں طلاقیں ہیں۔ و الیمین تعقد للتمتع او للمحل۔ اور قسم سوا سوا سے باندھی جاتی ہے کہ کسی کام سے  
روکے کسی کام کرنے پر خواہ خواہ آدہ کرے۔ ۱۳۔ مثلاً اگر تو نے غار نہ پڑھی تو تجھے طلاق ہے۔ و اذا کان الجزاء ما ذکرناہ وقد  
فات تجزئ الثلاث المبطل للمیامین قلا یقی الیمین۔ اور جب قسم نہ کرے کہ جزا یہ طلاقیں ٹھہریں جو اسی ملک کی ہیں اور اصل  
یہ ہو کہ اسنے بالتمتع تین طلاقیں محل مٹانے والی دیکر سب نادر و کرین (اب عورت محل طلاق نہ رہی) تو یہ قسم بھی باقی نہیں  
رہی۔ بخلاف ما اذا بانہا۔ برخلاف اسکے جب اس عورت کو بانہ کر دیا۔ یعنی ایک طلاق یا دوسرے عدت گزار دے تو

ہو کر وہ نکاح سے باقی طلاق کا محل ہے تو قسم بھی باقی ہے۔ لان الخزاء باقی بقا محملہ۔ کیونکہ خزاء باقی ہر بوجہ اپنا محل باقی ہونے کے وقت اور چاہوں قہر پر کر کے انقضائے قسم کے وقت یہ عورت اسکی منکوحہ ہونا بالاتفاق شرط ہے اور شرط ہائے جانے کے وقت خزاء کے لیے بھی منکوحہ ہونا شرط ہے اور درجہ بان میں قسم باقی رہنے کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ شرع نے اس عورت کو اس سے منقطع اور دوسرے کے واسطے متعین کیا ہو اور غلطہ ثلثہ تو قطعاً دوسرے شوہر کے لیے متعین ہو گئی تو اس مرد کی قسم منقطع ہو گئی اور اگر بعد دوسرے شوہر کے اسے نکاح میں آئی تو قسم بعد کثرت جانے کے نہیں جوڑی جائیگی فافہم۔ م۔ پھر واضح ہے کہ جو طلی کسی عورت سے کسی شرعی اجازت کے لگاؤ سے ہو یا ایسے طور پر ہو کہ شرع نے اسکی سزا واجب نہیں فرمائی تو ایسی وطی کا معاوضہ بطور نہر کے لازم آتا ہے اسکو عقراً اور بھی مہر ملتے ہیں۔ ولوقال لامرأته اذا جامعتك فانت طالق ثلثاً۔ اور اگر اپنی جوہر منکوحہ سے کہا کہ جب میں نے تجھے جماع کیا تو تین طلاق سے طالق ہے۔ فبامہما۔ پھر اس عورت سے جماع کیا۔ فلما اتقى النسيان طلقت ثلثاً۔ تو جہجی وہ دن کے نسیان باہم ملے تھے وہ تین طلاق سے طالق ہو گئی۔ فنت اور خان کا نسیان سے لیا اس وقت ہو جائیگا کہ مرد کا سر ذکر اندر غائب ہو۔ پھر اس کے بعد جاننا چاہیے کہ جب وہ عورت مطلقہ ثلثہ ہو گئی تو مرد کو چاہیے کہ اس سے جدا ہو جائے۔ وان لبث ساعة۔ اور اگر وہ گھڑی بھر تک بٹھرا رہا ہے یعنی جدا نہیں ہوا تو یہ فعل حرام ہے لیکن ہم تجب علیہ المہر۔ مرد پر مہر نہیں واجب ہوگا۔ فنت یعنی بعد مطلقہ ہو جانے کے بعد اس نے رنگ کیا تو اس وطی سے عقرب نہیں واجب ہوگا اور عقرب کا اندازہ دیان ایسی عورت کے مثل عورتوں کا ہے اور اسی واسطے مہر کہا یعنی مہر مثل نہیں واجب ہوگا۔ درجی ہر وقت ہے۔ وان اخرجه ثم ادخله وجب علیہ المہر۔ اور اگر مرد نے نکال لیا پھر اندر داخل کر دیا تو پھر اس عورت کا مہر مثل واجب ہوگا۔ فنت اور یہ حکم سمجھا دیا ایسے کہ جاہل آدمی سمجھتا ہے کہ اگر جوہر کو کہا کہ جب تجھے جماع کروں تو تو طالق ثلث ہے وہ عورت جب طالق ہوگی کہ ایک مرتبہ اپنی شوہر اس سے بوری کرے حالانکہ یہ اس سے بھاری کی نادرانی ہے۔ اور تین طلاقوں کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر ایک دو ہونگی تو ایسا کرنے سے وہ رجعت کرنے والا ہو جائیگا۔ اور تین طلاقوں میں رجعت نہیں اور جب وطی گویا جنبیہ عورت کے ساتھ شبہہ میں کی تو بغیر نکالے مہر مثل نہیں اور بعد نکالنے میں بالاتفاق مہر مثل ہے۔ وکذا اذا قال لامتہ۔ اور بون ہے اگر اپنی باندی سے کما فنت جس سے وطی کر سکتا ہے۔ اذا جامعتك فانت حرة۔ جب میں تجھے جماع کروں تو تو آزادہ ہے۔ فنت تو جہجی مولیٰ نے حشفہ اندر کیا یعنی غتہ سے غتہ طلاق باندی آزادہ ہو گئی پھر اگر مولیٰ ایک گھڑی اسی طرح ڈالے رہا تو ظاہر الروایۃ میں مولیٰ پر اسکا عقرب یعنی مہر مثل واجب نہ ہوگا اور اگر نکال دالا تو واجب ہوگا۔ وعن ابی یوسف انه اوجب المہر فی الفصل الاول ایضا لوجود الجماع بالدم علیہ۔ اور نوادر میں ابویوسف سے روایت ہے کہ امام ابویوسف نے پہلی صورت میں بھی مہر مثل واجب جانا یعنی جبکہ برابر ڈالے۔ یا کیونکہ برابر ڈالے رہنے سے جماع کرنا یا یا گیا۔ فنت حالانکہ جماع کرنا ایسی عورت سے موجب عقرب اور حرام ہے۔ الا انہ لا یجب علیہ الحد لانہا۔ مگر حد نہا اس پر اسوجہ سے واجب نہ ہوئی کہ فعل متحدہ فنت یعنی وہی ڈالنا برابر موجود ہے جس سے وہ مطلقہ یا آزاد ہوئی اور یہ ڈالنا شروع میں حلال تھا۔ وجہ الظاہر ان الجماع اذ خال الفرج فی الفرج۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ جماع کے معنی تو ذکر کو فرج میں ڈالنا۔ فنت اور بعد مطلقہ یا آزاد ہونے کے پھر داخل کرنا نہیں پایا گیا۔ ولادوام للادخال۔ اور داخل کرنا ایسی چیز نہیں کہ اس کے واسطے دوام ہو۔ فنت وہ تو فوراً ہو چکا تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ڈالنا دائمی ہونے سے از سر نو جماع ہو گیا چنانچہ اگر گھر میں بیٹھا ہے اور کہا کہ واساں اس گھر میں نہیں داخل ہو گا تو گھڑی بھر گھر جانے سے اسکا داخل ہونا نہیں متحقق ہوگا۔ تو جب بعد مطلقہ ہونے کے ڈالنا نہیں پایا گیا تو عقرب بھی واجب نہوا۔ بخلاف ما اذا اخرج ثم ادخل۔ برخلاف اس کے جب اس نے نکال لیا پھر اندر ڈال دیا۔ فنت یہ ڈالنا یعنی جماع کرنا حد متحقق ہو یا پس عقرب واجب ہوگا اور یہ فعل حرام ہے۔ اگر وہ ہم ہو کہ ایسے فعل حرام میں حد شرعی لازم آتی ہے اور

جسین حد شرعی لازم آوے اس میں عقروہر نہیں لازم آتا اور تم کہتے ہو کہ یہ حرام ہے جواب یہ کہ ان تزام ہے۔ الا ان الحد واجب  
شبهہ الاتحاد بالنظر الی المجلس والمقصود۔ لیکن حد تو نہیں واجب ہوگی اس نظر سے کہ مجلس ایک ہے اور مقصود بھی  
ایک ہے۔ بلکہ عوام اپنی شرطیں قسم سے ہی سمجھتے ہیں کہ ایک مرتبہ جماع کے پورا ہونے کے بعد تو طالق ہے اور تحقیق مذکور آخری ہے  
بلکہ شبهہ خود موجود ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے عدا جان بوجھ کر کیا ہو تو بھی حد واجب نہ ہوگی۔ واذالم یجب الحد وجب العقلان لوطی  
لا یخلو عن احدہما۔ اور جب حد واجب نہیں ہوئی تو عقروہر واجب ہوگا کیونکہ (دارالاسلام) میں جو طی واقع ہو وہ ان دونوں  
میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہوتی عرف۔ خواہ حد ہی واجب ہوگی یا عقروہر لازم ہوگا باستثنائے دو صورتوں کے ذوقنی  
اور عقروہر مراد ہر مثل ہے قالہ الامام العتباتی رحمہ۔ پھر مسئلہ میں طلاق منقطعہ یا بانہ کی قید ہے۔ ولو کان الطلاق طلاقاً جعلاً  
اور اگر طلاق رجعی ہو۔ مثلاً کہا کہ تجھے جماع کروں تو تو طالق بیک طلاق یا بدو طلاق ہے اور اگر نکاحاً طلاقاً جعلاً  
پڑ گئی یعنی رجوع کر سکتا ہے اور رجوع کرنا قول سے اور فعل جماع یا اسکی دواعی سے ہوتا ہے اور وہ گھڑی بھر ڈالے یا۔ بعید مراد جعلاً  
باللباش عند ابی یوسف خلافاً ل محمد۔ تو امام ابو یوسف کے نزدیک ٹھہراؤ کی وجہ سے رجعت کرنے والا ہو جائیگا برخلاف قول  
محمد کے۔ لوجود المساس۔ کیونکہ شہوت سے مساس پایا گیا۔ معنی کلام مترجم کے نزدیک یہ ہیں کہ امام محمد نے اس سے نکاح  
کیا کہ رجعت کی علت وہ ٹھہراؤ ہے بلکہ شہوت کا مساس ہے تو حاصل یہ ہوا کہ رجعت تو بالاتفاق رجوعائیکہ لیکن ابو یوسف کے نزدیک  
بوجہ ٹھہراؤ کے جو جب جماع ہے اور امام محمد کے نزدیک بوجہ مساس شہوت کے فافہم۔ م۔ ولو منع ثم اوجح صراحتاً بالاجماع  
وجود الاجماع۔ اور اگر اسنے نکاح لیا پھر اندر داخل کیا تو بالاتفاق بوجہ جماع کے رجعت کرنے والا ہو گیا۔ یعنی اس صورت  
میں امام محمد کے نزدیک بھی رجعت کی علت جماع ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

### فصل فی الاستثناء۔ یہ فصل طلاق میں استثناء کرنے کے بیان میں عرف۔ واضح ہو کہ طلاق دینے میں اگر

ایسا لفظ ملے جس سے طلاق کا اثر نہ ہو یا شمار نہ ہو تو یہ استثناء ہے خواہ حرت استثناء والا غیرہ ہو یا مہنی ہوں جیسے انشاء اللہ تعالیٰ  
م۔ واذ اقال لامرأته انت طالق ان شاء اللہ تعالیٰ متصلاً۔ اور اگر اپنی جو رہنکوحہ سے کہا کہ تو طالق انشاء اللہ تعالیٰ  
ہے بلکہ کاف۔ یعنی تو طالق ہے اسکے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ ملا ہوا کہا۔ الگ نہیں کہا۔ لم یقع الطلاق۔ تو طلاق نہیں واقع ہوگی  
ف۔ کیونکہ مہنی یہ ہوئے کہ تو طالق اس شرط سے ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا چاہنا معلوم نہیں تو طلاق نہیں واقع ہوگی  
لقولہ علیہ السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال انشاء اللہ تعالیٰ متصلاً بہ لاحت علیہ۔ اس دلیل سے کہ انھوں نے  
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے طلاق یا عتاق کرنے کی قسم کھائی اور انشاء اللہ تعالیٰ اسکے ساتھ متصل کہا تو اس پر عتاق  
ہوتا نہیں ہے۔ یعنی ماسکی قسم کبھی نہیں ٹوٹے گی تاکہ طلاق یا عتاق واقع ہو۔ پس اگر یہ حدیث صحت کو پہنچ جاوے تو صحیح ہے  
کہ انشاء اللہ تعالیٰ کا کہ طلاق یا عتاق میں ملائے سے واقع نہیں ہوتی ہے۔ پھر یہ حدیث اسی معنی میں ترمذی و ابو داؤد و نسائی  
و ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع ہے اسناد حسن روایت کی اور موقوف بھی آئی ہے اور کچھ مضائقہ نہیں کہ کبھی  
ایوب سختیانی نے مرفوع اور کبھی موقوف روایت کی ہیں اس دلیل مخصوص سے معلوم ہوا کہ انشاء اللہ تعالیٰ ملائے سے طلاق  
یا عتاق واقع نہیں ہوتی۔ ولانہ انی بصورتہ الشرط فیکون تعلیقاً من ہذا الوجه۔ اور اس دلیل سے کہ حالت اس کلام کو  
شرط کی صورت پر لایا تو اس راہ سے وہ تعلیق ہوئی۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ جملہ شرط ہے۔ فانما عدم قبل الشرط۔ اور بشرط  
سے پہلے ملتا ہوتا ہے۔ کیونکہ جب کسی نے کہا کہ تو طالق ہے اور اسے پھر غاموش ہوا تو فی الحال طلاق واقع ہو گئی اور اگر اسکے ساتھ  
ہو یا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو اب کلام بدل گیا اور مہنی یہ ہو گئے کہ ابھی تجھے طلاق نہیں ہوئی بلکہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تجھے طلاق  
ہوے پس معلوم ہوا کہ شرط لگانا فی الحال طلاق واقع ہونے کو سنا ہے۔ پھر جب شرط بائی جاوے تب واقع ہوگی اور شرط ایسی جزو ہوتی ہے جسکا

ہونا اور نہ ہونا دونوں محتمل ہو۔ والشرط لا یعلم ہوتا۔ اور بیان شرط ایسی ہے کہ جو معلوم نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ  
 انشاء اللہ کے لئے چاہی۔ فیکون اعدا ما من الاصل۔ تو یہ جیسے مٹانا ہو گیا۔ کیونکہ فی الحال طلاق تو شرط سے پہلے اور شرط سے  
 غیر معلوم چیز ہے تو جیسے مٹی۔ لہذا اگر کہا کہ تو طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہی یا جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہی یا جسے اللہ تعالیٰ نے  
 چاہی یا کہا کہ تو طلاق ہے مگر آنکہ اللہ تعالیٰ چاہے کما فی الفتح۔ اور جب معلوم نہ ہونے پر مدار ہے تو اگر کہا کہ تو طلاق ہے اگر جن نے  
 چاہی یا دو بار یا تین بار چاہی غرض کہ جسے چاہئے پر وقت نہیں ہو سکتا تو یہی حکم ہے اور وجہ یہ ہے کہ کلام اول اپنے معنی سے متغیر ہو کر  
 مٹ گیا۔ ولہذا بشرط ان یکون متصلا بہ۔ اور اسی جہت سے شرط ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ پہلے کلمہ سے متصل واقع ہو۔ بشرط  
 سائر الشرط۔ ہمزہ دوسری شرطوں کے۔ ف۔ جو جزاء سے متصل ہوتی ہیں کیونکہ اگر متصل نہ ہوں تو پہلا کلام اپنے معنی کو بغیر  
 ہو جائیگا کیونکہ ایک ساتھ کوئی کلمہ بدلے والا نہیں ہے لہذا فرمایا۔ ولو سکت۔ اور اگر انت طالق کہہ سکے تو کسے ف۔ یعنی  
 سکوت ہو بدون سانس ٹپنے کے۔ یقیناً حکم الکلام الاول۔ تو اول کلام کا حکم ثبوت ہو جائیگا۔ اور عورت طالعہ ہوگی۔  
 فیکون الاستثناء او ذکر الشرط بعد رجوعا عن الاول۔ پھر اس سکوت کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ کہنا یا کوئی شرط بیان  
 کرنا پہلے کلام سے رجوع کرنا ہو گا۔ اور یہ معلوم ہے کہ طلاق سے رجوع کرنا ممکن نہیں سوائے اس کے کہ انقطاع سے رجعت کرے جبکہ  
 ممکن ہو۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ پہلا کلام جب تمام ہو چکا تو پھر رجوع کرنا اسکا نسخ کرنا ہو گیا اور نسخ کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ الحاصل  
 طلاق واقع نہ ہونا چھٹی کہ انشاء اللہ تعالیٰ متصل ہوتا کہ اول کلام پورا نہ ہو اور فتح اللہ وغیرہ میں ہے کہ اگر اس نے انشاء اللہ تعالیٰ  
 بھولے سے کہا تو صحیح کلام ہے اس میں نیت کی حاجت نہیں ہے پس طلاق نہیں واقع ہوگی یہی ظاہر المذہب ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی  
 نے طلاق کا قصد کیا مگر زبان سے نکلا کہ تو غیر طالق ہے تو نہیں واقع ہوئی ہے۔ ولکن اذا مات قبل قوله انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور یوں ہی اگر  
 مرد صرف یہ کہنے پایا تھا کہ تو طالعہ ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں پایا تھا کہ عورت مر گئی تو بھی طلاق نہیں واقع ہوئی۔ لہذا بالاستثناء  
 خبیح الکلام من ان یکون ایجاباً۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ کہو جسے یہ کلام ایجاب ہونے سے خارج ہو گیا۔ ف۔ واجب ایجاب نہ ہو تو حکم بھی  
 ثابت نہ ہو۔ والموت تنافی الموجب دون البطل۔ اور مرنا موجب کی سنائی ہے بطل کی سنائی نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر وہ ہم ہو کہ انشاء اللہ  
 تعالیٰ کا کلام کو باطل کرنے والا ہے لیکن یہ جملہ بعد موت کے واقع ہوا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں پس اول کلام یعنی انت طالق کا اعتبار رہا  
 پس چاہیے کہ طلاق ہو جاوے جو اب دیا کہ موت اس کلام بطل کی سنائی نہیں ہے حتیٰ کہ موت عورت کے بعد اگر کہے کہ وہ طالعہ نہیں ہے تو  
 صحیح ہے ہاں اگر کہے کہ وہ عورت طالعہ ہے تو یہ اسی وقت تک ثابت ہوگا کہ عورت موجود ہے مری نہیں کیونکہ طالعہ ہونا  
 تو ایک صفت موجود ہے تو موصوف موجود ہونا ضرور ہے اور نہیں ہونا کوئی صفت عورت کے ساتھ لاحق ہونے والی نہیں تو اس کے  
 وجود کی حاجت نہیں ہے لہذا جو شخص ابھی پیدا نہیں ہوا اگر کہو کہ وہ ابھی کھاتا نہیں اور پیتا نہیں اور عالم نہیں اور مانند اس کے  
 سب کام اس کے حق میں صحیح ہیں۔ بخلاف ما اذا مات الزوج۔ برخلاف اس کے اگر شوہر مر گیا۔ ف۔ یعنی اس نے کہا کہ تو طالعہ ہے اور  
 ان شاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں پایا تھا کہ مر گیا تو عورت بطلاق واقع ہو جائیگی۔ لہذا تم متوصل بہ الاستثناء کیونکہ اس کے کلام کے ساتھ  
 میں استثناء یعنی ان شاء اللہ تعالیٰ نہیں لاف۔ تو پہلا کلام بالفعل موجب و مفید طلاق ہو گیا۔ پھر واقع ہو کہ ان شاء اللہ تعالیٰ  
 کا متصل ہونا جموع علماء و جابرین اللہ کے نزدیک شرط ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ و بعض تابعین علماء سے روایت ہے کہ متصل ہونا  
 بھی جائز ہے حتیٰ کہ ایک سال کے بعد طاعت جائز ہے اور مترجم کے نزدیک ظاہر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مراد یہ ہے کہ جب آدمی کوئی کام کرنا چاہے  
 اور ان شاء اللہ تعالیٰ کہنا بھول جاوے تو جب یاد آوے کہ لے اور طلاق کے ایقاع میں اگر کہا کہ تو طالعہ ہے تو عدت کے بعد وہ عورت  
 دوسرے شوہر سے نکاح کر چکی اب ان شاء اللہ تعالیٰ کہنے سے کیا فائدہ ہوگا اور سوائے طلاق کے دیگر عود سب باطل ہو جاوے گا  
 چنانچہ روایت ہے کہ ہارون الرشید علیہ السلام نے امام ابو حنیفہ سے کہا کہ آپ نے میرے دادا سے کیا ان مخالفت کی کہ انشاء اللہ تعالیٰ



بعد کو ملانا جائز ہو۔ امام رحمہ نے کہا کہ اگر ایسا مردا ہو تو جن لوگوں نے آپ کی خلافت پر بیعت کی ہر جب انکا جی چاہے انشاء اللہ  
کسین تو آپ کی بیعت سے الگ ہو جائیں گے پس ہاں تخر ہو کر مان گیا۔ اور واضح ہو کہ ان شاء اللہ تعالیٰ کو ملانے سے یہ مراد ہے  
کہ تو طائفہ کلمہ خاوشی کا قصد نہ اور نہ درمیان میں کوئی اجنبی کلام لاوے اور اگر سانس ٹوٹی بھر اسنے فوراً کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ  
تو کچھ مضر نہیں ہے۔ پھر رہا یہ کہ اگر مرد نے طلاق کو زور سے کہا اور انشاء اللہ تعالیٰ کو آہستہ کہا تو بیعت ہر لیکن امام کرمی رحمہ کے  
نزدیک اگر حروف صحیح ایسے ہوں کہ اگر زور سے کہے تو انشاء اللہ تعالیٰ ہو تو استثناء ہو گیا اگرچہ خود نہیں سنے کیونکہ ہرے کا  
استثناء صحیح ہر حالانکہ وہ نہیں سنتا ہر اور جمہور کے نزدیک شاید کہ کتر درجہ یہ ہے کہ خود سننے ورنہ استثناء نہیں ہوگا جیسا کہ کتاب اصلہ  
کی فصل قراءت میں گزرا کہ کتر درجہ مخافت کا یہی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور مترجم نے درج ترجیح قول کرمی رحمہ کو وہاں بھی بیان کیا  
کیونکہ سننا اصل کلام پر ایک زائید چیز ہے تو کلام بہر حال کلام ہوگا خواہ کوئی سننے یا نہ سنے اور فی الحدیث ائمہ لاتدعون اسم طلاقا  
یعنی لوگوں کو ارشاد کیا کہ تم ہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ہو لیکن فتویٰ میرے نزدیک جمہور کے قول پر چاہے بدین معنی کہ مناجات  
میں عرض و عاو و حو و ثناء ہندہ کی طرف سے بھی ہے اور بیشتر انسان کو غفلت طاری ہوتی ہے اگر خود سے تو غفلت مرفع ہوگی اور  
جو حاضر وغیرہ غافل ہے اسکی مناجات بغیر سننے ہوئے حاصل ہے اور مراد مترجم یہ ہے کہ استثناء وغیرہ کے احکام تصحیح المحرف پر غور  
ہو جائیگے۔ پھر واضح ہو کہ اگر خود بھی استثناء نہ ہو لیکن عورت یا گواہوں نے نہیں سنا تو قاضی کے نزدیک اسکا اثبات نہیں ہو سکتا  
اور یہ بھی واضح ہو کہ استثناء لانا حقیقت شرط و تعلیق نہیں بلکہ یہ کلام کو جس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے مانا ہوتا ہے اور فتاویٰ میں  
اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے ۵۶۔ اور اسی طرف امام مصنف رحمہ نے دلیل میں اشارہ کیا ہے بقولہ فیکون اعدا من الابرار  
اور جانا چاہیے کہ شیخ محقق ابن الہمام نے لکھا کہ اگر اسنے کہا کہ تو طلاقہ بمشیت الہی یا ارادہ الہی یا رضا الہی یا بحجت الہی ہے تو  
کوئی واقع ہوگی کیونکہ یہ معنی تعلیق ہے اور اگر کسی بندہ کی طرف مضاف کرے مثلاً تو طلاقہ بمشیت زید ہے یا تو زید یا تو یزید یا تو کمال کا مالک  
کرنا ہو چنانچہ مشیت کے مسائل گزرتے اور اگر کہا کہ تو طلاقہ بامر الہی یا بحکم یا بقضاء یا بارادہ یا بعلم یا بقدرت الہی ہے تو فی الحال طلاق  
ہوگی یون ہی جبکہ ہندہ کی طرف مضاف کرے کیونکہ عورت میں اس سے فی الحال ہی واقع کرنی مراد ہوتی ہے۔ اور اگر کہا کہ تو طلاقہ  
مشیت الہی میں یا انھ تو کسی صورت میں نہیں واقع ہوگی سوائے ایک قول کے جب کہا کہ تو طلاقہ علم الہی میں ہے تو فی الحال واقع  
ہو جائیگی کیونکہ علم الہی ہر حال میں موجود ہے اور قدرت الہی سے اگر مراد تقدیر الہی ہے تو نہیں واقع ہوتا ظاہر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ  
کوئی امر مقدم فرماتا ہے اور کوئی نہیں۔ اور اگر مراد صفت قدرت ہے تو فی الحال واقع ہو جائیگی کما فی الکافی۔ اور اگر کہا کہ تو طلاقہ  
بواحدہ ہے ان شاء اللہ تعالیٰ یا طلاقہ بدو طلاق ہے اگر نہیں چاہا اللہ تعالیٰ نے۔ تو کوئی نہیں واقع ہوگی کیونکہ جب اللہ تعالیٰ  
نے اسکی طلاق نہیں چاہی تو وہ دو طلاق سے کیونکہ طلاقہ ہو سکتی ہے وہ بالکل طلاقہ نہ ہوگی اور اول واحدہ میں انشاء اللہ تعالیٰ  
متصل ہے وہ بھی واقع نہ ہوگی۔ ہاں اگر یوں کہے کہ تو طلاقہ آج کے روز یک طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے چاہی۔ یا۔ طلاقہ بدو طلاق ہے  
اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہی۔ اس صورت میں جب دن گزر گیا اور اسنے ایک طلاق مذی تو معلوم ہو کہ یہ امر مشیت الہی میں نہیں  
تھا تو دو طلعتین واقع ہوئی کہ اسکی شرط پائی گئی۔ کما فی النوازل۔ مف۔ وان قال انت طالق ثلثا الا واحدة۔ او  
اگر منکوہ سے کہا کہ تو طلاقہ ثلثا الا واحدة ہے۔ یعنی تین سے ایک کا استثناء کیا۔ طلقت ثنتین۔ تو وہ دو طلاق سے  
طلاقہ ہو جائیگی۔ وان قال انت طالق ثلثا الا ثنتین۔ اور اگر کہا کہ تو طلاقہ بسبب طلاق مکر بدو طلاق ہے۔ طلقت  
واحدة۔ تو ایک طلاق سے طلاقہ ہوگی۔ والاصل ان الاستثناء تکلم بالحاصل بعد اثبتہا۔ اور اصل یہ پٹھری ہے کہ  
استثناء در واقع صرف استہارہ کا بولنا ہوتا ہے جو کلمہ کے بعد باقی رہتا ہے اور یہ نہیں ہوتا کہ مثلاً دو دنوں مسکون میں طلاق  
کے حکم سے دو یا ایک کا اخراج ہو بلکہ او اس مسئلہ میں گویا اسنے کہا کہ ایک کم میں طلاقین اور دوسرے مسئلہ میں دو کم میں طلاقین

تو اول مسئلہ کا حاصل یہ کہ تجبر و طلاقین اور دوم کا حاصل یہ کہ تجبر ایک طلاق ہو۔ ہوا صحیح۔ یہی قول صحیح ہوتا ہے۔ اور بعض نے جو استثناء کی یہ تعریف کی کہ وہ اثبات میں سے نفی ہو اور نفی میں سے اثبات ہو۔ یہ فاسد ہے۔ ن۔ میں کہتا ہوں کہ استثناء کا یہ حکم ہو سکتا ہے اور استثناء کی ذاتی تعریف یہ نہیں ہے بلکہ ذاتی تعریف یہ کہ مستثنیٰ منہ سے مستثنیٰ ہو کر باقی کو بولنا استثناء ہے۔ وغیرہ۔  
 لہٰذا حکم بالمتثنیٰ منہ۔ اور اس کے معنی یہ کہ استثناء اس کلام کو کہتے ہیں جو مستثنیٰ منہ کے باقی کو بیان کرے۔ اولاً فرق بین قول القائل لفلان علی درہم و بین قولہ عشرة الا عشرة۔ کیونکہ جس نے کہا کہ فلان کا مجبر ایک درہم ہو یا کہ فلان کے مجبر دس درہم سوائے نو کے ہیں۔ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ یعنی دونوں کا حاصل ایک ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا۔ فیصح استثناء ببعض من الجملة۔ تو جملہ میں سے بعض کو استثناء کرنا صحیح ہے۔ لہٰذا یہ بھی التکلم ببعض لعبہ۔ کیونکہ بعد اس کے بعض کا تکلم باقی رہیگا تب تو استثناء کے معنی پائے گئے۔ ولما یصح استثناء الكل من الكل۔ اور کل سے کل کا استثناء صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا لا یبقی بعدہ شئی لم یصحیر متکلیما بہ۔ کیونکہ نکالنے کے بعد کچھ نہیں بچا جس کا ساتھ حکم کرنا ہو جائے وصارفاً للفظ الیہ۔ اور لفظ کو اس کی طرف پھرنے والا ہو جاوے۔ یعنی جب کچھ نہیں بچا تو لفظ کس چیز کی طرف پھر اجاؤ اور کس سے حکم ہو تو استثناء کے معنی نہیں رہے۔ امام مصنف نے اپنی زیادات میں لکھا کہ کل سے کل کا۔ مثلاً جو بھی نہیں صحیح ہے کہ کل کے لفظ یا اسی کے معنی سے ہو اور اگر دوسرے لفظ سے ہو تو صحیح ہے اگرچہ معنی کی راہ سے وہ استثناء کے کل ازل ہو مثلاً کہ میری سب عورتیں طالق ہیں سوائے میری سب عورتوں کے۔ تو یہ کل کا استثناء کل سے ہے اور صحیح نہیں ہے پس کل عورتیں طالقات ہو جاوے گی اور اگر اسکے چار جو رو ہیں اسے کہا کہ میری سب عورتیں طالق ہیں سوائے عمرہ و زہب و ہندہ و سلمیٰ کے تو استثناء صحیح ہے اور کوئی طالق نہیں ہوگی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ استثناء تو لفظی تصرف ہے کسی شرعی حکم کا نتیجہ نہیں ہے ورنہ قولہ انت طالق عشرۃ النساء یعنی تو طالق دس طلاقیں سوائے نو کے ہے۔ یہ صحیح نہ ہو تا کیونکہ شرعاً طالقات تو تین سے زیادہ نہیں ہیں حالانکہ بلا خلاف صحیح ہے ایک طلاق واقع ہوگی۔ ولما یصح الاستثناء اذا کان موصولاً بہ لکما ذکرنا من قبل۔ اور واضح ہو کہ استثناء جو بھی صحیح ہوتا ہے کہ اصل کلام سے موصول ہو جیسا کہ ہم نے سابق میں ذکر کیا ہے۔ یعنی انشاء اللہ تعالیٰ کہنا اگر موصول نہ ہو تو کلام سابق سے رجوع کرنا اور نسخ قرار پانے کا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ و اذا ثبت ہذا ففی الفصل الاول استثنیٰ منہ ثمان فیقعان فی الثمان واحدة فیقع واحدة۔ اور جب یہ ثبوت ہوا تو پہلی صورت میں جو کچھ بعد استثناء کے باقی رہا وہ دو طلاق ہیں تو واقع ہو جاوے گی اور دوسری صورت میں جو کچھ باقی رہا وہ ایک طلاق ہے وہ واقع ہو جاوے گی۔ ولو قال الا ثلثا۔ اور اگر اس شخص نے سوائے تین کے کہا ہوتو یعنی کہا کہ تو طالق تین سوائے تین کے ہے۔ تو یہ استثناء کے کل ہے۔ یعنی الثلث۔ تین طلاقیں پوری واقع ہو گئی۔ لہٰذا استثناء الكل من الكل فلم یصح الاستثناء۔ کیونکہ یہ کل سے کل کا استثناء ہے تو استثناء صحیح نہیں ہے۔ پس کلام اول صحیح ہے یعنی تو طالق تین ہے واسمہ اعظم۔

## باب الطلاق المریض

یہ باب مریض کے طلاق کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ جو مریض اپنے مرض سے اچھا ہو گیا تو وہ مثل تندرست کے ہے اور اگر اسی مرض میں مر گیا اور مرض ہی میں طلاق دی تو اس سے بعض احکام خاص متعلق ہیں جیسے مثلاً تندرست نے طلاق دی تو عدت اس کی وارث نہیں اگرچہ عدت ہی میں مر گیا ہو۔ و اذا طلق الرجل امرأته فی مرض موتہ طلاقاً بانسائفاً وہی فی العدة فترتہ اور جب مرد نے اپنے مرض الموت میں اپنی جو رو کو طلاق بائن دی پھر مر اسی حالت میں کہ عورت ابھی عدت میں ہے تو عورت اس کی وارث نہ ہوگی۔ یعنی جو کچھ اس کا حصہ شوہر کی میراث کا بدن طلاق تھا وہ پاؤ گی۔ جبکہ اس کی عدت میں مرا ہو۔ وان مات

بعد انقضائ العدۃ فلا میراث لہا۔ اور اگر وہ عورت کی عدت گزرنے کے بعد مرا تو عورت کے واسطے کچھ میراث نہیں ہے۔  
 قال الشافعی لا ترث فی الوجہین۔ اور امام شافعی نے کہا کہ وہ دونوں صورتوں میں وارثہ نہیں ہوگی۔ فتاویٰ خواہ عدت  
 میں مرا ہو یا بعد عدت کے۔ لان الزوجیۃ قد بطلت بہذا العارض وہی السبب۔ کیونکہ زوجہ ہونا تو اس طلاق بائن  
 کے پیش آنے سے باطل ہو گیا حالانکہ زوجہ ہونا میراث کا سبب تھا۔ ولہذا لا ترثا اذا ماتت۔ اور اسی وجہ سے اگر عورت مر گئی ہو  
 تو مرد اسکا وارث نہیں ہوتا۔ کیونکہ اسکا شوہر نہیں رہا ہے۔ ولنا ان الزوجیۃ سبب ارثہا فی مرض موتہ۔ اور ہماری محبت  
 یہ کہ شوہر کی مرض الموت میں عورت کا زوجہ ہونا عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے۔ والزوج قصداً الباطلہ۔ اور شوہر نے اسے  
 باطل کرنے کا قصد کیا۔ فیر علیہ قصده بتاخیر عداۃ لان انقضائ العدۃ دفعاً للضرر عنہا۔ تو شوہر کا یہ قصد اسی پر  
 رد کر دیا جائیگا اسطرح کہ اسکا آخر عورت کی عدت گزرنے تک تاخیر کر دیا جائیگا تاکہ عورت سے اسکا ضرر دور ہو۔ اور بعد عدت کے  
 اسکا آخر ہوگا۔ پھر آیا اتنی تاخیر کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ وقد امكن۔ اور اتنی تاخیر کر دینا ممکن ہے۔ لان النکاح فی العدۃ  
 یقی فی حق بعض الاثار۔ کیونکہ عدت کے اندر بعض آثار کے حق میں نکاح باقی رہتا ہے۔ حتیٰ کہ عدت میں شوہر چاہے  
 رجوع کرے تو نکاح باقی رہیگا۔ فجاز ان یقی فی حق ارثہا عنہ۔ تو ممکن ہوا کہ شوہر سے عورت کی میراث بننے کے حق میں بھی  
 نکاح باقی رہے۔ تاکہ عورت سے ضرر دور ہو۔ بخلاف ما بعد الا انقضائ۔ برخلاف ابعد انقضائ عدت کے۔ کہ قوت  
 تک تاخیر ہوگی۔ لانه لا امکان۔ کیونکہ امکان نہیں ہے۔ کیونکہ بعد انقضائ عدت نکاح کا کسی وجہ سے باقی رہنا ممکن  
 نہیں ہے جیسے مرد کا وارث ہونا نہیں ممکن ہوتا۔ والزوجیۃ فی ہذہ الحالۃ لیست بسبب لارثہ عنہا۔ اور مرض الموت کی  
 حالت میں شوہر ہونا مرد کے واسطے جو مرد سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے۔ بلکہ صرف زوجہ کے واسطے ہے۔ سو اسطرح کہ شوہر  
 کے وارث ہونے کا اصل سبب زوجیت ہے اور اسکو باقی رکھنا شوہر کے اختیار میں ہے کیونکہ جب زوجہ مرض الموت میں گرفتار ہے  
 اسوقت شوہر اسکو طلاق نہ دے تو زوجہ کے مرنے پر اسکا وارث ہو تو شوہر کے حق میں وارث ہونے کا سبب یہی زوجیت کا  
 تعلق ہے پس اگر زوجہ مر لیغۃ کو طلاق دی اور ایام عدت میں مر گئی تو شوہر وارث ہوگا۔ فیبطل فی حقہ۔ تو شوہر کے حق میں  
 سبب یعنی زوجیت باطل ہوگی۔ کیونکہ زوجیت منقطع ہو گئی۔ خصوصاً اذا رضی بہ۔ خصوصاً جبکہ شوہر خود اسپر راضی  
 ہو چکا۔ کیونکہ اپنی خوشی سے اس مر لیغۃ کو طلاق دیدی۔ مترجم کہتا ہے کہ مرد و عورت میں فرق یہ ہوا کہ مرد کے واسطے سبب  
 وارثہ ہونے کا زوجیت ہے اور زوجہ کے واسطے سبب میراث شوہر کا مرض الموت ہے جب تک تعلق نکاحی باقی ہو لیکن سبب کا قیام  
 کرتا شیعہ پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ اصول میں مقرر ہوا پس توضیح مسئلہ و تمیز دلیل تلخیص الفتح اسطرح ہے کہ مسئلہ میں تین قیدی ہیں  
 اول آنکہ مرض موت میں طلاق دے۔ دوم طلاق بائن دے۔ سوم عورت ہنوز عدت میں ہے کہ شوہر مرا تو وارثہ ہوگی۔ فائدہ قیود یہ کہ  
 اگر حالت صحت میں طلاق دی تو عورت کے حق میں سبب ارث نہیں ہوا پس وارثہ نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر مرض میں طلاق دیکر اچھا ہو گیا پھر  
 ہنوز عدت میں تھی کہ کسی دوسرے مرض وغیرہ سے مر گیا تو بھی وارثہ نہ ہوگی۔ ابن المنذر رحمہ نے کہا کہ اہل علم کا جماع ہے کہ مدخلہ کو اگر  
 طلاق جیسی دی ہو تو عدت میں شوہر زوجہ میں سے کوئی مرد سے دوسرا اسکا وارث ہوگا۔ اور جماع ہے کہ اگر حالت صحت میں ہر طرح  
 ایک۔ طلاق کے طریقہ سے دی پھر کوئی عدت میں مرا تو دوسرا اسکا وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر بعد انقضائ عدت کے مرا تو وارث  
 نہ ہوگی۔ بلکہ عورت کے واسطے وارث ہونے کا سبب شوہر کا مرض موت ہے جو بعد تعلق زوجیت کے قویہ مذہب خلفائے راشدین  
 و ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم و اکابر تابعین رحمہم اللہ قائلے سے مردی ہے اور اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا جماع ہے کیونکہ عثمان رضی اللہ عنہ  
 نے تناظر بنت الاصلح کو جو عبد الرحمن بن عوف کی جوہر تھی اور اسکو مرض میں طلاق دی تھی ورثہ دلایا حالانکہ طلاق البتہ لی عدت  
 میں عبد الرحمن رضی اللہ عنہ نے انتقال کیا تھا اور یہ واقعہ عظیم تھا جسین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی صورت

فتاویٰ خواہ عدت میں مرا ہو یا بعد عدت کے۔

میں میراث دلائی اور کسی نے انکار نہیں کیا تو سب کا اجماع کہ میراث ثابت ہوا علاوہ ان میں حضرت عمر و عثمان و علی و ابی موسیٰ اور دیگر اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے اور کسی ایک صحابی سے اسکے خلاف ثبوت نہیں تو اجماع سکونتی متحقق ہوا اور یہ جو عبد اللہ بن الزبیر سے روایت کیا جاتا ہے کہ میں ہوتا تو تمنا کرتا کہ ورثہ نہیں دلاتا۔ یہ کچھ مضمر نہیں ہے۔ اول تو اسکے معنی یہ ہیں کہ میری رسائی عقل اس قدر نہ پہنچی بلکہ میں خطا کرتا اور مخالفت مراؤ نہیں ہے اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پہلے ہو چکا اور اس وقت عبد اللہ بن الزبیر کچھ تھے اور یہ جو بعض مالکیہ نے کہا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ بعد انقصائے عدت کے ورثہ دلائے یہ خلاف جمہور ہے بلکہ عدت کے اندر عبد الرحمن رضی اللہ عنہ نے وفات پائی تو ورثہ دلا یا تھا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ وان طلقها ثلثا بامرہا۔ اور اگر شوہر نے عورت کے کہنے و مانگنے سے اسکو تین طلاقیں دین۔ او قال لہا اختاری۔ یا اسنے عورت سے کہا کہ تو اختیار کر۔ فاختارت لنفسہا۔ پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا۔ یعنی طلاق لے لی۔ او اختلعت منہ۔ عورت نے شوہر سے خلع لے لیا۔ ثم مات وہی فی العدة۔ پھر شوہر مر بیٹھا مگر کیا ایسی حالت میں کہ عورت مذکورہ عدت میں ہے۔ لم ترثہ۔ تو وہ شوہر کی وارث نہ ہوگی۔ فنزل حکم جب حدائی کا سبب عورت کی طرف سے مریض کے مرض الموت میں پیدا ہوا ہو تو وہ وارث نہ ہوگی محیط۔ لانہا رضیت بالاطال حقہا۔ کیونکہ عورت خود اپنے حق میراث کو مانگنے پر راضی ہوئی۔ والتا خیر حقہا۔ حالانکہ انقصائے عدت تک سبب میراث تاخیر ہونا مرت عورت کے حق کی وجہ سے تھا۔ یعنی یہ تاخیر نہیں رہے گی جبکہ وہ خود ہی اپنا حق مٹاتی ہے۔ وان قالت طلقنی للرجعة فطلقها ثلثا ورثہ۔ اور اگر عورت نے چاہا ہو کہ مجھے رجعی طلاق دیدے پس شوہر نے اسکو تین طلاقیں دیدیں تو عورت اسکی وارث ہوگی۔ لان الطلاق الرجعی لا یزیل النکاح فلم یکن لبسوا لہا رضیتہ بطلان حقہا۔ کیونکہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی پس رجعی طلاق کی درخواست سے یہ عورت اپنے حق مٹانے پر راضی ہونے والی نہیں ٹھہری۔ لہذا انقصائے عدت تاخیر متبر ہوگی۔ وان قال لہا فی مرض موتہ کنت طلقک ثلثا فی صحتی وانقصت عدتک۔ اور اگر شوہر نے عورت سے اپنے مرض الموت میں کہا کہ میں تجھے اپنی حجت میں تین طلاق دیکھا اور تیری عدت بھی گزر چکی ہے۔ فصدقتہ۔ پس عورت نے اسکے قول کی تصدیق کی۔ کنت طلقک۔ پس یہ عورت اب وارثوں میں نہیں رہی اور جو وارث نہوا اسکے لیے اگر کچھ وصیت کی جاوے تو جائز نہ ہوتی ہے لیکن مریض کا اقرار و وصیت بمنزلہ حالت مرگ کی ہے۔ ثم اقر لہا بدین۔ پھر شوہر نے اس عورت کے واسطے اپنے ذمہ قرضہ کا اقرار کیا۔ او اوصی لہا بوصیتہ۔ یا شوہر نے اسکے واسطے کچھ وصیت کی۔ فاس اقرار و وصیت میں اختلاف ہے فلہا الاقل من ذلک ومن المیراث عند ابی حنیفہ پس امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس عورت کے واسطے اس اقرار یا وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ہوگا۔ فان حصہ میراث کم ہے تو یہ لیکھا اور اگر مقدار قرضہ اقراری یا مقدار وصیت کم ہے تو یہ لیکھی۔ وقال ابو یوسف و محمد یجوز اقرارہ و وصیتہ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مریض کا اقرار اور وصیت جائز ہے۔ پس میراث نہیں لیکھی بلکہ اقرار کیا یا وصیت کی اسی پر مانہ ہوگا و علی ہذا اگر وصیت کی مقدار ترکہ کی تہائی مال سے زائد ہو تو وارثوں کے انکار پر مرت تہائی تک لیکھی۔ م۔ وان طلقها ثلثا فی مرضہ بامرہا۔ اور اگر شوہر نے مرض الموت میں عورت کو اسکے کہنے پر تین طلاقیں دیدیں۔ حتی کہ وہ وارث ہونے سے خارج ہوئی۔ ثم اقر لہا بدین۔ پھر اس عورت کے واسطے کچھ قرضہ کا اقرار کیا۔ او اوصی لہا بوصیتہ۔ یا اسکے واسطے کچھ وصیت کی۔ فلہا الاقل من ذلک ومن المیراث فی قولہم جمیعاً۔ تو بنو الامون کے قول میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ عورت کے واسطے اس اقرار قرضہ و وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ لیکھا۔ پس اس صورت میں کچھ خلاف نہیں۔ الا قول زفری۔ لیکن زفری کے قول پر اسکے خلاف ہے۔ فان لہا جمیع ما اوصی و ما اقر بہ۔ چنانچہ زفری کے نزدیک جو کچھ اقرار کیا یا وصیت کی وہ پوری لیکھی۔ لان المیراث لما بطل بسوا لہا زال المانع من صحۃ الاقرار والوصیتہ۔ کیونکہ جب عورت کی



درخواست طلاق کی وجہ سے اسکی میراث جاتی رہی یعنی وہ وارث نہیں رہی تو اقرار اور وصیت صحیح ہونے کا کوئی مانع نہیں رہا۔  
 کیونکہ اسکے وارث ہونا مانع تھا۔ وجہ تو کہما فی المسألة الاولى۔ پہلے مسئلہ میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ۔ انہما لما تصادق  
 علی الطلاق وانقضاء العدة صارت اجلیۃ عنہ۔ شوہر و زوجہ نے جب باہم ایک دوسرے کی تسدیق کی طلاق میں اور عہد  
 گذر جانے میں تو یہ عورت اس سے اجنبیہ ہو گئی۔ وارث نہیں رہی۔ حتیٰ جائزہ ان تیز فوج اختتام۔ حتیٰ کہ شوہر کو جائز ہو گیا  
 کہ اس عورت کی بہن سے ابھی نکل کرے۔ تو اقرار اور وصیت جائز ہے۔ کیونکہ جائز ہونا صرف تمت حیلہ کی وجہ سے تھا۔  
 فالتعمت التہمت۔ تو تمت دور ہو چکی۔ الا تری انہ تقبل شہادۃ لہما و وضع الزکوۃ فیہما کیا نہیں دیکھتے کہ مرد  
 کی گواہی اس عدت کی طرف سے جائز ہے اور مرد کو اپنے مال کی زکوۃ اس عورت کو دینا جائز ہے۔ بخلاف المسألة الثانیۃ۔ بخلاف  
 دوسرے مسئلہ کے کہ اس میں تمت کا اثر ہے۔ لان العدة باقیۃ وہی سبب التہمت۔ کیونکہ عدت ہونے باقی ہے اور تمت  
 کا سبب تھی۔ ف۔ حقیقۃ تمت کا حال معلوم نہیں ہو سکتا۔ والحکم یدار علی سبب التہمت۔ اور تمت کی دلیل پر حکم کا  
 حاکم ہے۔ یعنی جہاں اصل چیز پر وقت نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اسکے واسطے جو دلیل رکھی گئی ہے اس دلیل پر وقت ہوتا ہے  
 تو اسی دلیل کو دیکھ کر مدلول کا موجود ہونا اور حکم ثابت قرار دیا جاتا ہے تو بیان یہی تمت کی دلیل اسکی عدت ہے تو معلوم ہوا کہ  
 عدت موجود ہونے سے تمت موجود ہے اور تمت اسے اقرار و وصیت نہیں جائز ہے تو عدت پر یہ حکم رہا کہ عدت موجود ہو تو اقرار  
 و وصیت نہیں جائز ہے۔ ولہذا یدار علی النکاح والفرقة۔ اور اسی وجہ سے نکاح و قرابت پر حکم کا مدار ہے۔ پس جہاں  
 باہم نکاح یا قرابت پائی گئی تو یہ دلیل تمت ہے جس ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں نہیں جائز ہے اور حقیقۃ تمت پر وقت  
 نہیں ہو سکتا۔ یعنی نہیں معلوم ہو سکتا کہ شوہر نے زوجہ کے واسطے یا باپ نے بیٹے کے واسطے منع کی جھوٹی گواہی دی ہے  
 مگر جب باہمی زوجیت یا قرابت موجود ہے تو یہ دلیل تمت ہے جس دلیل پر مدار عدم جواز ہے اسکی طرح یہاں دونوں نے عدت  
 گذر جانے پر تصادق نہیں کیا تو عدت موجود ہونا اور نکاح قائم ہونا دلیل ہے کہ شاید در پردہ دونوں نے قرار داد کی ہو تاکہ اقرار  
 و وصیت جائز نہ ہو جاوے پس عدت کی وجہ سے تمت ہے اور تمت موجب عدم جواز اقرار و وصیت ہے۔ ولا عدة فی المسألة  
 الاولی۔ اور پہلے مسئلہ میں عدت نہیں باقی ہے۔ ف۔ تمت کی دلیل نہیں پس اقرار و وصیت جائز ہے۔ لیکن اس دلیل میں  
 یہ اعتراض ہے کہ عدت ہونا صرف ان دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا اور شاید یہ اقرار اس غرض سے ہو کہ عورت کا حصہ نہ کرے  
 دوسرے پر یہ ہوتا ہو اور دونوں نے عدت گذر جانے کا اقرار کیا پھر شوہر نے اسکے واسطے ہزار روپیہ قرضہ کا اقرار کیا لہذا امام  
 نے تمت سے بری نہیں کیا چنانچہ لکھا۔ ولابی حنیفۃ فی المسالین ان التہمت قائمۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل دونوں  
 مسئلہ میں یہ ہے کہ تمت موجود ہے۔ پس دوسرے مسئلہ میں تو بالاتفاق موجود ہے اور اول میں اگر واقعی طلاق مان لیا جاوے  
 تو بھی تمت موجود ہے۔ لان المرأة قد اختار الطلاق لینفتح باب الاقرار والوصیۃ علیہا فیہما فیہما حقما۔ کیونکہ عورت  
 کبھی اس غرض سے طلاق کو اختیار کر لیتی ہے تاکہ اقرار اور وصیت کا دروازہ اسپر کھل جاوے تو اسکا حق بڑھ جاوے۔ ف۔  
 یہ اسوقت کہ حقیقۃ طلاق ہونا مان لیا جاوے تو شوہر نے اسکو طلاق اسوجہ سے نہیں دی کہ اسکو جدائی کی ضرورت تھی بلکہ  
 اس غرض سے کہ عورت کو بہت مال لجاوے جو ترکہ سے نہیں ملتا تھا اور اس میں وارثوں کا خسارہ ظاہر ہے۔ اور اول قوی احتمال  
 ہے کہ واقع میں طلاق ہی نہ ہو۔ والزوجان قد تمواضعان علی الاقرار بالفرقة والانقضاء۔ اور شوہر و زوجہ کبھی در پردہ  
 ٹھہرا لیتے ہیں کہ جدائی طلاق کا اور عدت گذر جانے کا اقرار کر لیں۔ لیکن بالزوج بیاہ زیادۃ علی سیرا تھا۔ تاکہ شوہر اسکا  
 اپنے مال سے نکل کرے تاکہ عورت کے حصہ میراث پر بڑھتی ہو جاوے۔ و ہذہ التہمت فی الزیادۃ فرونا ہا ولا تہمت فی ف۔  
 المیراث صحیحہ۔ اور یہ تمت صرف زیادتی میں ہے تو چھنے زیادتی کو نہ کر دیا اور قدر میراث میں نہیں ہے تو چھنے قدر میراث کا

صحیح رکھا۔ پس یہ کہا کہ اقرار و وصیت سے اور قدر میراث سے جو کم ہو وہ پاویگی اسکے یہ سنی ہیں کہ اگر اقرار و وصیت سے قدر میراث کم ہو تو قدر میراث ملیگی اور اگر قدر اقراری و وصیت کم ہو تو وہ اپنے حق میں اس پر راضی ہو چکی پس ہی اسکے واسطے ہے پس اگر در واقع طلاق نہ تھی تو گویا عورت نے اپنے حصہ میراث سے اس قدر پر صلح کر لی۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا اگر طلاق و انقضا سے عدت کی اقراری عورت کے حق میں در بارہ میراث کے وصیت و اقرار قرعہ میں تہمت ہو حتیٰ کہ تم نے وصیت وغیرہ کو صحیح نہیں رکھا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ تہمت شرعاً مستبر نہیں ہے کیونکہ شوہر کو اختیار ہے کہ فی الحال اسکی بہن سے نکاح کر لے اور اس عورت کو اپنی کوٹہ پریدے اور عورت کی طرف سے گواہی دے اور عورت اپنا نکاح دوسرے شوہر سے کر لے اور اپنی زکوٰۃ اس مریض شوہر کو جس سے طلاق و انقضا سے عدت اقراری ہے دیدے اور اسکے واسطے گواہی دے پس یہ سب احکام شرعاً جائز ہیں پس اگر تہمت مذکورہ معتبر ہو تو یہ احکام کیوں جائز ہوتے جواب یہ ہے کہ وجہ تہمت تو یہی کہ شاید بغرض منفعت دونوں نے خفیہ قرار داد کر لی ہو کیونکہ ازراہ عادت ایسا ممکن ہے۔ و لا مواضعۃ عادۃ فی حق الزکوٰۃ۔ اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہیں کہ باہمی خفیہ قرار داد کریں در بارہ زکوٰۃ کے فن۔ کیونکہ جب زکوٰۃ ہی ادا نہ ہو تو وہ بغیر ایسے قرار داد کے عورت کو دے سکتا ہے۔ والزوج اور در بارہ تزوج کے فن۔ کیونکہ مرد کو تاویل کے عورت کی بہن سے نکاح کر لے حالانکہ اسکا کچھ فائدہ نہ ہوتا جبکہ وہ دونوں کو ہم نہیں کر سکتا با عورت دوسرے خاوند سے نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ وانشہادۃ۔ اور در بارہ گواہی کے فن۔ کیونکہ یہ عادت نہیں کہ فقط گواہی کے واسطے عورت و مرد باہم بالکل بائن ہو جائے گا اقرار کریں خواہ واقعی ہو یا دکھلانے کو ہو کیونکہ ایسے کذب سے انکو دوسرا کذب بہت آسان ہے۔ فلا تہتمہ فی حق ہذہ الاحکام۔ تو ان احکام کے جائز ہونے میں کوئی تہمت مستبر نہیں ہے۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ میراث میں تزوج کی قرار داد کی عادت جاری ہے تو اس میں تہمت ہے اور سوائے اسکے دیگر احکام میں عادت کبھی سنی نہیں گئی بلکہ ایسی حماقت غیر ممکن ہے تو یہی سمجھا جائیگا کہ طلاق و انقضا سے عدت کا اقرار واقعی ہے۔ فافہم۔ پھر واضح ہو کہ جیسے مرض الموت ہے اسکی عورت دیگر وجہ بھی ہیں کیونکہ مرض الموت ہے اجتماع الاعصاب رضی اللہ عنہم کی علت یہ ہے کہ اس میں غالباً ہلاکت یا قرب ہلاکت ہے اور یہ علت جو اجتہاد سے نکالی گئی اسکے صحیح ہونے کی تائید یہ کہ دوسری جگہوں میں متعدی ہے چنانچہ امام محمد رحمہ نے جامع میں کہا۔ ومن کان محصوراً۔ اور جو شخص کہ قلمہ میں محصور ہو فن۔ دشمن نے قلمہ گھیرا ہو اور قلمہ کی حفاظت سے غالباً نجات ہے۔ او فی صف القتال۔ یا وہ لڑائی کی صف میں ہو فن۔ جو میدان میں مقابل سے لڑنے کو ابھی نہیں نکلا ہے۔ فطلق امرأۃ ثلاثاً۔ پس اسنے اپنی عورت کو تین طلاقیں دیدیں فن۔ پھر مرد مارا گیا۔ لم ترشہ۔ تو عورت اسکی وارث نہوگی فن۔ اگرچہ عدت میں ہو کیونکہ اسکے حق میں غالباً ہلاکت نہیں ہے تو وہ مریض کی طرح عورت کی میراث سے بچنے والا نہیں ہوا۔ وان کان قد بارز رجلہ۔ اور اگر وہ شخص میدان میں کسی بازو کے مقابل ہوا فن۔ کہ وہ موت کا سامنا ہے۔ او قدم لیقتل فی قصاص او دم۔ یا یہ شخص آگے بڑھا یا گیا ہوتا کہ قصاص یا دم میں قتل کیا جاوے فن۔ یعنی یہ شخص قاتل یا زانی محصن ثابت ہو کر قید خانہ میں تھا اسوقت تک تو احتمال تھا کہ شاید بچ جاوے پھر یہ شخص بعد حکم قصاص یا دم کے نکال کر بڑھا یا گیا تاکہ قتل یا سنگسار کیا جاوے حتیٰ کہ غالباً مارا جائیگا و اس حالت میں اسنے جو رو کو تین طلاقیں دیدیں۔ و رثت ان مات فی ذلک الوجہ او قتل۔ پس اگر وہ اسوجہ میں مرا یا قتل کیا گیا تو عورت وارث ہوگی فن۔ جبکہ عدت میں مارا گیا اگرچہ اسی وجہ میں دوسرے سبب سے مارا گیا ہو۔ اور اگر وہ اتفاق سے بچ گیا اور حکم صحیح میں ہو گیا تو وہ وارث نہوگی اگرچہ بعد اسکے مرے یا مارا جاوے۔ جیسے مریض بستر سے لگ گیا حتیٰ کہ مرض الموت سمجھا گیا اور اسنے طلاق دی پھر اسکو کسی نے قتل کیا تو بھی عورت وارث ہوتی ہے یہی ظاہر الروایۃ مبسوط و کافی الامام میں مذکور ہے۔ ذکرہ العینی۔ اگر کوہا اس زمانہ میں میدان کی مبارزت سے ایک کے ساتھ ایک نہیں لڑتا ہے تو کیا حکم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ وجہ اس میں حالت مقابلہ ہے پس اگر گولیان و توپیں باہم چلنا شروع ہو گئیں تو اس حالت میں بمنزلہ مریض ہے ورنہ نہیں

وانتہ قلعلی اعلم۔ م۔ واصلہ ما بینا۔ اور اس حکم قیاسی کی اصل وہ ہے جو ہم سابقین بیان کر چکے کہ ان امراتہ الفارقات  
استحساناً۔ جو شخص میراث دینے سے بھاگے و شقاق دیدے تو اس بھگڑے کی عورت بدلیل استحسان وارث ہوگی و منہ۔ بدلیل  
اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اگرچہ قیاس اسکو مقتضی نہ ہو۔ پھر یہ امر وقت کہ وہ شخص بھگڑا ثابت ہو جاوے۔ و انما ثبت حکم الفراق  
بتعلق حقہ ابدالہ۔ اور بھگڑے ہونے کا حکم بھی ثابت ہو گا کہ عورت کا حق اسکے مال سے مستند ہو جاوے۔ پھر وہ اسکو  
ا۔ و لیسے طلاق دیدے کہ اس عورت کو یہ ترک نہیں بلکہ نقطہ میری اولاد وغیرہ کہے۔ پس اب یہ معلوم کرنا ضرور ہو کہ عورت کا حق میراث  
کب اسکے مال سے متعلق ہو جاتا ہے۔ و انما يتعلق بمیراث منہ الھلاک غالباً لکما اذا کان صاحب الفرائش۔  
اور عورت کا حق اسکے مال سے بھی متعلق ہو جائیگا کہ مرگے یا بیمار ہو جائے جس سے غالباً ہلاکت ہی کا خوف ہو جیسے وہ مریض  
ہو کر بچونے سے لگ گیا۔ پس اس اصل کی فرع یہ کہ ہر ایک شخص جو ایسی حالت میں طلاق دے کہ غالباً وہ اس سے بچے  
تو وہ مریض ہو کہ اسکے مانند بھگڑا ہو گا جیسے میدان کا ترسے والا اور جسکو پھانسی دینے کو لیے جلتے ہیں اور غریب وجود کو اپنے  
الٰہی اصل اصل انکی وہ مریض رہے لگ گیا۔ رہا یہ کہ بستر سے لگ جانا اور غالب ہلاکت کس حالت کا نام ہے تو فرمایا۔ و ہوان  
لیکون بحال لا یقوم بکواجحہ لکما یقتادہ الاصحار۔ اور جس مریض سے غالباً ہلاکت کا خوف ہو وہ مریض ہے کہ ایسی حالت میں  
ہو جاوے کہ نہ رستون کی طرح اپنی حاجات پر قیام نہ کر سکے۔ پس اگر کسی حیلہ سے اپنی حاجت پوری کر لیتا ہو اور تندرستون  
کی طرح نہایت کر سکتا تو مریض الموت ہے حتیٰ کہ اگر مر گیا تو ایسی حالت مرض میں طلاق وغیرہ جو کام اسنے کیے ہیں وہ مرض الموت کے  
کام کہلا دیئے اور اگر وہ بچ گیا اور اچھا ہو گیا یعنی تندرستون کی طرح اپنے کام کرنے لگا تو معلوم ہو گیا کہ گمان غلط تھا اور اسکے سب کام  
تندرستون کے مانند کر کے جاوینگے۔ پس اس سے مستنبط ہوا کہ طلاق دینے والا مریض ہو بھگڑا کہلا تاہم حتیٰ کہ اسکو شیع بھاگے نہیں  
بلکہ اسکی جو رو کو میراث دلاتی ہے یہ وہی مریض ہے جسکی حالت ایسی ہو کہ غالباً ہلاک ہو گا۔ یہ حالت سولے مریض کے دوسروں میں  
بھی پیدا ہو جاتی ہے لہذا فرمایا۔ وقد یجب حکم الفرار بما یلحق فی معنی المرض فی توجہ الھلاک الغالب۔ اور کبھی بھگڑے ہو جا  
کا حکم ایسے امر میں ثابت ہو جاتا ہے جو غالباً ہلاکت میں مرض الموت کے معنی میں ہو۔ و ما یكون الغالب منه السلامة لا یتبع بہ  
حکم الفرار۔ اور جو امر ایسا ہو کہ غالباً اس سے سلامتی ہوتی ہے اس سے حکم فرار نہیں ثابت ہو گا۔ جب یہ بات معلوم ہو چکی تو  
فالمحذور الذی فی صفت القتال الغالب منه السلامة۔ جو شخص کہ قلعہ میں محصور ہو اور جو شخص کہ صف میں ہو تو غالباً  
اس سے نجات و سلامتی ہے۔ سلطان المحصن لدفع باس العدو۔ کیونکہ قلعہ تو دشمن کا ضرر دور کرنے کو ہوتا ہے۔ و کذا المنع  
اور یہی حکم شہرت کا ہے۔ یعنی جسکے ساتھ میں ایسی جماعت موجود ہو کہ اسکو ضرر پہنچنے سے مانع ہو۔ اور یہاں لشکر موجود ہے۔  
فلا یتبع بہ حکم الفرار۔ تو محصور ہونے اور صف میں ہونے سے فرار کا حکم نہیں ثبوت ہو گا۔ و الذی یارثر۔ اور جو شخص کہ  
مبارز ہو اور یعنی میدان میں مقابل ہو۔ او قدم یقتل۔ یا آگے بڑھا گیا تاکہ قتل کیا جاوے۔ الغالب منه الھلاک  
تو غالباً اس سے ہلاکت ہے۔ و فرار۔ اور بچ جانا بہت نامرہ۔ فیتحقق بہ الفرار۔ تو ایسی حالت سے فرار کا حکم تحقق ہو گا۔  
لہذا جسے مبارزت کی سخت یا قصاص وغیرہ میں قتل کو جانے کی حالت میں طلاق دینی تو وہ بھگڑا ہے پس اسکی عورت وارث  
ہوگی۔ و لہذا اخوات تخرج علی هذا حرف۔ اور اس سلسلہ کے اور بھی اخوات ہیں جو اسی اصل پر نکلے ہیں۔ جسے کوئی  
شخص ایسے جنگل میں پھنس گیا جس میں بہت درخت ہیں یا کشتی ٹوٹ کر ایک تختہ پر رہ گیا محیط۔ اگر کشتی میں ہو اور طوفانی ہوا لگے  
اگر غالباً غرق ہو گا تو مانند مرض الموت ہے۔ یونہی جو زندہ کے منہ میں ہو یا سل و فلاح میں ہو کہ بڑھنا شروع ہو اور ہوا بار بار چلتا  
جاتا ہے تو وہ مرض الموت ہے اور اگر کسی کے پھر پھنسی یا درہم جو پھنسی اسکے بستر پر نہیں ڈالا اور غالباً ہلاکت نہیں ہے تو وہ منہ ہلاک تندرست  
کے ہے۔ و اجماع الفقہ۔ و قولہ اذ مات فی ذلک الوجہ او قتل۔ اور یہ جو امام محمد رحنے فرمایا کہ اس وجہ میں مر جاوے یا قتل

کیا جادے سے یعنی اسوجہ سے مرے یا اسوجہ میں مقتول ہو۔ دلیل علی ان لا فرق بین ما اذات بنک اسبب  
 اول سبب آخر۔ تو یہ قول دیں کہ اس میں کچھ فرق نہیں کہ اسی سبب سے مرے یا دوسرے سبب سے مرے۔ یہ حال حکم قرار  
 ہوگا۔ کصاحب الفرائض بسبب المرض اذا قتل۔ جیسے جو مریض کہ بوجہ مرض کے بستر سے لگ گیا ہو اگر اسکو کسی نے قتل  
 کر دیا۔ حالانکہ اسنے طلاق دی تھی تو حکم قرار پاتی رہیگا۔ یہی صحیح ہے۔ واذ قال الرجل لامرأته وھو صحیح۔ اگر تندرستی  
 کی حالت میں مرد نے اپنی جوڑو سے کہا کہ۔ اذا جاء راس الشہر اذا دخلت الدار او اذا صلی فلان النہر او اذا دخل  
 فلان الدار فانت طالق۔ جب چاند رات آوے (تو تو طالق ہے) یا جب تو اس گھر میں داخل ہو۔ یا جب فلان شخص نماز  
 نطر پڑھے یا جب فلان شخص اس گھر میں داخل ہو تو تو طالق ہے۔ فکانت ہذہ الاشیاء والزواج مریض۔ پھر جب یہ بین  
 پائی گئیں تو اسوقت شوہر مریض ہو۔ مریض بمرض الموت ہو پس حاصل یہ ہوا کہ اسنے طلاق کو ان شرطوں پر جب سعلق کیا  
 تھا تب تدریست تھا اور جب شرطیں پائی گئیں اسوقت طلاق واقع ہوئی یعنی بائنہ واقع ہوئی حالانکہ اسوقت شوہر مریض تھا  
 سے بیمار ہو پھر عورت کی عدت میں مر گیا۔ لم ترث۔ تو عورت نہیں وارث ہوگی۔ وان کان القول فی المرض وراث  
 اور اگر شوہر کا تعلیق کرنا بھی حالت مرض میں ہو تو عورت وارث ہوگی۔ کیونکہ مریض نے ایسے سبب سے عورت کو جدا کیا کہ  
 یہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے ٹھہر گیا کیونکہ چاند رات آئی اور فلان کا نطر پڑھا یا گھر میں جانا کچھ عورت کے اختیار میں نہیں  
 ہے۔ لانی قولہ اذا دخلت الدار۔ سوائے اس قول کے کہ جب تو اس گھر میں گئی تو طالق ہے۔ کیونکہ جب عورت گئی تو  
 تو وہ اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہو گئی۔ اور یہاں اول مسئلہ میں تعلیق کرنا حالت صحت میں تھا لیکن واضح ہو کہ اگر صحت کی حالت میں  
 کہا کہ جب میں مرض الموت سے بیمار ہوں تو تو طالق ہے۔ یہ باطل ہے جیسے کہا کہ جب میں مردن تو تو بائنہ ہے پس عورت میراث پائی  
 حاصل کلام یہ جو امام مصنف نے فرمایا کہ۔ ہذا علی وجہ امان لعلیق الطلاق بحی الوقت او بفعل نفسه او بفعل  
 المرأة۔ یہ کئی صورتوں پہلی اول یہ کہ کسی وقت کے آنے پر سعلق کرے۔ دوم یہ کہ کسی اجنبی کے فعل پر سعلق کرے (مثلاً وہ نماز  
 پڑھے) اور سوم یہ کہ اپنے فعل پر سعلق کرے (مثلاً میں نماز پڑھوں) اور چہارم یہ کہ عورت کے فعل پر سعلق کرے (مثلاً تو نماز پڑھ  
 وکل وجہ علی وجہ امان کان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض۔ او کلاهما فی المرض۔ اور ہر صورت کی دو چیزیں  
 ہیں اول یہ کہ تعلیق کرنا تو حالت صحت میں تھا اور شرط کا موجود ہونا حالت مرض الموت میں ہوا اور دوم یہ کہ تعلیق و شرط دونوں کا  
 وجود حالت مرض میں ہوا۔ رابع یہ کہ تعلیق مرض میں اور شرط حالت صحت یا دونوں حالت صحت میں ہوں ان میں کچھ شک نہیں  
 کہ طلاق واقع ہو اور عورت وارث نہیں۔ لہذا انکو چھوڑ دیا۔ اب ہر ایک صورت کے ساتھ دونوں وجہوں کو ملا کر تفصیل یہ ہے۔ اما  
 الوجہان الاولان وہو اذا کان التعلیق بحی الوقت کہ اول دو صورتیں یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو۔  
 بان قال اذا جاء راس الشہر فانت طالق۔ یا بن طور کہ جب چاند رات آوے تو تو طالق ہے۔ او بفعل الاجنبی۔  
 دوم تعلیق کسی اجنبی کے فعل پر ہو۔ بان قال اذا دخل فلان الدار او صلی فلان النہر۔ یا بن طور کہ جب فلان شخص  
 اس گھر میں گئے یا وہ نطر کی نماز پڑھے۔ وکان التعلیق والشرط فی المرض فلما المیراث۔ اور تعلیق کرنا اور شرط لگانا  
 دونوں مرض میں واقع ہوئی تو عورت کے واسطے میراث ملیگی۔ لان القصد الی الفراق قد تحقق متبعا لشرط التعلیق  
 فی حال تعلق حقہا بالہ۔ کیونکہ قرار کا قصد کرنا شوہر کی طرف سے ثابت ہوا کیونکہ اسنے تعلیق طلاق ایسے وقت میں کی جب کہ  
 عورت کا حق اسکے مال سے متعلق ہو چکا تھا۔ جبکہ وہ مرض الموت میں گرفتار تھا۔ اسی طرح اگر کہا کہ جب فلان شخص بیمار  
 ہو تو تو طالق ہے حالانکہ بیمار ہونا فلان کے اختیار میں نہیں ہے تاہم جب وہ اسکے مرض الموت میں بیمار ہو کر باعث طلاق ہوا تو یہ  
 شوہر کے تعلیق کا سبب ہے پس عورت وارث ہوگی۔ وان کان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض لم ترث۔ اور



اگر تعلیق کرنا حالت صحت میں ہو اور شرط پیدا ہو یا حالت مرض میں ہو تو وہ وارث نہیں ہوگی۔ کیونکہ شوہر نے حالت تعلیق حق میں یہ قصد نہیں کیا۔ وقال زفر ترث لان المعلق بالشروط تنزل عنده وجود الشرط بالمنجر۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ جو طلاق معلق بشرط ہوتی ہو وہ موجود بشرط کے وقت ایسی واقع ہوتی ہے جیسے بغیر تعلیق کے طلاق دینا۔

فكان ایقاعاً فی المرض۔ تو ایسا ہوا کہ اس نے مرض الموت کی حالت میں فی الحال طلاق دیدی۔ ولنا ان التعلیق سابق یصیر تعلیقاً عند الشرط حکماً لا مقصداً۔ اور ہماری حجت یہ کہ جو تعلیق سابق میں ہوئی وہ شرط پائے جانے کے وقت حکماً طلاق دینا ہو جاتی ہے قصد نہیں ہوتی۔ تو فی الحال قصد طلاق دینا نہیں ہوا بلکہ گویا اس نے اب طلاق دی اور عید یہ ہے کہ جو قسم شرطیہ معلق تھی اس سے مرد کا رجوع کرنا ممکن نہیں ہے اور وہ مفرد رہے کہ شرط موجود ہونے سے طلاق ایسے وقت میں ہوتی ہے جب وہ مرض الموت میں گرفتار ہو پس اس نے قصد طلاق نہیں دی۔ ولا ظلم الا عن قصد فلا یرد تصرفہ۔ اور ظلم کچھ نہیں ہوگا اس کے جو قصد سے ہو تو اس کا تصرف رد نہیں ہوگا۔ گویا اس نے حالت صحت میں طلاق دیدی۔ فاما الوجه الثالث وهو اذا علقه بفعل نفسه۔ رہی تیسری صورت اور وہ یہ کہ جب اپنے ذاتی فعل کے ساتھ طلاق معلق کی ہو۔ فلو كان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض او کانا فی المرض۔ تو اس میں دو وزن وجہیں یکساں ہیں خواہ تعلیق کرنا صحت میں اور شرط پایا جانے مرض میں ہو یا دونوں مرض میں ہوں۔ واللفعل محال منہ بیا ولا بد منہ۔ اور خواہ ایسا فعل ہو کہ اس کے نکرانے کا شوہر کو چارہ ہو (جیسے غلان وقت سونا مثلاً) یا اس سے چارہ ہو (جیسے فرض نماز پڑھنا یا کھانا یا قصاے حاجت وغیرہ)۔ تو ہر حال جب اپنے فعل معلق کرے تو اس میں سب وجہیں یکساں ہیں۔ فیصیر فارالوجود قصد الابطال۔ تو شوہر فرار کرنے والا ہو گیا کیونکہ عورت کا وقت مٹانے کا قصد پایا گیا۔ اما بالتعلیق او بمباشرة الشرط فی المرض۔ خواہ قصد اس وجہ سے کہ اس نے مرض میں طلاق کی تعلیق کی یا اس وجہ سے کہ وہ مرض الموت میں خود بشرط طلاق کو عمل میں لایا۔ یہ نہیں کہو کہ وہ کام ہی ایسا تھا کہ اس کو بغیر عمل میں لانے کے چارہ نہیں تھا کیونکہ۔ ان میں نہ سن فعل الشرط بدفع من التعلیق العف بد۔ اگر اس کو یہ فعل شرط کرنے سے نہیں چارہ تھا تو تعلیق نکرانے میں تو اس کو ہزار طرح سے چارہ حاصل تھا۔ اسے کیونکہ تعلیق کی عورت کا حق مٹ گیا۔ فرد تصرفه دفعا للتصرف عنہما۔ تو مرد کا تصرف رد کر دیا جائیگا تاکہ عورت کے سر سے اس کا ضرر دور ہو۔ اما الوجه الرابع وهو اذا علقه بفعلها۔ یہی چوتھی صورت اور وہ یہ کہ جب عورت ہی کے فعل پر اس نے تعلیق کی ہو۔ تو اس میں تفصیل ہے۔ فان كان التعلیق بالشرط فی المرض۔ پس اگر تعلیق کرنا اور شرط کا وجود دو وزن باتیں مرض الموت میں پائی گئیں۔ واللفعل محال منہ بد کلام زید ونحوہ۔ اور جس فعل پر تعلیق کی وہ ایسا فعل ہے کہ عورت کو اس کے نکرانے کی گنجائش حاصل ہے جیسے کہا کہ اگر زید سے کلام کرے تو طلاق ہو یا نہ اس کے۔ مگر عورت نے یہ فعل کیا۔ لم ترث لانہا راضیة بذلك۔ تو عورت اس کی وارث نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہو گئی۔ ورنہ ایسا کام نہ کرتی۔ وان كان الفعل لا بد لہا منہ کا کل الطعام۔ اور اگر فعل ایسا ہو کہ عورت کو اس سے کچھ چارہ نہیں جیسے طعام کھانا۔ کہ انسانی زندگی کی ضرورت ہے۔ وصلوة الظهر۔ اور جیسے نماز ظہر۔ کہ فرضیہ الہی عزوجل ہے۔ وکلام الابوين۔ اور والدین سے بولنا۔ کہ اقتضای طبی سے مضطر ہے۔ بالجملة۔

ایسے کام کی شرط ہو جس سے عورت کو چارہ نہیں۔ ترث لانہا مضطرة فی المباشرة۔ تو عورت یہ فعل کرنے سے مطلق ہوگی وارث ہوگی کیونکہ وہ اس فعل کو کرنے میں مضطر ہے۔ لہا فی الاستئذان من خوف الهلاک فی الدنیا او فی العقبی کیونکہ عورت کو اس فعل سے باز رہنے میں دنیا میں یا عقبی میں ہلاکت کا خوف ہے۔ ولا رضایہ مع الاضطرار۔ اور مضطر ہونے کے ساتھ میں رضامندی نہیں ثابت ہوتی۔ تو یہ لازم نہ آیا کہ عورت چاہتی تو یہ فعل نہ کرتی اور جب کیا تو اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہوئی۔ اما اذا كان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض۔ اور اگر ایسا ہو کہ شوہر نے تعلیق طلاق عورت کے

فعل پر حالت صحت میں کی ہو اور شہرہ کا وجود اسکے مرض میں ہوا۔ ان کا ان الفعل مالمہ منہ بد۔ اگر یہ فعل ایسا ہو کہ اس عورت کو  
 نہ کرنے کی گنجائش ہو۔ فلا اشکال انہ لا میراث لہا۔ تو کچھ اشکال نہیں کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہوگی۔ وان کان مہما  
 لا بد لہا منہ۔ اور اگر یہ فعل ایسا ہو کہ عورت کے واسطے اس سے چارہ عین ہوتے تو اختلاف ہو۔ فکذا لک الجواب عند محمد  
 وہ ہو قول زفر فرج۔ پس امام محمد رحمہ کے نزدیک یہی حکم ہے کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہوگی اور یہی زفر فرج کا قول ہے۔ لانه لم یوجد من  
 الزوج صانع بعد ما تعلق حقہا بما لہ۔ کیونکہ جب مرض الموت میں عورت کا حق شوہر کے مال سے متعلق ہو چکا اسکے بعد شوہر کی طرف  
 سے کوئی حرکت مٹانے والی نہیں باقی گئی ہے۔ بلکہ اسے حالت صحت میں تعلیق الطلاق کی تھی۔ وغند البی حقیقۃ والی وصفت  
 ترش۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ عورت وارث ہوگی ہے۔ کیونکہ یہ فعل ایسا ہے کہ عورت کو اس فعل کے نہ کرنے کی گنجائش  
 نہیں ہے تو شوہر ہی کی طرف یہ فعل منسوب ہوگا۔ لانه الجاہا لے المباشرۃ۔ کیونکہ شوہر ہی نے اسکو عمل میں لانے پر مجبور کیا۔  
 فینتقل الفعل الیہ کا نہ آئے لہ کہ کافی الاکراہ۔ تو یہ فعل منتقل مرد کی طرف ہوگا تو یا عورت اس کام میں مرد کا آکر جیسے  
 اکراہ میں ہوتا ہے۔ کہ جسے دوسرے کو زبردستی مجبور کیا کہ وہ شکاریہ دیوار گرا دے تو گویا زبردستی کرنے والے نے اس مجبور کے  
 ذریعہ سے دیوار گرائی جیسے اپنی کدال وغیرہ کے ذریعہ سے کام کرتا ہے۔ اسی طرح گویا مرد نے خود اس حالت میں اس عورت کو بذریعہ  
 اسی عورت کے طلاق دے۔ قال واذا طلعتھا لتشا وہو مریض۔ اور اگر شوہر نے تین طلاقین دین در حالیکہ وہ مریض ہے  
 ہے یعنی مرض الموت میں ہے اسکی حالت سے موت کا غالب گمان ہے۔ ثم صبح۔ پھر وہ اچھا ہو گیا۔ اور گمان غلط نکلا۔ ثم  
 مات لم ترش۔ پھر شوہر مر گیا تو عورت نہیں وارث ہوگی ہے۔ کیونکہ وہ مریض مرض الموت نہیں تھا۔ وقال زفر فرج ترش  
 لانه قصد الفرار حين اوقع فی المرض وقد مات وی فی العدة۔ اور زفر فرج نے کہا کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ شوہر نے  
 جب مرض میں طلاق دی تو اسنے قرار کا قصد کیا اور حالت یہ کہ عورت ہنوز عدت میں ہے کہ وہ تندرست ہو کر مافات۔ وہ اسی  
 طلاق کی عدت میں مرا کہ جبکو اسنے بقصد فرار واقع کیا تو عورت وارث ہوگی۔ ولکن لقول المرض اذا تعقیبہ برء فهو بمنزلۃ الصحۃ  
 لا یشیعدم بہ مرض الموت فتبین انہ لاحق لہا یتعلق بما لہ فلا یصیر الزوج فارا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب مرض کے کچھ  
 صحت ہو جاوے تو وہ مرض بمنزلہ صحت کے ہے کیونکہ اس سے مرض الموت ہونا مٹ گیا تو یہ کمال گیا کہ عورت کا ہنوز کچھ بھی حق شوہر  
 کے مال سے نہیں متعلق ہوا تھا تو شوہر فرار کرنے والا نہ ہوا۔ بلکہ اسنے ایسی حالت میں عورت کو طلاق دی جب عورت کا کچھ  
 حق اسکے مال سے متعلق نہیں ہوا ہے پھر بعد اسکے اگرچہ وہ عدت میں مرا ہے عورت کا کچھ حق متعلق نہیں ہے جیسے تندرست کی  
 طلاق دینے میں ہوتا ہے۔ ولو طلعتھا فاردت والنعیا بائنتہ ثم اسلمت ثم مات من مرض موته وہی فی العدة  
 لم ترش۔ اور اگر عورت کو طلاق دیدی یعنی مرض الموت میں پھر معاذ اللہ وہ عورت متہ ہو گئی پھر دوبارہ اسلام لائی پھر شوہر اسی  
 مرض میں مر گیا در حالیکہ یہ عورت عدت میں ہے تو عورت وارث نہ ہوگی۔ وان لم تتردد بل طأ وعت ابن زوجہانی الجماع  
 ورثت۔ اور اگر عورت مرتد نہیں ہوئی بلکہ اسنے بعد طلاق کے اپنے شوہر کے پسر بالغ سے جماع کر لیا بدن زبردستی کے تو وہ وارث  
 رہیگی۔ ووجه الفرق انہا بالردۃ البطلت اہلیۃ الارث اذ المرء لا یرث احدا۔ اور دونوں صورتوں میں فرق کی  
 وجہ یہ ہے کہ عورت نے مرتد ہو کر میراث کی لیاقت کھو دی کیونکہ جو کوئی اسلام سے بھرا وہ کسی کا وارث نہیں ہو سکتا۔ ولا یقارن لہ بدو  
 الاہلیۃ۔ اور بدو لیاقت میراث کے میراث نہیں باقی رہ سکتی ہے۔ وبالمطاعۃ ما البطلت الاہلیۃ۔ اور پسر شوہر سے جماع  
 کرانے میں اسنے میراث کی لیاقت نہیں کھوئی ہے۔ اگرچہ بہت فحش کام کیا اور شوہر پر دلتی حوام ہو گئی۔ لان المحرمۃ لا یتا  
 الارث۔ کیونکہ دائمی حرام ہونا میراث کی منافی نہیں ہے۔ حتی کہ موی مان بن وارث ہوتی ہیں۔ و ہوا الباقی۔  
 ہم مرت میراث ہی کو باقی کہتے ہیں یعنی بعد ایسی فحش حرکت کے ہم کہتے ہیں کہ وہ عورت جس کا حق میراث متعلق ہو چکا ہے

نقض وارث رہیگی اور باقی تو وہ تین طلاق سے بڑھ کر حرام ہو گئی بخلاف ما اذا طاعت فی حال قیام النکاح۔ بخلاف اسکے اگر عورت نے نکاح قائم ہونے کی حالت میں غور کے پیر سے جماع برضا مندی کر لیا ہو تو۔ تو بھی جدائی دینی ہوگی مگر وارث نہیں ہوگی تو بعد تین طلاق کے پیر سے جماع کرانے میں اور قبل طلاق کے ایسا کرانے میں فرق ہے۔ لایہا ثبتت الفرقة فتکون ایضا یہ بطلان السبب۔ کیونکہ قبل طلاق کے پیر سے جماع کرنا جدائی ڈالتا ہے تو عورت اپنے سبب میراث ٹٹانے میں خود راضی ہو گئی۔ و بعد الطلقات لا یثبت الحرمۃ بالمطاع و عتہ۔ اور بعد تین طلاقوں کے پیر سے وطی کرنا جدائی حرمت نہیں ڈالتا ہے۔ لکن علیہا۔ کیونکہ حرمت جدائی تو ایسا کرانے سے پہلے ہو چکی ہے۔ کیونکہ تین طلاقوں سے یہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہو چکی ہے۔ فافترقا۔ تو دونوں صورتوں میں فرق کھل گیا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ قبل طلاق کے مطاععت پیر کرنے میں ہنوز سبب میراث نہیں تھا اور اگر ہوتا تو اسے مٹا دیا۔ اور بعد طلاقوں کے جن میراث متعلق ہو چکا پھر مطاععت سے عورت نے گناہ کیا اور شوہر پر حرام ہو گئی لیکن سبب میراث تو نہیں مٹا یا پس وارث ہوگی اور اول صورت میں نہیں وارث ہوگی۔ ومن قذف امرأً وهو صحیح۔ اور جس مرد نے اپنی زوجہ کو تندرستی میں زنا کی تہمت دی ہے۔ اور گواہ نہیں ہیں۔ تو ایسی صورت میں حاکم شرع کے سامنے عورت و مرد باہم لعان کیا کرتے ہیں پھر حاکم دو دن میں جدائی کر دیتا ہے۔ ولا عن فی المرض۔ اور لعان سننے حالت مرض الموت میں کیا ہے۔ پھر حاکم نے تفریق کی اور عدت عدت میں رہے کہ مرد مر گیا۔ ورثت۔ تو یہ عورت اسکی وارث ہوگی۔ کیونکہ مرد کے لعان کرنے سے عورت کا جو حق متعلق ہو چکا تھا مٹ گیا۔ وقال محمد لا قرث۔ اور امام محمد نے کہا کہ نہیں وارث ہوگی۔ یہ اختلاف اسوقت کہ اصل تہمت لگانا حالت صحت میں ہوا ہو۔ والکنان القذف فی المرض ورثتہ فی قولہم جمیعاً۔ اور اگر تہمت لگانا حالت مرض الموت میں پیدا ہوا تو عدت مذکورہ تینوں اماموں کے قول میں بالاتفاق وارث ہوگی۔ و ہذا ملحق بالتعلیق لبعول لا بد لہما منہ۔ اور یہ صورت ایسی تعلیق سے ملحق ہے جس میں عورت کے اپنے نسل پر طلاق متعلق کی ہو چکے نہ کہ اسکو چارہ نہیں ہے۔ کیونکہ جب عورت کو زنا کی تہمت دی تو وہ مجبور ہوئی کہ لعان کرے اگرچہ بعد لعان کے تفریق لازم ہے۔ اذہی لمجاہ اے المخصوصۃ لرفع عار الزنا عن نفسہا۔ کیونکہ یہ عورت لاچار ناش کرنے پر مجبور ہوئی تاکہ اپنے اوپر سے زنا کی تہمت و عار دور کرے۔ تو عورت نے جدائی کچھ رضا مندی سے نہیں لی بلکہ مرد نے اسکو مجبور کیا لعان پر۔ وقد بینا الوجه فیہ۔ اور ہم اس میں توجہ بیان کر چکے ہیں کہ گویا مرد نے خود جدائی کر دی بذریعہ عورت کے تو عورت اسکے اس کام کا آگے ہو گئی جیسے اگر وہ میں زبردستی کرنے والے کا وہ نسل کھاتا ہے جو مجبور نے کیا ہے۔ وان الی امرأۃ وهو صحیح۔ اور اگر تندرستی کی حالت میں عورت سے ایسا کرنا یعنی قسم کھائی کہ تجھے وطی نہیں کرنا چارہ تک یا زیادہ تک حتیٰ کہ چارہ گورنے پر طلاق بائن ہو جاتی ہے۔ ثم بانث بالایلاء وهو مریض۔ پھر ایلاء کی وجہ سے ایسی حالت میں بانث ہوئی کہ وہ مریض مرض الموت ہے۔ یعنی ایلاء سے جو حقہ عینہ ختم پر بوجہ وطی نہ کرنے کے وہ بانث ہوئی اور اس وقت وہ مرض الموت سے مریض تھا۔ لم قرث۔ تو عورت اسکی وارث نہیں ہوگی۔ وان کان الایلاء ایضاً فی المرض ورثت۔ اور اگر ایلاء نہ کرنا بھی مرض الموت میں واقع ہوا ہو تو وارث ہوگی۔ جبکہ عدت میں مر گیا۔ لان الایلاء فی معنی تعلیق الطلاق لمضی اربعۃ اشہر حال عن الوقوع۔ کیونکہ ایلاء کرنا چارہ عینہ جلی سے خالی گزرنے پر تعلیق طلاق کے معنی میں ہے۔ گویا کہ اگر میں نے تجھے چارہ تک جماع کیا تو بانث نہ ہو یا کہہ کہ آج سے جب بائو ان عینہ شروع ہو بغیر جماع کے تو طلاق ہے۔ فیکون لمحقاً بالتعلیق لمحی الوقت۔ تو یہ صورت ایلاء بھی ایک آمیزہ وقت کے آنے کے ساتھ تخلیق کرنے میں ملحق ہے۔ وقد ذکرنا وجہ۔ اور ہم اسکی وجہ ذکر کر چکے ہیں۔ کہ تعلیق سابقہ اب تعلیق ہو جائیگی۔ الغایۃ پس اگر حالت صحت میں ہو تو گویا اسے صحت میں طلاق دی کیونکہ بعد اسکے کوئی فعل نہیں کیا اور ایلاء سے رجوع کرنے میں ممانعت

ہر تفرقہ اسپر لازم نہیں ہر ان اگر مرض ایلا کیا ہو تو گویا مرض میں بعد تعلق جن عورت کے طلاق رسمی تو وارث ہوگی۔ مع قائل رحمہ اللہ و الطلاق الذی ملک فیہ الرجعة ترث بہ فی جمیع الوجوہ۔ امام مصنف کہنے لکھا کہ جس طلاق میں مرد کو رجعت کا اختیار ہوا اسکی سب صورتوں میں عورت اسکی وارث ہوگی۔ خواہ عورت نے طلاق رجعی مانگی ہو یا نہیں۔ خواہ تعلیق عورت کے فعل پر یا اپنے فعل پر ہو۔ خواہ وہ فعل لایہی ہو یا نہ بشرط عدت۔ نفع۔ لما بینا انہ لا یزیل النکاح حتی یحل الوطی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی ہر حتی کہ وطی حلال ہر وقت اور وطی سے رجعت ہو جاتی ہر۔ میراث کا سبب نکاح ہر۔ نکاح السبب قائماً۔ تو سبب قائم رہا۔ اور وہ عدت میں ہر۔ و کلہا ذکرنا انہا ترث النکاح اذا ما وہی فی العدة و قد بینا ہ۔ اور ہر موقع پر جہاں پہنچے ذکر کیا کہ عورت اسکی وارث ہوگی اسکے معنی یہ کہ جہی وارث ہوگی کہ شوہر ایسی حالت میں مرا ہو کہ عورت عدت میں ہو اور ہم سابق میں یعنی شروع باب میں اسکو بیان کر چکے ہیں۔ اگر سندرست نے اپنی دو عورتوں کو کہا کہ تم میں سے ایک طالعہ ہر تو شوہر کے بیان پر حکم ہوگا جسکو بیان کرے وہی طالعہ ہر پھر اسنے مرض الموت میں ایک کو بیان کیا تو قرار ہوگا پس اگر عدت میں مرا تو یہ وارث ہوگی۔ اور اگر ایک عورت پہلے مر گئی اور دوسری رہی پھر مرا تو یہ وارث نہ ہوگی کیونکہ باقیہ خود متعین ہو گئی بخلاف اول کے کہ اسکو اپنے متعین کیا تھا۔

## باب الرجعت

باب رجعت کے بیان میں۔ مراد رجعت یہ کہ طلاق صحیح رجعی دیکر رجوع کیا تاکہ نکاح برابر بدستور باقی رکھے اور طلاق سے بدلہ نہونے دے اور یہ رجعت صرف صحیح رجعی یا اسکے مانند کنا یہ میں تین سے کم میں ممکن ہر۔ و اذا طلق الرجل امراتہ تطلیقاً رجعیۃ او تطلعت من۔ اور جب مرد نے اپنی جوہر کو ایک طلاق رجعی یا دو طلاق تک دین۔ یعنی مدخلہ کو کیونکہ غیر مدخلہ تو فوراً بائنہ ہو جاتی ہر اسکی عدت نہیں ہر تو مدخلہ کو خواہ احسن و سنت یا بدعت طور پر دین پھر حکم شرع اسپر رجعت لازم آئی یا خود اسکی مصلحت یہی ہوئی کہ رجعت کرے اور ہنوز عورت عدت میں ہر۔ فہ ان یراجعہا فی عدتہا۔ تو مرد کو اختیار ہر کہ عدت میں عورت سے مراجعت کرے۔ یعنی نکاح موجود کو باقی رکھے لہذا عورت کی اجازت کچھ شرط نہیں ہر۔ رضیت بذلک او لم تعرض۔ خواہ عورت اسپر راضی ہو یا نہو۔ بقولہ تعالیٰ فامسکوہن لمعروف الا لایۃ۔ یعنی جب طلاق دے اور عورت کی عدت گزرنے کو پہنچے تو تم انکو بطور معروف روک لو یا عدت گزرنے دو کہ بطور معروف انکو روانہ کرو اور بغرض ضرر پہنچانے کے انکو ست روکو۔ بالجملہ اس آیت سے ظاہر ہوا کہ مرد کو روک لینے و رجعت کا اختیار ہر۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے۔ یعنی یہ شرط نہیں فرمائی کہ عورت راضی ہو تو روکو بلکہ مطلقاً اجازت ہر تو اسی پر عمل ہوگا پس عورت راضی ہو یا نہو شوہر کو رجوع کا اختیار ہر۔ و لا بد من قیام العدة۔ اور عدت کا قائم ہونا ضرور ہر۔ لان الرجعة استمداء الملک۔ کیونکہ رجعت کے معنی ملک کو برابر قائم رکھنا۔ الا تری انہ سمی امساکاً۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اسکا نام امساک رکھا گیا۔ فامسکوہن الخ۔ وہو الامساک اور امساک باقی رکھنا۔ تو رجعت کے معنی باقی رکھنا ملک نکاح کو۔ و انما تحقق الاستداء فی العدة۔ اور برابر باقی رکھنا تو عدت ہی میں ہو سکتا ہر۔ لانه لا ملک بعد انقضائها۔ کیونکہ عدت گزرنے کے بعد ملک نکاح نہیں۔ تو شوہر کو باقی رکھنا پس ثابت ہوا کہ رجعت یعنی نکاح کو برابر باقی رکھنا صرف عدت تک ممکن ہر۔ پھر واضح ہو کہ رجعت کبھی قبل سے کبھی فعل سے اور کبھی اختیاری اور کبھی بغیر قصد کے حتی کہ عورت کے فعل سے ثابت ہو جاتی ہر اسکا بیان سائنس ذیل میں ہر۔ والرجعة ان یقول راجعاً۔ اور رجعت یہ ہر کہ عورت کو خطاب کر کے کہہ کہ میں نے تجھے رجعت کر لی۔ اور رجعت امراتی۔ یا کو ایہوں کو مخاطب کر کے کہہ کہ میں نے تجھ سے رجعت کر لی۔ فہ عدت حاضر ہو یا آگاہ کرے۔ سو ہذا صحیح فی الرجعة ولا خلاف



بین الائمہ۔ اور یہ رجعت میں صریح لفظ ہو اور چاروں ائمہ میں کچھ خلاف نہیں۔ اور صحیح یہ کہ کسی کے نزدیک گواہ شرط نہیں ہون  
بلکہ گواہوں کا یہ فائدہ ہے کہ اگر عورت نے دعویٰ کیا کہ اس نے مجھے رجعت نہیں کی تو وہ گواہوں سے ثابت کرے گا۔ بالجملہ یہ توہی رجعت بلا شرط  
صریح ہے۔ اولیٰ طحا۔ یا فعلی رجعت اسطرح کہ اس عورت کو دلی کرے۔ اولیٰ قبلہا۔ یا اسکا بوسہ لے۔ اولیٰ مسہا بشہوتہ۔ یا عودت کو  
شہوت سے ماس کرے۔ یعنی مجھ سے۔ اور نظر الیٰ فرجہا بشہوتہ۔ یا شہوت سے اسکی فرج کو دیکھے۔ یعنی اندر کی گول  
فرج کو۔ اور یعنی رحم نے بوسہ لینے کے ساتھ بھی شہوت کی قید لگائی۔ اور یہ قید بوسہ و ذفرہ و خلاصہ میں صحیح ہے شیخ محقق نے کہا کہ  
فعل دلیل رجعت ہے اور دلیل ہونا ایسے افعال سے ہوگی جو نکاح سے مختص ہوں یہ استدلال مفید ہے کہ بوسہ میں شہوت کی قید ہونا  
چاہیے جیسا کہ ظاہر عبارت کتاب ہے کیونکہ بوسہ مطلقاً ایسی چیز ہے کہ اسکا حکم مختص بنکاح ہے بخلاف چومنے و نظر کے کہ مختص بنکاح  
نہیں مگر جہی کہ شہوت سے ہوں۔ پھر مقتدی کی طرف نظر کرنا بقول محمد و قیاس قول ابی حنیفہ رحم رجعت نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ بوسہ و  
ماس و نظر فرج خواہ مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے ہو بلا فرق کے دو وزن سے رجعت ہے بشرطیکہ عورت سے مرد کی  
وانست میں صادر ہو اور وہ اسکو منع نہ کرے۔ اس میں توافق ہے کہ صحیح ہونی الخلاصہ وغیرہ اور اگر عورت کی طرف سے مثلاً اسطرح  
ہو کہ اس نے سوتے میں مرد کا بوسہ دیا یا ماس و نظر کی شہوت یا چاٹنے یا شہوت مثلاً بوسہ الیٰ یا زبردستی ایسا کہ قبیح اسلام  
و شمس الائمہ نے ذکر کیا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک رجعت ہو جائیگی خلافاً لابی یوسف رحم۔ اور اگر سوتے میں یا زبردستی عورت نے  
اسکے آگے کو اپنی فرج میں داخل کر لیا تو بالاتفاق رجعت ہو گئی۔ اور واضح ہو کہ اگر شہوت میں اختلاف ہو تو شہوت ایک امر مخفی ہے  
اسپر گواہ قبول نہ کرے گا فی الخلاصہ قال المرتجم لیکن اقوال شہوت کے گواہ قبول ہونگے فاحفظہ۔ بالجملہ یہ افعال حیث ہیں۔ وہ ہر اعتبار  
اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لا یصح الرجعة الا بالقول مع القدرة علیہ۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ جب قول بہ  
قدرت ہو تو بدو قول کے رجعت صحیح نہیں ہے۔ ورنہ گونگے کی رجعت اشارہ سے صحیح ہے۔ لان الرجعة بمنزلة ابتداء النکاح  
حتیٰ یحرم وطیہا۔ کیونکہ رجعت کرنا تو بمنزلہ جدید نکاح کرنے کے ہے حتیٰ کہ عورت کو دلی کا حرام ہے۔ جب تک کہ رجعت نہ کرے۔ جو آ  
یہ کہ حرام کا ارتکاب مومن کا کام نہیں تو وہ حرام کیوں کرتا جب کہ رجعت سے حلال کر سکتا ہے تو دلی رجعت ہے اور رجعت بنا نکاح  
نہیں کیونکہ شہادت شرط نہیں اور ہر جدید نہیں تو حرمت دلی بوجہ طلاق کے ہے جب تک عوم رجعت نہ ہو۔ و عندنا ہوا استدلال  
النکاح علی ما بیناہ و مستقرہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہمارے نزدیک رجعت تو نکاح کو برابر باقی رکھتا ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے  
اور ہم اسکو ان شاء اللہ تعالیٰ تقریر کریں گے۔ اور شافعی رحم کی موافقت ابو ذر و طاہر یس نے کی اور ہمارا مذہب حضرت سید  
بن السبیب و حسن بصری و ابن سیرین وغیرہم ائمہ تابعین و ادراعی و فوری وغیرہم جماعت فقہاء کا قول ہے ذکرہ ابن المنذر رحمہ  
واضح ہو کہ اگر کہا کہ تو میری بی بی جیسی تھی ویسی ہی یا تو میری عورت ہے تو نیت رجعت سے کنا یہ رجعت ہے الذفرہ۔ اور مالک و اسحق  
نے کہا کہ دلی میں اگر رجعت کی نیت ہو تو رجعت ہے۔ رفع۔ و القفل قد یقع دلالة علی الاستدانة۔ اور فعل کجی برابر باقی رکھنے  
پر دلیل واقع ہوتا ہے۔ کما فی اسقاط الخیار۔ جیسے خیار ساقط کرنے میں ہے۔ مثلاً ایک گھوڑا اس شرط پر خرید کر مجھے  
نیں روز تک اسکے واپس کرنے کا اختیار ہے پھر اس پر سواری لیکر کام کو گیا تو خیار ساقط ہو کر بیع برابر دلی ہو گئی یا ایک باندی فروخت  
کی اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہے کہ جا ہوں فروخت نہ کروں پھر اس عرصہ میں باندی سے دلی کی بیع ٹوٹ گئی اور اصلی  
حالت برابر باقی رہی و صفات ظاہر ہے کہ جب رجعت کے یہی کہ موجودہ حالت ملک کو برابر قائم رکھنا اور چھنے دیکھا کہ شیخ نے افعال کو اس  
سنی کی دلیل رکھا ہے تو ثابت ہوا کہ افعال سے رجعت صحیح ہے۔ واللہ لا یفعل شخص بالنکاح۔ اور فعل کا دلیل رجعت ہونا یہی فعل  
سے ہے جو مخصوص بنکاح ہے۔ یعنی ہر فعل دلیل رجعت نہیں بلکہ جب ایسا فعل کرے جو خاصہ نکاح سے جائز ہو تو یہ دلیل ہے کہ  
اس نے برابر بنکاح کو باقی رکھا اور یہی رجعت ہے۔ و ہذا الافاعیل۔ اور یہ افعال مذکورہ۔ شہوت سے اندر دلی فرج میں نظر

مساس و بوسہ ایسے افعال ہیں کہ انحصار بہ نکاح کے ساتھ مختص ہیں و۔ یعنی خاص کر نکاح ہی سے انکا جو ان پر جبکہ شہوت سے ہوں۔ خصوصاً فی حق الحرة۔ خصوصاً آزادہ عورت کے حق میں و۔ کہ وہ بدون نکاح کے کسی طرح حلال نہیں ہوتی بخلاف باندی کے کہ وہ کبھی ملک کے ہونے سے حلال ہوتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ ملک حلال پر دلیل ضروری ہے تو وہ آزادہ یا منکوحہ باندی میں دلیل ملک نکاح میں جبکہ شہوت سے ہیں۔ تہذیب و التہذیب وغیرہ۔ برخلاف بغیر شہوت چھونے و نظر کرنے کے۔ لہذا قہر کل بدون النکاح کما فی القابلۃ و البلیب و غیر ہما۔ کیونکہ بغیر شہوت چھونا دیکھنا کبھی بدون نکاح کے بھی حلال ہوتا ہے جیسے دانی خانی کو اور طلیب معالج کو اور در سراج کو۔ جیسے سفر میں عورت کو جائز بر سوار کرنا اور زنا کے گواہ۔ بالجلد یعنی شہوت کی قید اس واسطے لگائی کہ چھونا و نظر فرج بغیر شہوت کے طیب وغیرہ کو جائز ہے اور شہوت کے ساتھ البتہ سوائے نکاح کے نہیں جائز ہے۔ پھر ہننے نظر کو فرج داخل کے ساتھ مخصوص کیا۔ و النظر الی غیر الفرج قد یقع بین الماکنین و الزوج ایسا کہ فی العدة۔ اور سوائے فرج کے دیگر جسم کو دیکھنا بارہا باہم یکجا رہنے والوں میں ہو جانا ہے اور عدت کی حالت میں شوہر بھی اسکے ساتھ رہتا ہے۔ فلو کان رجعة یطلقها۔ پس اگر بغیر شہوت اور کہیں سے دیکھنا بھی رجعت ہو جائے تو پھر مرد اسکو طلاق دیگا۔ کیونکہ وہ طلاق ہی چاہتا ہے اور یہ رجعت تو خواہ مخواہ لازم آئی ہے تو پھر طلاق دیدیگا۔ فی طول العدة علیہا۔ تو عورت کے حق میں عدت بہت دراز ہو جائیگی و۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا اور بطور شہوت تسبیح کا حکم دیا ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر شہوت کے اور سوائے فرج کے دیکھنے و چھونے سے رجعت نہیں ہوتی ہے۔ شیخ محقق نے لکھا پس اگر عورت کی مقعد کو دیکھا تو رجعت نہیں ہے صرح بہ فی نکاح الزیادات۔ اور اگر مقعد میں وطی کی تو قدری نے اشارہ کیا کہ رجعت نہیں اور فتویٰ یہ کہ رجعت ہے کیونکہ مساس بپشت سب زیادت موجود ہے اور مجزون کی رجعت بغير وطی ہے اور بقول نہیں ہے۔ اگر بعد خلوت کے طلاق دی اور کہا کہ میں اسکو وطی کرچکا اور عورت نے انکار کیا تو مرد کو رجعت کا اختیار ہے اور بدون وطی کے نہیں رجعت کو کسی شرط پر معلق کرنا مثلاً فلان شخص آوے تو میں نے رجعت کی یہ صحیح نہیں ہے اور آئندہ زمانہ کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے۔ مت۔ قال ویستحب ان یشہد علی الرجعة شاہدین۔ قدری رحم نے کہا کہ مستحب ہے کہ رجعت پر دو گواہ کر لے۔ فان لم یشہد صحت الرجعة۔ پھر اگر گواہ نہ کر لے تو بھی رجعت صحیح ہے۔ وقال الشافعی فی احد قولہ لا یصح و یقول مالک۔ اور شافعی رحم نے دو قول میں سے ایک میں کہا کہ بغیر گواہ کے رجعت نہیں صحیح ہے اور یہی مالک رحم کا قول ہے۔ بقولہ تعالیٰ و اشہد و ادوی عدل منکم۔ بدلیل قول الکی عز وجل و اشہدوا لی یعنی تم لوگ اپنے میں سے دو عادل گواہ کرو۔ والامر للماحیاب۔ اور یہ حکم بطور واجب کرنے کے ہے و۔ تو گواہ نہ کرنا واجب ہوا بدلیل ایجاب لیکن روضۃ الشافعیہ میں ہے کہ گواہ کرنا بقول اکثر کچھ شرط نہیں اور موطا میں ہے کہ مستحب ہے اور یہی کتب مالکیہ میں مذکور ہے پس جو کچھ مصنف رحم نے ذکر کیا وہ شافعیہ مالکیہ کے نزدیک معمولی روایات نہیں ہیں پس ظاہر ہوا کہ ان اماموں میں کچھ اختلاف نہیں کہ گواہ کرنا مستحب ہے۔ دفع۔ ولما اطلق النصیص عن قید الاشہاد۔ اور ہماری محبت یہ کہ رجعت کے جو لغوص ہیں انھیں اطلاق پر ہیں کوئی قید گواہ کرنے کی نہیں ہے و۔ کقولہ اقلے فاساک مبعودت۔ اور قولہ یو لھن اق برہن۔ اور قولہ ان یراجعا۔ ولانہ استدامۃ للنکاح و الاشہاد لیس شرطاً فیہ فی حالۃ البقاء۔ اور اس دلیل سے کہ رجعت تو برابر نکاح کو باقی رکھتا ہوتا ہے اور نکاح میں باقی رکھنے کی حالت میں گواہی شرط نہیں ہے۔ کما فی الفقی فی الاطلاق۔ جیسے ایلا میں رجوع کرنے میں گواہ کرنا شرط نہیں ہے۔ الا انما مستحب لزیادۃ الاحتیاط کیلئے بحرمی التناکر فیہا۔ لیکن گواہ کرنا مستحب ہے تاکہ زیادہ احتیاط ہو جاوے ایسا نہ کہ رجعت واقع ہونے میں لوگوں کو لاعلمی و انکار ہو و۔ اور باہم بدگولی پھیل جاوے کہ فلان شخص نے طلاق دی پھر عدت کا زمانہ ہو گیا اور وہ اپنے پاس رکھتا ہے لہذا گواہ کر لے تاکہ شہرت رہے۔ واما تلاء محمول علیہ۔ اور جو شافعی نے آیت پر مدعی دم

استحباب پر محمول ہے۔ الا تری انہ قرئنا بالمفارقة وهو منها مستحب۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اسکو مفارقت سے لایا حالاً کہ عادت  
میں گواہ کر لینا مستحب ہے۔ یعنی جب طلاق دے دیا کہ وہ اسکو مستحب ہے اسی طرح رجعت میں استحباب ہے۔ وہ مستحب  
ان یعلمہا کیلئے فی المعصیۃ۔ اور مستحب ہے کہ عورت کو آگاہ کر دے تاکہ وہ معصیت میں نہ پڑ جاوے۔ کیونکہ شاید وہ  
بعد عدت کے دوسرے شوہر کے پاس چلی جاوے یا عدت میں دوسرے کا پیغام قبول کرنے کو آ۔ راستہ ہو۔ واذا انقضت  
العدۃ فقال کنت راجعتہا فی العدۃ فصدقتہ فی رجعتہ وان کذبہ فالقول قولہا۔ اور اگر عدت گزر گئی پس  
مرد نے کہا کہ میں نے تجھے عدت میں رجوع کر لی پس عورت نے اسکی تصدیق کی تو یہ رجعت ہے اور اگر عورت نے مرد کو جھوٹا  
تو قول عورت ہی کا قبول ہوگا۔ لانه اخبر عما لا یمکن النشاء فی الحال فکان تمہا۔ کیونکہ شوہر نے ایسے امر سے خبر دی جسکو  
فی الحال پیدا نہیں کر سکتا تو وہ اس میں شہم ہوگا۔ گواہوں کی ضرورت ہے۔ الا ان بالتصدیق ترتفع التہمۃ۔ لیکن عورت  
کی تصدیق کرنے سے تہمت دفع ہو جائیگی۔ ولایمین علیہا عند الی حنیفۃ ح۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں  
فت بدون قسم کے اسکا قول قبول ہوگا۔ وہی مسالۃ الاختلاف فی الاشیاء السیوۃ قد مر فی کتاب النکاح  
اور یہ بھی چھ باتوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے اور کتاب النکاح میں گزر چکا ہے کہ بکرہ پر سکوت کے دعویٰ میں بکرہ قسم  
نہیں اور ہم اسکو کتاب الدعویٰ میں بیان کریں گے۔ واذا قال الزوج قد راجعتک فقالت بحیثہ لہ قد انقضت  
عدتی لم یصح الرجوع عند الی حنیفۃ ح۔ اور اگر عدت میں رجعت ظاہر نہ ہونے کی صورت میں شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے  
رجعت کی ہے دینے کر چکا یا اب کی پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو طلاق جواب دیا کہ میری عدت گزر چکی تو امام ابو حنیفہ  
کے نزدیک رجعت نہیں صحیح ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ یہ اس صورت میں ہے کہ عدت کی مدت اسقدر ہو کہ اتنے دنوں میں  
عدت گزرنا ممکن ہو یا حفظ م۔ وقال لا تصح لانھا صادفت العدۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ رجعت صحیح ہے کیونکہ رجعت کا  
انقضاء عدت سے ہو گیا۔ اور یہی باقیہ ظاہر اسلئے ان تخریر۔ کیونکہ عدت تو بظاہر باقی ہے یہاں تک کہ عورت اس کے  
گزرنے کی خبر دے۔ اور خبر دینا بعد قول رجعت کے واقع ہوا۔ وقد سبقۃ الرجعت۔ اور قول رجعت کا خبر دینے سے  
سابق ہو گیا۔ عدت سے مل گیا۔ واما لو قال لہا طلقک۔ اور اسی واسطے اگر عورت طلاق کو کہا کہ میں نے تجھے  
دوسری طلاق دی۔ فقالت بحیثہ لہ قد انقضت عدتی بقیع الطلاق۔ پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو طلاق  
دیا کہ میری عدت تو گزر چکی تو بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ مرد کا طلاق واقع کرنا عدت کی خبر دینے سے پہلے ہوا تو  
وہ عدت سے مل گیا۔ اور جب یہ طلاق بالاجماع جائز ہے تو رجعت بھی صحیح ہے۔ ولابی حنیفۃ انھا صادفت حالۃ الانقضاء  
اصحاب امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ رجعت کرنا ایسی حالت سے مل گیا جو گزرنے کی حالت ہے۔ اور عورت کا خبر دینا صحیح سمجھا جائیگا۔  
لانہا امینۃ فی الاخبار عن الانقضاء۔ کیونکہ عدت گزرنے کی خبر دینے میں عورت امین ٹھہرائی گئی ہے۔ فت وجب میں  
کا کثرت آگیا تو معلوم ہوا کہ رجعت کرنا حالت انقضاء سے لا۔ فاذا اخبرت دل ذلک علی سبق الانقضاء۔ جب عورت  
نے انقضاء عدت کی خبر دی تو معلوم ہو گیا کہ گزرا پہلے ہو چکا ہے۔ فت بھر اگر شوہر کے قول رجعت سے بھی پہلے گزری تو ظاہر ہوا  
ہا قریب احوالہ حال قول الزوج۔ اور سب سے نزدیک حال یہ کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے۔ فت اس سے کم نہیں  
مکن طواہ عواہ مرد کا رجعت کرنا عدت گزرنے سے مل گیا پس رجعت صحیح نہوئی۔ ومسالۃ الطلاق علی الخلاف۔ اور  
طلاق کا مسئلہ بھی اس اختلاف پر ہے۔ فت حی کہ امام رحمہ کے نزدیک طلاق بھی نہیں واقع ہوگی۔ ولو کان علی الاتفاق  
اور اگر ہم مان لیں کہ طلاق کا مسئلہ بخلاف ہے۔ فت ہم کہتے ہیں کہ طلاق رجعت میں فرق ہے۔ فالطلاق یقع  
باقرارہ بعد الانقضاء والمرجعۃ لا تثبت بہ۔ پس طلاق تو بعد انقضاء عدت کے شوہر کے اقرار سے واقع ہوگی اور

مراجعت اسکے اقرار سے نہیں ثابت ہوگی۔ کیونکہ طلاق دینی شوہر کے اختیار میں ہے تو عدت کے بعد جب اسنے کہا کہ میں نے  
عدت میں دوسری طلاق دی تھی تو قاضی مان لگا اور رجعت میں تمت ہو تو عدت کہہ سکتی ہے کہ ٹھوٹ ہے یہ بھیجے حرام طور پر ساتھ جاتا ہے  
کیونکہ عدت گزر چکی تھی تو شوہر کا قول قبول نہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے معلوم ہو گیا کہ دیانت کی راہ سے شوہر کو جدید نکاح کرنا لازم  
ہو اگرچہ صاحبین کے قول پر رجعت حکماً صحیح ہو جاوے۔ م۔ بھر یہ آزادہ عورت میں ہے۔ واذ اقل زوج الامتہ بعد انقضائ  
عدتها قد کنت راجعتھا۔ اور اگر باندی کے شوہر نے اپنی باندی زوجہ کی عدت گزرنے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجعت کر چکا ہوں  
ف۔ یعنی زوجہ کسی غیر کی باندی ہے اسکو طلاق جہی دی پھر عدت کی مدت گزر چکی اسوقت شوہر نے کہا کہ میں تو عدت میں اس سے  
رجعت کر چکا ہوں تو یہ خبر قابل تمت ہے کیونکہ فی الحال رجعت نہیں کہہ سکتا اعد اگر جدید نکاح کرے تو دوسرا مہر لازم آوے پھر چونکہ  
یہ مہر اس باندی کے مولیٰ کا ہوگا ایسے باندی کو تصدیق کا اختیار نہیں ہے بھراگر یہ ہوا کہ۔ صدقہ المولے وکذبہ الامتہ مولیٰ  
نے باندی کے شوہر کو سچا بتلایا اور باندی نے اسکو ٹھوٹا بتلایا۔ اور شوہر کے پاس رجعت سے گواہ نہیں ہیں۔ فالقول قولہما  
عند ابی حنیفہ۔ و امام ابو حنیفہ کے نزدیک قول باندی ہی کا قبول ہوگا۔ ف۔ ہی قول امۃ ثلثہ و زفر ج۔ ۶۔ کیونکہ اگر وہی عدت  
نہو تو باندی کو طہی حرام میں مبتلا ہونا پڑے حالانکہ وہ مسلمہ ہے۔ و قال ابو القول قول المولے۔ اور صاحبین نے کہا کہ قول  
اسکے مولیٰ کا قبول ہوگا۔ ف۔ اور شوہر سچا قرار پا دیگا۔ لان بقضہا مملوک لہ۔ کیونکہ باندی کی بیعت تو اسکے مولیٰ کی مملوک ہے  
فقد اقر بما ہو خالص حقہ للزوج۔ تو اسنے اپنے خالص حق کا اپنی باندی کے شوہر کے لیے اقرار کیا۔ فشا بہ الاقرار علیہا  
بالنکاح۔ تو ایسا ہوا جیسے مولیٰ نے باندی پر نکاح کا اقرار کیا۔ ف۔ باین طور کہ میری اجازت سے اس باندی نے اس مہر کے  
ساتھ نکاح کیا پس یہ اقرار صحیح ہے تو رجعت مذکورہ کی تصدیق بھی صحیح ہے لیکن اس میں نظر ظاہر ہے اسولے کہ مولیٰ کو اپنی باندی کا  
کرنے کا اختیار حاصل ہے اگرچہ باندی راضی نہو تو اقرار مذکور ہر طرح جائز ہے اور شوہر کی تصدیق کرنا رجعت میں زحمت و حرمت سے متعلق  
ہے اور رجعت کچھ تجزیہ نکاح نہیں ہے۔ و ہولقول حکم الرجعت یقتضی علی العدة۔ اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ رجعت کا حکم یعنی  
صحیح ہونا اور نہونا تو عدت پر مبنی ہے۔ ف۔ پس عدت کے اندر رجعت ہو تو صحیح مملوک و طہی حلال ہے اور بعد عدت ہو تو نہیں اور طہی حرام  
ہے تو عدت پر مملوک ہوا۔ و النقول فی العدة قولہما۔ اور عدت کے بارہ میں باندی کا قول معتبر ہے۔ ف۔ کیونکہ وہی اسکی امین ہے  
فلذا فیما یقتضی علیہا۔ تو اسی طرح جو بات کہ عدت پر مبنی ہو اس میں بھی باندی کا قول معتبر ہوگا۔ ف۔ تو جب باندی نے کہا کہ اسکا  
رجعت کرنا عدت میں نہیں ہوا تو قبول ہوگا مگر اگر شوہر گواہ لاوے۔ مگر اگر گواہ لاوے کہ مولیٰ کا تصدیق کرنا بمنزلہ نکاح جدید ہے و فیہ  
بحث دقیق م۔ ولو کان علی القلب۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں برعکس واقع ہوا۔ ف۔ یعنی بعد انقضائ عدت کے شوہر  
نے عدت میں رجعت کا دعویٰ کیا اور باندی نے تصدیق کی اور مولیٰ نے مذہب کی۔ فعدتہما النقول قولی المولے۔ تو صاحبین  
کے نزدیک مولیٰ کا قول معتبر ہوگا۔ ف۔ یعنی رجعت ثابت نہیں ہوگی۔ و کذا عندہ فی الصحیح۔ اور امام جہ کے نزدیک بھی صحیح روایت ہے  
یہی حکم ہے۔ لانہا منقضية العدة فی الحال وقد ظہر ملک المستعہ للمولے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ بالفعل تو یہ باندی ایسی حالت میں ہے  
کہ ایام عدت گزر چکے ہیں اور مولیٰ کے واسطے اپنی باندی سے قسح حاصل کرنے کی ملک بظاہر ثابت ہو چکی۔ ف۔ پھر اگر باندی اسکے  
شوہر کے قول سے رجعت ثبوت ہو جاوے تو البتہ مولیٰ کو قسح حاصل نہوگا لیکن گواہ نہیں ہیں جنکی گواہی سب پر رجعت ہو جاتی ہے بلکہ صرف  
باندی کی تصدیق ہے۔ ولا یقبل قولہا فی البطلان۔ حالانکہ مولیٰ کی ملک باطل کرنے میں باندی کا قول مقبول نہوگا۔ ف۔ کیونکہ  
کسی کا اقرار دوسرے کے ضرر پہنچانے پر مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الوجه الاول۔ برخلاف پہلی حدیث کے۔ ف۔ کہ امام جہ  
کے نزدیک اس میں باندی کا قول مقبول ہوگا جبکہ مولیٰ کی ملک ظاہر نہیں ہوئی۔ لان المولے بالتصدیق فی الرجعة مقرر بقیام  
العدة عندہ۔ و لا یظہر لک مع العدة۔ کیونکہ مولیٰ نے جب رجعت میں شوہر کی تصدیق کی تو اس سے تو لے اس امر کا مقرر ہو گیا کہ



رجعت کے وقت تک عدت قائم تھی اور عدت کے ہوتے ہوئے مولیٰ کے لیے باندی سے متبع حاصل کرنے کی ملکیت ظاہر نہیں ہو سکتی و  
 کیونکہ عدت اسی واسطے ہوتی ہے کہ اس میں دلی نہ کجا دے باوجود کہ مولیٰ اسکا مالک ہے۔ وان قالت قد انقضت عدتے۔ اور  
 اگر باندی نے کہا کہ میری عدت گزر چکی ہے اور ایام اتنے ہیں کہ عدت گزرنا ممکن ہے۔ م۔ وقال الزوج والمولى لم تنقض عدت  
 اور باندی کے شوہر اور باندی کے مولیٰ نے کہا کہ تیری عدت ابھی نہیں گزری ہے۔ فالقول قولہا۔ تو قول باندی ہی کا مستحب ہے جو  
 لانا اہمیت فی ذلک افوی العالمہ بہ۔ کیونکہ باندی اس بارہ میں امین رکھی گئی ہے کیونکہ وہی تو انقضائے عدت کو جاننے والی ہے  
 پس معلوم ہوا کہ اگر مولیٰ یا شوہر نے گواہ دیے کہ اسکی عدت نہیں گزری تو قبول نہو گے مگر جبکہ یہ گواہی دین کے اسے اقرار کیا کہ میری  
 عدت گزر چکی ہے۔ پھر واضح ہو کہ آزادہ عورت کے تیسرے حیض سے اور باندی کے دوسرے حیض سے پاک ہونے پر عدت ختم ہو جاتی ہے لیکن  
 حیض پورے دس دن میں اور کبھی چار پانچ روز میں پاک ہو جاتی ہے اور کبھی پھر دس کے اندر خون آجاتا ہے پھر خون بند ہو کر نہانے کا  
 وقت بھی حیض میں شامل ہے یا طہارت میں داخل ہے تاکہ رجعت کے احکام ظاہر ہوں پس فرمایا۔ واذا انقطع الدم من الحيضة  
 الثالثة۔ اور جب تیسرے حیض سے خون بند ہوا ہے۔ یعنی آزادہ مطلقہ کی عدت میں تیسرے حیض کا خون منقطع ہوا یا عشاء  
 ایام۔ پورے دس روز پر۔ ورنہ عدت سے نکل گئی اور۔ انقضت الرجعة۔ رجعت منقطع ہو گئی۔ اب اگر رجوع  
 کرے تو رجعت نہو گی۔ وان لم تغسل۔ اگرچہ عورت نے ہنوز غسل نہ کیا ہو۔ وان انقطع لاقبل من عشرة ايام منقطع  
 الرجعة حتی تغسل او یغسل علیہا وقت صلوة کامل۔ اور اگر دس روز سے کم میں خون منقطع ہوا ہو تو بھی رجعت منقطع  
 نہو گی یہاں تک کہ عورت غسل کرے یا سپر نماز کا پورا وقت گزر جاوے۔ حتی کہ اس نماز کا اب وقت باقی نہ رہے مثلاً ظہر کے  
 درمیانی وقت میں خون بند ہوا تو جب وقت نکھر عصر کا وقت داخل ہوا تو وقت کامل نکل گیا اور واضح رہے کہ اس میں نماز کا کپڑا  
 پہننے کا وقت محسوب نہیں جیسے نماز میں محسوب ہے کیونکہ یہاں صرف طہارت مقصود ہے اور واضح ہو کہ باندی کے حق میں دوسرے  
 حیض پر یہ احکام معتبر ہیں۔ لان الحيض لا مزید له علی العشرة فیجوز الانقطاع خرجت من الحيض فانقضت  
 العدۃ فانقضت الرجعة۔ کیونکہ حیض کے واسطے دس روز برزیا دینی تصور نہیں تو منقطع ہوتے ہی وہ عدت سے نکل کر رجعت  
 منقطع ہو گئی۔ و فیما دون العشرة یحتمل عود الدم فلا بد ان یعتقد الانقطاع بحقیقۃ الغتال او بلزوم حکم  
 احکام الطہارۃ استثنی وقت الصلوۃ۔ اور دس روز سے کم کی صورت میں احتمال ہے کہ پھر حیض کا خون آجاوے تو ضرور  
 ہوا کہ منقطع ہو جانے کے احتمال کو قوت دیجائے یا تو حقیقت میں غسل کر لینے کے ساتھ یا پاک عورتوں کے احکام میں سے کوئی حکم  
 اس پر لازم ہونے کے ساتھ بذریعہ وقت نماز گزر جانے کے۔ کیونکہ اس پر اس نماز کی قضاء لازم آئی تو شرع نے اسکو پاک قرار دیا  
 لیکن یہ مسلمان عورت کے واسطے ہے۔ بخلاف ما اذا كانت کتبیۃ۔ برخلاف اسکا جب عورت کتبیہ ہو۔ لانه لا یتوقع فی حقہا  
 امارۃ زائدۃ فانکف بالانقطاع۔ کیونکہ اسکے حق میں کسی زائد علامت کی توقع نہیں تو صرف خون منقطع ہونے پر اکتفا کیا  
 ہے۔ کیونکہ اس سے جنابت و نماز کی کچھ امید نہیں کہ بطور فرض دواجب کے بجالاوے تو جہی خون منقطع ہوا وہ عدت سے  
 خارج ہو گئی خواہ دس دن ہو یا کم ہو۔ پھر اگر عورت مسلمہ نہانے سے معذور ہو تو فرمایا۔ و منقطع اذا یتیمت وصلت عند  
 ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جب یتیم کے نماز پڑھے تب منقطع ہو گی۔ یعنی یتیم مع او اسے نماز  
 نفل یا فرض ہونا چاہیے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ قید نماز پڑھنے کی بدیل استحسان ہے۔ وقال محمد اذا یتیمت لقطعت  
 اور امام محمد نے کہا کہ جہی اسے یتیم کر لیا تو عدت رجعت منقطع ہو گئی۔ و ہذا قیاس لان یتیم حال عدم الماء وطہارۃ مطلقۃ  
 یہ حکم بدیل قیاس ہے اس واسطے کہ جس حالت میں پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو تو یتیم کرنا مطلقاً طہارت ہے۔ خواہ نماز  
 ادا کرے یا نہیں۔ حتی ثبوت بہ من الاحکام لثبوت بالانقطاع فکان بمنزلۃ۔ حتی کہ جو احکام غسل کرنے سے ثابت

ہوتے ہیں تیمم کرنے سے ثبوت ہو جائیگا تو تیمم کرنا بمنزلہ نہایت کے ہوا۔ تیمم کرتے ہی رجعت منقطع ہو جائیگی۔ ابن المہتمم  
 کہا یہی حسن ہے۔ ولہذا نہ ملوث غیر مطہر۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم تو لوث لگانے والا ہے نہ پاک کرنے والا۔ تیمم یعنی جب سوا  
 چلنے پھرنے وغیرہ کے گرد آلود چیز سے تیمم کرے تو منہ و ہاتھ آلودہ ہو جائیگا تو ظاہر حال میں تیمم سے لوث بڑھ جاتا ہے طہارت  
 نہیں حاصل ہوتی۔ مگر شرعاً طہارت اعتبار کیا گیا۔ واما اعتبار طہارۃ ضرورۃ ان لا متضاغت الواجبات۔ اور تیمم کو  
 طہارت اس ضرورت سے اعتبار کیا گیا کہ فرائض نماز میں کئی گونہ ہوجاویں۔ کیونکہ اگر ایک مہینہ تک مثلاً وضو نہیں کر سکا  
 تو دوسرے مہینہ میں ہر روزہ دو چند ہوگی اور زیادہ میں زیادہ۔ پس معلوم ہوا کہ صحت فرائض صوم و صلوٰۃ۔ لکھی گونہ ہونے کی  
 ضرورت سے تیمم طہارت رکھا گیا۔ و ہذہ الضرورۃ تحقق حال اداء الصلوٰۃ لا فیما قبلہا من الاوقات۔ اور ضرورت  
 تو ادائے نماز کی حالت میں تحقق ہوگی نہ اس سے پہلے اوقات میں۔ اگر وہم ہو کہ تیمم سوائے نماز کے جائز ہوگا حالانکہ  
 سجدہ تلاوت وغیرہ کے لیے جائز جواب دیا کہ۔ والاحکام الثابتۃ القضا ضروریۃ اقتضائیۃ۔ احکام جو ثابت ہوئے ہیں  
 وہ بھی نماز کے مقتضی ہونے کی ضرورت سے ثابت ہوئے ہیں۔ کیونکہ قرآن کی تلاوت کے لیے ایسے تیمم جائز ہوا کہ نماز  
 میں قراوت رکن ہے اور مسجد میں داخل ہونا نماز کی وہی جگہ ہے اور سجدہ تلاوت تابع قراوت ہے۔ الغایۃ۔ اور اسی وجہ سے غالی  
 سلام کا جواب دینے کے لیے تیمم کرنے میں اختلاف ہوا کہ اس میں جواز نماز کا اقتضا نہیں ہے فغال فیہ۔ اور واضح ہو کہ جہاں شرع نے  
 اسکو طہارت اعتبار کیا وہاں وہ بالاتفاق طہارت مطلقہ ہے یعنی پانی کی قدرت استعمال تک مطلقاً فرض و فصل اس سے جائز ہے  
 اگرچہ یہ اعتبار بضرورت ہے اس سے معلوم ہوا کہ تیمم ایک راہ سے طہارت ضروری ہے اور ایک راہ سے طہارت مطلقہ ہے تو بحث تیمم بحث  
 راست سے مخالفت نہیں و تاہم فی الفتح۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب تیمم کر کے نماز پڑھے تب طہارت کا اعتبار ہو پس رجعت منقطع ہو جائیگا  
 ثم قیل تنقطع بنفس الشرع عند ہما۔ پھر کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی حکم رجعت منقطع  
 ہو جائیگا۔ وقیل لبد الفراغ لیتقرر حکم جواز الصلوٰۃ۔ اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد منقطع ہوگا تاکہ  
 جواز نماز کا حکم مقرر ہو جاوے۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ شروع کے بعد حالت ایسی ہے جیسے قبل شروع تھی کیا نہیں دیکھتے  
 کہ اگر نماز میں پانی مل جاوے تو تیمم کا افراتاق نہیں رہتا ہے بخلاف نماز سے فراغت کے۔ کذا فی المبسوط ۶۔ و اذا اغتسلت  
 و سبب شئاً من بدہا لم یصبہ الماء۔ اور اگر دس روز سے کم میں فون منقطع ہونے کے بعد عورت نے غسل کیا حالانکہ  
 بدن میں سے کوئی ایسا جزو بھول گئی جسکو پانی نہیں پہونچا۔ تو اس جزو کو دیکھا جاوے۔ فان کان عضواً فوقہ  
 لم یقطع الرجۃ۔ پس اگر یہ جزو ایک عضو یا اس سے بڑھ کر ہو تو رجعت منقطع نہوگی۔ یعنی غسل نہوا تو عدت باقی ہے  
 پس اس حالت میں رجعت کرنے سے صحیح ہو جائیگی۔ وان کان اقل من عضو انقطع۔ اور اگر عضو سے کم چھوٹا ہے  
 تو رجعت منقطع ہوگی۔ نہ محیط میں عضو سے کم کی مثال میں کہا جیسے کلائی کا جزو اور ایک انگلی اور پورے عضو کی مثال ہاتھ  
 اور کلائی ہے۔ قال رحمہ اللہ و ہذا استحسان۔ مصنف رحمہ نے کہا کہ یہ استحسان ہے۔ والقیاس فی العضو الکامل  
 ان لا یبقی الرجۃ لانہا غسلت الا کثر۔ اور پورے عضو میں قیاس یہ تھا کہ رجعت کا حکم باقی نہ رہے کیونکہ اسنے بدن  
 کا اکثر حصہ دھویا ہے اور اکثر حصہ کے واسطے حکم کل ہے۔ والقیاس فیما دون العضو ان یتقی لان حکم الجنائۃ و الحیض لا  
 یتجوزی۔ اور عضو سے کم میں قیاس یہ ہے کہ رجعت باقی رہے کیونکہ جنب و حیض ہونے کا حکم ٹکڑے نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ حکم  
 معلوم کہ اگر کچھ بھی جزو رہ گیا تو نماز کے واسطے طہارت نہوگی کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جنابت اس جزو کی رہ گئی اور باقی جاتی ہے بلکہ سب  
 باقی ہے پھر اقل قیاس ابو یوسف ہے اور دوم قیاس محمد ہے۔ اور ہر ایک کے واسطے استحسان ہے پس بقول محمد۔ وجہ الاستحسان  
 و ہوا الفرق ان مادون العضو یسارع الیہ الجفاف لقلۃ فلا یتقین بعدہ وصول الماء الیہ۔ استحسان کی وجہ اور

وہی فرق ہے کہ عضو سے کم کو جو قلت کے بہت جلد خشکی آجاتی ہے تو اس تک بانی نہیں پہنچنے کا یقین نہیں ہو سکتا ہے صرف شاید بانی پہنچ گیا پھر بہت جلد خشک ہو گیا ہو تو رجعت جائز نہ ہوگی اور شاید نہ پہنچا ہو تو جائز ہوگی۔ **مقطع الرجعة ولا یحل لها التزوج اخذ بالاحتیاط فیہما**۔ تو ہم نے حکم دیا کہ رجعت منقطع ہو گئی، لیکن دوسرے شوہر سے نکاح کر لینا حلال نہیں ہوتا کہ دونوں باتوں میں احتیاط پر عمل ہو جاوے۔ بخلاف العضو الکامل۔ بر خلاف عضو کمال کے۔ یہ دوجہ استحسان ابو یوسف ہے کہ جب عضو کمال خشک رہا تو رجعت منقطع نہ ہوگی۔ لانا لا یتسارع الیہ الجفوف ولا یغفل عنه عادة فافترقا۔ کیونکہ عضو کمال تک جلد ہی خشکی نہیں آجاتی اور اس سے غفلت کا بھی عادت نہیں پائی گئی ہے تو عضو کمال اور جزو عضو میں فرق کھل گیا۔ وعن ابی یوسف ان ترک المضمضة والاستنشاق لمرکب عضو کمال۔ اور ابو یوسف سے روایت میں ہے کہ کسی کتا اور ناک میں بانی ڈالنا اگر چھوٹا تو جیسے پورا عضو چھوٹا۔ حالانکہ قیاس یہ تھا کہ چہرہ چھوٹے تو عضو کمال ہو لیکن ان دونوں کو مثل عضو کے شمار کیا۔ عتہ و ہو قول محمد بن زمرہ لا دون لعضو۔ اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے اور یہی قول محمد بن زمرہ کا تھا کہ بانی میں بانی ڈالنا اگر چھوٹے تو بہتر نہ عضو سے کم چھوٹے کے ہے۔ لان فی فرضیۃ احتمال باختلاف غیرہ من الاعضاء۔ کیونکہ ہر ایک کرنے والا میں بانی ڈالنے کی فرضیت میں اختلاف ہے بخلاف دیگر اعضاء کے۔ کیونکہ امام مالک، شافعی کے نزدیک غسل جنابت میں یہ سنت اور امام وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں فرض ہیں تو احتیاطی کہ رجعت منقطع ہو گئی۔ اب بیان اسکا کہ رجعت صرف مدخل میں صحیح ہوتی ہے پھر اگر مدخل سے انکار ہو اور یہ صورت ہو کہ بیان فرمائی۔ ومن طلق امراتہ فی حی حال او ولدت منہ۔ اور جس شخص نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ وہ حاملہ ہو یا اس سے بچہ جنمی آئے۔ یعنی بعد بچہ جنم کے اسے طلاق دی۔ وقال لم اجامعہا۔ اور کہا کہ میں نے اس عورت سے جماع نہیں کیا ہے۔ یعنی مدخل نہیں ہے۔ پھر اسنے اس عورت سے رجعت کر لی جاہی۔ فله الرجعة۔ تو اسکو رجعت کا حق حاصل ہے۔ وقت تحقیق صورت مسئلہ اول یہ ہے کہ ایک مرد نے اپنی عورت کو جو حاملہ ہے طلاق دی اور اس کے ساتھ مدخل سے انکار کرتا ہے پھر اس سے رجعت کر لی پھر اسکا بچہ مہینہ سے کم بچہ ہوا تو حکم ہوگا کہ۔ رجعت صحیح ہے اور دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ عورت کے بچہ ہوا بعد جماع صحیح کے مگر اسنے عورت کے ساتھ مدخل سے انکار کیا پھر اسکو طلاق دی تو رجعت کا اختیار ہے۔ کذا قال احمد۔ لان الحمل سے ظہر فی مدۃ یتصور ان یکون منہ حمل منہ سیکون جب اتنی مدت میں حل ظاہر ہو کہ شوہر سے ہو سکتا ہے تو وہ شوہر کا قرار دیا جائیگا۔ کیونکہ عورت جماع صحیح میں شوہر کی فراش ہے اور بچہ فراش والی کا ہوتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام الولد للفراش۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بچہ تو فراش کا ہے۔ یعنی فراش والے مرد کا ہے۔ واللعلم انہ یخرج لیسۃ زنا کا رکے واسطے پھر ہر رواہ الامام احمد وغیرہم۔ اس کے واسطے بچہ نہیں ہے بلکہ گساری کے پتھر پڑیگے۔ یا فراش سے خود عورت مراد ہو تو سنی یہ کہ جو عورت کہ شرعی نکاح سے فراش ہو پھر اسی کا ہوتا ہے تو وہ شوہر کے نطفہ سے ہوا اور زانی محرم ہے یا یہ مطلب کہ زنا کاری میں زانی کو بچہ سے کچھ نسبت نہیں بلکہ زنا کے بچہ کا نسب صرف اسکی ماں سے ثبوت ہوگا اور حق یہ کہ سنی حدیث کے یہ ہیں کہ جس مرد کے واسطے شرعی نکاح یا نکاح سے فراش ہو پھر اسی کا شرع نے رکھا ہے۔ تو مسئلہ میں یہ عورت اسکی منکرہ بنکاح صحیح ہے پس ہر حدیث شریف یہ ہے کہ اسی مرد کا ہوا۔ وذلک دلیل الوطی منہ۔ اور یہ امر اس مرد سے مدعی واقع ہونے کی دلیل ہے۔ وقت اسکا یہ کہنا کہ میں نے مدعی نہیں کی تھی مجھ کو شوہر۔ پھر یہ امر اسوقت ثبوت ہوگا کہ جب چہ مہینہ کے اندر بچہ جنم نہ کرے تا کہ قطعاً معلوم ہو کہ وقت رجعت کے حل تھا اور اگر یہ صورت ہو کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اسنے طلاق دی اور مدعی سے منکرہ ہو تو فرمایا کہ۔ وکذا اذا ثبت نسب الولد منہ حمل واطیل۔ یعنی جب بچہ کا نسب اس مرد سے ثبوت ہوا تو وہ مدعی کرنے والا ٹھہرایا جائیگا۔ اور اسکا انکار ثبوت ہوگا۔ واذا ثبت الوطی تاکہ المملک۔ اور جب مدعی ثبوت ہوئی تو ملک تاکہ ہو گئی۔ واطلاق فی ملک تاکہ یعقب الرجعة۔ اور جس ملک تاکہ میں اپنے بعد مدخل کے طلاق واقع ہو تو رجعت اسکے پیچھے لگی ہے۔ پس مدعی مدعی میں رجعت ہو گئی۔ ویطل زعمہ بکنہ ذی الشریع۔ اور اسکا یہ کہنا کہ میں نے کبھی مدعی نہیں کی ہے یہ شرع کے جھٹلانے سے مجھ کو ہے۔

الا پر سے انتر ثبت بہذا الوطی الاحصان۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ایسی دلی سے احصان ثبوت ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر فرض کر دو کہ ایک مرد نے زنانہ کی تراکی سنز تنو کو جس میں جبکہ کنوارا ہو یا رجم کر اگر سیاہ ہو۔ اور شہر شخص یا باہر اور اسکی جو رو سکودہ حاملہ ہو یا بچہ جنی گر یہ شخص اسکے ساتھ دلی سے بالکل انکار کرتا ہے تو انکار معتبر نہ ہوگا اور اس پر رحم کیا جائیگا کیونکہ دلی بکلی صحیح ثابت ہو گئی تو جب ایسی صورت میں محض ہونا ثبوت ہو جاتا ہے حالانکہ وہ شخص نرسے مرت ہے۔ فلان قیمت یہ الرجوعۃ اولی۔ تو رجعت صحیح ہونا اس سے بدرجہ اولیٰ ثبوت ہو جائیگا۔ تاویل مسالۃ الولادة ان تلد قبل الطلاق۔ اور بچہ پیدا ہونے کے مسئلہ کی تاویل یہ کہ طلاق دینے سے پہلے وہ بچہ جنی تھا۔ اس تاویل کی ضرورت عبارت معصفت رحم پر لازم آئی در نہ مسئلہ تو فقط جامع صغیر میں ہے اور امام محمد کی عبارت جو ابو یوسف کے واسطے سے امام ابو حنیفہ رحم سے روایت کی بغیر تاویل کے اصل مترجم ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اسکو طلاق دی ایسی حالت میں کہ وہ حاملہ ہے پھر کہا کہ میں نے اسکو جامع نہیں کیا تو امام نے فرمایا کہ اسکو رجعت کا اختیار ہے اور اسی طرح اگر وہ طلاق سے پہلے جنی ہو تو یہی حکم ہے۔ مع۔ لانا لو ولدت بعدہ نقضی البعدۃ بالولادة فلا یصور الرجوعۃ کیونکہ اگر بعد طلاق کے جنی ہو تو بچہ پیدا ہونے سے مدت گزر گئی پھر رجعت معتبر نہیں ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ دلی سے انکار ہو مگر ولادت یا حل سے شرع اسکو ثابت کرے حتیٰ کہ عورت کا مدخلہ ہونا ضرور ہو جاوے۔ فان خلا بہا و اغلق بابا و اوارخی ستر و قال لم یصح ثم طلقہا لم یلک الرجوعۃ۔ اور اگر شوہر نے عورت کے ساتھ خلوت کی یعنی اکیلے میں بیٹھا جہان کوئی مانع نہیں ہے اور دروازہ بند کر دیا یا پردہ چھوڑ لیا اور کہا کہ میں نے اسکو جامع نہیں کیا پھر اسکو طلاق دی تو اس سے رجعت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ غیر مدخلہ بعد طلاق کے بدون مدت کے بائٹہ ہو جاتی ہے تو رجعت نہیں کر سکتا۔ لان تاکد الملک بالوطی۔ کیونکہ ملک نکاح (جس میں رجعت ہو وہ متناکد چاہیے اور) متناکد ہونا دلی کے ساتھ ہوتا ہے سو قدر بعدہ۔ حالانکہ وہ دلی نہ ہونے کا اقرار کر چکا ہے۔ اور حل و بچہ نہیں جس سے اسکی تکذیب ہو فیصدق فی حق نفسه۔ لہذا وہ اپنی ذات کے حق میں سچا رکھا جائیگا۔ اور عورت کے حق میں اسکا قول موثر نہ ہوگا تو اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ۔ والرجوعۃ حقہ۔ رجعت کرنا مرد کا حق تھا۔ تو اسے اقرار کے موافق رجعت کا حق نہیں رہا۔ ولم یصر لکذبا شرعا۔ اور شرع کی طرف سے وہ جھوٹا بھی نہیں ٹھہرا۔ جیسے حل و بچہ کی صورت میں شرع نے اسکو جھوٹا کر دیا تھا پس یہاں وہ اپنے اقرار میں سچا اپنے حق تک رہا۔ بخلاف المہر۔ بخلاف مہر کے ف کہ وہ عورت کا حق ہے تو عورت کو خلوت سمجھ کی صورت میں مہر پورا ملتا ہے حالانکہ اگر وہ دلی نہ کرنے میں سچا ٹھہرے تو نصف ہی مہر سہمی یا متعہ واجبہ لینگا تو عورت کے حق میں اسکا اقرار موثر نہ ہوگا۔ لان تاکد المہر المسمی یعنی علی تسلیم المبدل لا علی القبض۔ کیونکہ مہر سہمی کا متقرر ہو جانا اس بات پر مبنی ہے کہ جس چیز کا بدلہ یہ مہر ہے وہ سپرد کیا جائے نہ قبضہ کر لے پرست یعنی جو مہر ادا نہ نفس بضع کا بدلہ ہے اور بضع اسکا بدلہ ہے تو جب عورت نے خلوت سمجھ میں جہان کوئی روک نہیں ہے بضع سپرد کی تو اسکا حق بدلہ لینے مہر میں محکم قائم ہو گیا خواہ شوہر اس بضع پر قبضہ کرے یا نہ کرے لہذا اس مسئلہ میں خلوت سمجھ میں عورت کی بدلہ سپرد کرنے سے اسکو بدلہ مہر کا پورا استحقاق ہو گیا۔ رہا جب مرد نے اقرار کیا کہ میں نے دلی نہیں کی اور شرعاً اسکی تکذیب محکم و فرزند نہیں ہے تو اسکا اقرار اس پر حجت ہے وہ رجعت نہیں کر سکتا۔ بخلاف انفصل الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے ف۔ جس میں حل و بچہ ہوا تو شرعاً نسب ثابت نہیں اسکو دلی سے انکار کرنا شرع نے جھوٹ بتلایا تو دلی ثابت ہو گئی تو رجعت کر سکتا ہے اور اسکا اقرار اس پر بھی حجت نہیں رہا جبکہ قطعاً باطل ہو گیا۔ اور یہاں شیخ نے اسکو نہیں جھٹلایا تو اپنے اقرار پر رجعت نہیں کر سکتا۔ فان راجعہا۔ پھر اگر اس سے رجعت کر لی سمعناہ بعد ما خلا بہا و قال لم یصح یعنی خلوت سمجھ کے بعد یہ کہہ کر کہ میں نے اسکو جامع نہیں کیا۔ ف رجعت کر لی حالانکہ اسکے اقرار کے موافق غیر مدخلہ طلاق سے بائٹہ ہو چکی اس سے رجعت نہیں کر سکتا تھا تو یہ رجعت ابھی منوط ہے اپنے اسکے اقرار کے موافق ظاہر حکم یہ کہ صحیح نہیں ہے کہ اس نظر سے کہ درحقیقت کیا واقعہ ہوا ہے ابھی انتظار کیا جاوے اگر یہ ہوا کہ اسنے خلاف اپنے اقرار کے رجعت کر لی۔ ثم جاءت لولہ لاقول



سنتین بیوم۔ پھر اس عورت کے دو برس سے ایک روز کم پر بچہ ہوا۔ یعنی دو برس تک کے اندر جی کہ ایک روز کم تک بچہ ہوا۔ صحیح ملک الرجعة۔ وہ رجعت صحیح ہوگئی۔ جو اس کے اقراری قول عدم جلع پر نہیں صحیح تھی۔ کیونکہ اب اسکو شرع سے جھٹلایا۔ لہذا ثبت النسب منہ۔ کیونکہ اس بچہ کا نسب اسی مرد سے ثابت ہو گیا۔ اس واسطے جو وقت وہ کہتا تھا کہ میں نے طہ نہیں کی اس وقت عورت کو اس سے حل خفیف موجود تھا۔ اذہی لم تقر بالنقض العدة۔ کیونکہ عورت نے اپنی عدت گزار جانے کے اقرار نہیں کیا۔ والولد سعی فی البطن ہذہ المدة۔ اور بچہ دو برس تک پیٹ میں رہتا ہے۔ اور پیدا ہونا دو برس سے کم میں ہوا ہے۔ فانزل واطیا قبل الطلاق دون المدة۔ تو بالفرد وہ طلاق سے پہلے ہی وطی کرنے والا رکھا جائیگا نہ بعد طلاق کے۔ اور دوسرے شوہر سے سابقہ نہیں ہوا کیونکہ اسی نے رجعت کر لی ہے۔ رہا یہ احتمال کہ شاید بعد طلاق کے وطی کی ہو اور یہ بچہ عینہ یا نو عینہ یا کچھ زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو جواب یہ کہ ایسا احتمال باطل ہے۔ لان علی اعتبار الشانی نزول الملک بنفس الطلاق لعدم الوطی قبلہ فحرم الوطی و المسلم لا یفعل الحرام۔ کیونکہ اس دوسرے احتمال پر طلاق دیتے ہی ملک نکاح مست جائیگی کیونکہ طلاق سے پہلے وہ مدخول ہوئی نہیں تو پھر یہ وطی حرام ٹھہریگی اور حرام وطی کرنا مسلمان کا کام نہیں ہے۔ تو یہ احتمال ہی باطل ہے پس یہی رہا کہ اسنے طلاق سے پہلے وطی کر لی تھی اور بچہ دو برس تک پیٹ میں رہا مگر طلاق سے دو برس میں ایک روز کم تک طلاق سے ایک روز پہلے وطی ہو کر حل رہا تھا جو دو برس پر پیدا ہوا۔ فان قال لہما اذا ولدت فان طلقا فولدت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو جینی تو تو طلقا ہے پھر وہ جینی۔ اور موافق شرط کے طالع ہوگئی پس عدت بیٹھی اور عدت گزار جانے کا اقرار کیا۔ ثم اتت بولد آخر۔ پھر وہ دوسرا بچہ جینی۔ فی رجعة۔ تو یہ رجعت ہے۔ معناه من بطن آخر اسکے معنی یہ ہیں کہ دوسرا بچہ دوسرے پیٹ سے جینی۔ و ہو ان یکون بعد ستمہ اشہرو ان کان اکثر من سنتین اذ لم تقر بالنقض العدة۔ اور دوسرا پیٹ یہ ہے کہ اول بچہ کی ولادت سے دوسرا بچہ چھ مہینہ سے ادھر ہوا ہو اگرچہ دو برس سے زیادہ کے بعد ہو بشرطیکہ عورت نے عدت گزار جانے کا اقرار کیا ہو۔ لہذا وقع الطلاق علیہما بالولد الاول و وجبت العدة۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ عورت پر اول بچہ کی وجہ سے طلاق واقع ہوئی اور عدت واجب ہوئی۔ مگر عدت ہوگئی کہ عورت نے عدت گزار جانے کا اقرار کیا اسی وجہ سے کہ اسکو حل رہا۔ فیکون الولد الثانی من علقو حادث معنی العدة۔ تو دوسرا بچہ عدت کے اندر شوہر سے حل جدید ہونے سے پیدا ہوا ہے۔ اور عدت کے بعد حرام وطی سے نہیں۔ لہذا لم تقر بالنقض العدة کیونکہ عدت نے انقضاء عدت کا اقرار نہیں کیا۔ فیصیر مراجم۔ تو شوہر اس وطی سے مراجعت کرنے والا ہو گیا۔ کیونکہ یہ فیصل ہمارا جمہور کے نزدیک مراجعت ہے۔ وان قال کلما ولدت ولد اقامت طاق۔ اور اگر کہا کہ ہر بار کہ تو کوئی بچہ جینی تو تو طلقا ہے فولدت ثلثہ اولاد فی بطون مختلفہ۔ پھر تین بچہ الگ الگ پیٹ سے جینی۔ فالولد الاول طلاق۔ والولد الثانی رجعة۔ تو پہلا بچہ طلاق ہے اور دوسرا بچہ رجعت ہے۔ یعنی اول کا پیدا ہونا پہلی طلاق ہے اور دوسرے بچہ کا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع طلاق لاحق ہے۔ و کذا الثالث۔ اور یہی حال تیسرے بچہ کا ہے۔ کہ اسکا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع طلاق ثالث ہے۔ لہذا اذا جارت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة۔ کیونکہ جب عورت کے پہلا بچہ ہوا تو ایک ایک طلاق واقع ہو کر وہ عدت بیٹھی۔ وبالثانی صار مراجماً لبینا انہ یحبل العلقو بو طی حادث فی العدة و وقع الطلاق الثانی لولادة الولد الثانی لان البین معقودہ بکلمۃ کلما و وجبت العدة۔ اور دوسرے بچہ کے حل کے ساتھ وہ رجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ہم کہ چکے کہ اسکا حل ایسے وطی سے ٹھہریگا جو عدت کے اندر واقع ہوئی اور دوسرے بچہ کے پیدا ہونے پر دوسری طلاق پڑیگی کیونکہ قسم تو ہر بار کے لفظ سے معقودہ ہے اور عدت واجب ہوئی۔ وبالولد الثالث صار مراجماً لہذا ذکرنا۔ اور تیسرے بچہ کے حل کے ساتھ میں وہ مراجعت کرنے والا ہوا بوجہ مذکورہ بالا۔ و تقع الطلقة الثالثہ لولادة الثانی

اور تیسرے بچہ کے پیدا ہونے پر تیسری طلاق واقع ہوگی۔ ووجبت العدة بالاقراء لانها حامل من ذوات الحيض حين وقوع الطلاق۔ اور عدت بشمار حیضوں کے واجب ہوئی کیونکہ یہ عورت حاملہ حیض والیوں میں سے ہے جسوقت کہ طلاق واقع ہوئی فت۔ پھر مضبوط کا مسئلہ نکاح۔ و المطلق الرجعية۔ اور مطلقہ رجعیہ فت۔ یعنی جو عورت کہ طلاق رجعی کی عدت میں ہو وہ تینوں چیزوں میں سے ہے۔ اول۔ اپنے آپ کو آزاد کرے۔ دوم۔ اپنے شوہر کے واسطے بناؤ سنگار کرے تاکہ وہ حجت کرے۔ لانا حلال للزوج اذ النکاح قائم بینہما۔ کیونکہ وہ اپنے شوہر کے واسطے حلال ہے اسلئے کہ نکاح دونوں میں قائم ہے۔ ثم الرجعية مستحبة التزمین حامل علیہا فیکون مشرفاً۔ پھر رجعت کرنا یعنی طلاق سے باز رہنا امر مستحب ہے اور عورت کا سنگار اس پر آمادہ کرنے والا ہو جاتا ہے تو سنگار بھی مشروع ہوا۔ ویستحب ان زوجہا ان لا یدخل علیہا حتی یؤذنها او یسمعہا حتی یفعلہا۔ اور شوہر کو یہ مستحب ہے کہ عورت پاس آجائے نہ چلا جاوے یہاں تک کہ اسکو آگاہ کر دے یعنی پکارے یا اسکو اپنی جوتیوں کی آواز سناوے فت۔ یا کفکارہ۔ معناه اذ الم یکن من قصده المراجعة۔ اسکا معنی یہ ہے کہ شوہر کو یہ حکم اسوقت ہے کہ اسکا رجعت کرنے کا قصد نہ ہو لانا یہاں تک کہ نکاح بیکسری علی موضع یغیر بہ مراجعہ ثم یطلقها فتطول علیہا العدة۔ کیونکہ وہ بسا اوقات نسکی ہو جاتی ہے تو شاید اسکی نظر ایسے بدن پر پڑے جس سے وہ رجعت کرنے والا ہو جاوے پھر وہ اسکو طلاق دیگا تو عورت پر زمانہ عدت بڑھ جائیگا فت۔ یا یون کہ اسکو طلاق دینی تو ضرور منظور ہو پھر شاید ظاہری زینت پر زلی خواہش سے ضبط نہ رہے اور جماع کرے تو رجعت ہو جائیگی پھر اپنا قصد پورا کر گیا اور اسکو طلاق دیگا تو عدت بڑھ جائیگی اور جامع سفر میں ہے کہ۔ ولیس له ان یسافر بہا حتی یشہد علی رجعتہا۔ اور شوہر کو روا نہیں ہے کہ عورت کو سفر میں لیجاوے یہاں تک کہ اسکا ساتھ جنت کرنے پر گواہ کرے و قال زفر له ذلک لقیام النکاح و لہذا لا ان یشاہا عندنا۔ اور زفر فرمے کہ اسکو سفر میں لیجانے کا اختیار ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اسی واسطے ہمارے نزدیک شوہر کو جائز ہے کہ عورت کو وطی کرے۔ ولنا قولہ تعالیٰ ولا تخرجون من منہن حتی یتنکحن۔ اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ ولا تخرجون الخ ہے یعنی تم مطلقہ رجعیہ کو انکے مسکن سے مت نکالو۔ ولان تراخی عمل لم یطل لمراجعة الی المراجعة فاذا لم یراجعا حتی انقضت العدة ظہر انہ لا حاجۃ بمقتدین ان لم یطل عمل غلہ من وقت وجودہ۔ اور اس دلیل سے کہ طلاق کا اثر انقطاع ہونا مراجعت کی ضرورت سے دیر میں ہوتا ہے اور جب اسے مراجعت کی یہاں تک کہ عدت گزر گئی تو کھل گیا کہ اسکو مراجعت کی ضرورت ہی نہیں تھی تو یہ ظاہر ہو گیا کہ طلاق نے اپنا عمل اسی وقت سے کیا جسوقت سے طلاق کا وجود ہوا ہے۔ ولہذا یحتسب ان اقراء من العدة۔ اور اسی جہت سے جو حیض آچکے ہیں یہ سب عدت میں محسوب ہو جاتے ہیں فت۔ اور اگر رجعت کر لیتا تو پھر جب طلاق دیتا اسوقت سے تین حیض شمار ہوتے۔ فلم یلک الزوج الاخراج۔ تو شوہر کو باہر لیجانے کا اختیار نہیں ہوا۔ الا ان یشہد علی رجعتہا فتبطل العدة و یقرر ملک الزوج۔ مگر آنکہ شوہر اس سے رجعت کر لے گا گواہ کر دے تو عدت مٹجاوے اور شوہر کی ملک نکاح مضبوط ہو جاوے۔ وقولہ حتی یشہد علی رجعتہا معناه الاستیجاب علی ما قد مناد۔ اور یہ جو امام محمد نے فرمایا کہ اسکی رجعت پر گواہ کرے تو معنی یہ ہے کہ گواہ کر لینا مستحب ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں فت۔ اور واجب تو صرف رجعت ہے اگرچہ گواہ نہ کرے۔ و الطلاق الرجعی لا یحرم الوطی۔ اور رجعی طلاق کچھ وطی کرنا حرام نہیں کرتی ہے و قال الشافعی یحرم۔ اور شافعی رحم نے فرمایا کہ حرام کرتی ہے۔ لان الزوجیۃ زانیۃ لوجود القاطع و ہوا الطلاق۔ کیونکہ رجعت جاتی رہی بوجہ قاطع پائے جانے کے اور وہ طلاق ہے فت۔ کیونکہ طلاق تو نکاح قطع کرنے والی چیز ہے۔ ولنا انہا قائمۃ حتی یلک مراجعتہا من غیر رضا یا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زوجیت قائم ہے حتی کہ شوہر بدوین رضامندی عدت کے مراجعت کر سکتا ہے فت۔ پس اگر رانی نہ کرتی تو عورت کی رضامندی ضرور ہوتی جیسے ابتدا سے نکاح میں شرطا ہے۔ لان حق الرجعت مثبت نظر للزوج لکن الم دارک عند اعتراض الذم۔ اسلئے کہ رجعت کا حق تو شوہر کے لحاظ سے ثابت ہوا تاکہ مذمت طاری ہونے کے وقت شوہر

طلاق مہینے کا تدارک ممکن ہو نہ۔ اور کسی آیت یا حدیث میں عورت کی رضامندی یا مشروط نہیں ہوئی بلکہ صحیح کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں حضرت کو یہ حکم فرمایا کہ اپنے سپہ کو حکم دے کہ اسکو رجعت کرے۔ و ہذا المعنی یوجب استبدادہ بہ۔ اور یہ معنی یوجب ہر اس کام میں مستقل و منفرد ہونا کہ کچھ عورت کے راضی ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ و ذلک یفہون بکونہ استعانتہ لا انشاء۔ اور شوہر کا خود مستقل ہونا آگاہ کرنا کہ رجعت کے معنی برابر نکاح کو باقی رکھنا نہ کہ از سر نو پیدا کرنا۔

اذ الذلیل یخالفہ۔ کیونکہ دلیل مذکور اسکی سنائی ہوئی ہے۔ کیونکہ از سر نو پیدا کرنا بدون عورت کی رضامندی کے ممکن نہیں اور دلیل لصوص مفیدہ کہ عورت کی رضامندی کچھ ضرور نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ رجعت بمعنی از سر نو نکاح پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ بمعنی نکاح کو برقرار قائم رکھنا تو ضرور نکاح ابھی باقی ہے۔ اور طلاق اگرچہ قاطع ہو مگر ابھی نہیں۔ والقاطع آخر عملہ اسے مدۃ قاطع نے اپنا اثر ایک مدت یعنی ختم عدت تک تاخیر کر دیا۔ اجماعاً۔ بلا حیل۔ اولیٰ نظر الہ علی ما تقدم۔ یا بنظر حق شوہر کے بنابر مذکورہ بالا ہے یعنی ہمارا تمہارا اجماع ہے کہ طلاق ریت ہی انقطاع مطلقاً نہیں ہوا اور نہ بخلاف سے نزدیک عدت کے اندر قول سے رجعت کرنا جائز ہے اور اگر یہ عورت راضی نہ ہو تو ابھی انقطاع نہیں ہوا ہے یا ہم کہتے ہیں کہ قاطع کا عمل بنظر حق شوہر کے موخر کو یا گیا ہے یہاں تک کہ عدت گزر جائے

**فصل فیما یحل بہ المطلقہ**۔ فصل ایسے امور کے بیان میں جن سے مطلقہ حلال ہو جاتی ہے۔ و اذا کان الطلاق بانسنادون الثلث۔ اور جب تین سے کم طلاق یا نہ ہو۔ فلہ ان تزوجہا فی العدة و بعد القضا لہا۔ تو شوہر کو اختیار ہے کہ اس عورت سے عدت کے اندر اور بعد عدت کے نکاح کرے۔ و ناسخ ہوا کہ مرد کے واسطے سوائے عورات ابدی مان میں دیگر کسی عورت سے نکاح حلال ہے جب کسی عورت سے نکاح کرے تو اسے تین ملاقا کا مالک ہے اگر ایک بار گیا یا متفرق سب ملاقا ایک نکاح یا دو تین نکاح میں دیدے تو یہ عورت اسے تین ملاقا کے جائز نہیں آدیس تین سے کم یا نہ ہونے کی اول صورت یہ کہ اسکو ایک یا دو طلاق یا نہ دیدیں یا طلاق بکنا یہ دیدیں اور تین ملاقا کی قیمت نہیں ہے یا عورت کو خلع دیدیا پھر رجعی میں تو مرد خود رجعت کر سکتا تھا اور یا نہ تین نکاح کی ضرورت ہے یہ رضامندی عورت ہے تو بعد عدت کے نکاح ہر روز اور عدت کے اندر بھی مطلقہ نہیں کیونکہ کسی دوسرے مرد کے نطفہ کا شبہ نہیں ہے پس عدت و بعد عدت جائز ہے سلطان محل المحلیۃ باقی۔ کیونکہ نکاح کے واسطے محل محل باقی ہے۔ لان زوالہ معلق بالطلاق لاشیاء کیونکہ عدت زائل ہوتا ہے یہی طلاق پر معلق ہے۔ و قولہ تعالیٰ فان طلقھا فلا تحل لہا جناحہ آتا ہے۔ قید عدم قبلہ۔ تو تیسری طلاق سے پہلے عدت زائل نہیں ہے۔ و منع الغیر فی العدة لا اشتباہ النسب ولا اشتباہ فی الطلاق۔ اور دوسرے شوہر کے واسطے عدت میں نکاح منع ہونا جو نطفہ کے شبہ ہونے کے ہے اور اسی شوہر کو مطلقاً عدت و بعد عدت جائز ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ حاملہ ہوئی تو بھی اسی کا نطفہ ہے۔ وان کان الطلاق ثلاثاً فی الحرة او مستتیر فی الایام لم یحل لہ حتی تنکح زوجاً غیرہ نکاحاً صحیحاً و یدخل بہا ثم یطلقھا او یموت عنہا۔ اور اگر اسے آزادہ عورت کو زوالہ مدخل ہو یا نہ ہو تین ملاقا پوری کر دیں یا باندی میں دو ملاقا پوری کر لیں تو اب اس شوہر کو حلال نہیں رہی یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح کرے اور وہ اسے ساتھ داخل بھی کرے پھر اسکو طلاق دیدے یا اسکو چھوڑ کر مر جاوے۔

فت۔ جب اگر چاہے تو اول شوہر سے بعد عدت کے نکاح کرے۔ پس ملاقا میں شرط یہ کہ دوسرے شوہر کا نکاح صحیح ہو حتی کہ اگر حامد طریقہ کا نکاح کیا تو حلال نہ ہوگا اور شرط یہ کہ دوسرا شوہر نکاح صحیح کے داخل کرے تب تین ملاقا کی جہالت ملجاوے۔ پھر وہ طلاق کرے یا مرے اور عدت گزرے تب اول شوہر سے نکاح حلال ہے۔ و رد قولہ غیر مدخل میں کچھ فرق نہیں ہے۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ فان طلقھا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ۔ اور اصل اس مسئلہ میں قولہ تعالیٰ فان طلقھا الخ ہے یعنی پھر بعد طلاق دوبارہ اگر تیسری طلاق دے تو عورت اس شوہر کو حلال نہیں بعد تیسری طلاق کے یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔

فت۔ نکاح یعنی جماع اور دوسرا شوہر جسے ہوگا کہ اس سے صحیح عقد کرے تو معنی یہ ہونے کہ دوسرے شوہر سے بعد عقد صحیح کے

جعل کرے۔ اور اگر کسی مبنی صحیح ہو تو وہی کہ حدیث سے معلوم ہوا چنانچہ آتا ہے۔ پھر تین طلاقین آزادہ عورت میں ہیں یعنی بوری طلاقین۔ والثنان فی حق الامۃ کالثالث فی حق الحرۃ۔ اور باندی کے حق میں دو طلاقین دینا جیسے آزادہ کو تین طلاقین دینا۔ کیونکہ باندی کے حق میں بوری طلاقین بھی ہیں۔ لان الرق منصف لکل المحلیۃ علی ما عرف یکرمہ ریفو ہونا محل حلال ہونے کو نصف کرنا جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا ہے۔ فقال تعالیٰ فان آمن بفسادہ فلیس نفعت ما علی الحسنات من العذاب۔ فوجب انک واسطے عذاب نصف ہو تو نعمت بھی نفعت ہے۔ ثم النایۃ نکاح الزوج مطلقاً۔ پھر انہما حرمت خود سے شوہر کا کل مطلقاً ہے۔ والزوجیۃ المطلقیۃ انما تثبت بنکاح صحیح۔ اور مطلق زوجیت بھی ثبوت ہوگی کہ نکاح صحیح واقع ہو۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب اس سے دوسرا شوہر نکاح صحیح کر چکے تو یہ عورت شوہر اول کے لیے حلال ہو جاوے۔ حالانکہ تھے دخول کی شرط لگائی جواب یہ کہ دلالتہ النص تصرف نکاح مطلق ہے۔ وشرط الدخول ثبت بالشارۃ النص۔ اور دخول کی شرط نص کے اشارہ سے ثبوت ہوئی۔ وہو ان یحیل النکاح علی الوطی حملہ لا کلام علی الاقارۃ دول، الا عا دۃ۔ اور طریقہ اشارہ یہ ہے کہ نکاح یعنی وطی لیا جاوے تاکہ کلام اقارہ پر محمول ہونے عا دہ پر۔ اذوال عقد استفید بالطلاق اسم الزوج۔ کیونکہ عقد تو شوہر دوم کے اطلاق سے سمجھا گیا۔ پس انکاح کے سنی عقد ہونے تو یہ معنی ہوئے کہ حق تنکح زوجا غیرہ یہاں تک کہ عقد کرے وہ عورت ایسے شخص سے جسکے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے اور یہ کلام کا اعادہ ہوا بخلاف اسکے جب مبنی وطی ہو تو یہ معنی ہونے کہ بیان تک کہ وطی کرے یہ عورت دوسرے شوہر سے جسکے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے۔ اور یہی معنی ہے بین۔ پھر اس طور پر ضرور ہے کہ وطی کرنا عورت کی طرف منسوب ہوا حالانکہ مرد وطی کرنے والا ہوتا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ وطی کا فعل ہے۔ اور یزاد علی النص بالحدیث المشہور۔ یا وطی کی شرط ہے حدیث مشہور سے بڑھائی۔ وہو قولہ علیہ السلام۔ اور حدیث مشہور یہ قول حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم ہے کہ لا تحلل لاول حتی تذوق عینیۃ الآخر کہ عورت مطلقہ مکث پہلے شوہر پر حلال نہ ہوگی جب تک کہ دوسرے کا کچھ مزہ نہ چکے۔ رومی بروایات۔ یہ حدیث متعدد روایات سے مروی ہے۔ اور صحابہ و تابعین میں مشہور ہے۔ تو مکمل یقین کا مرتبہ پہنچا کہ بے شک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی معنی ارشاد فرمائے ہیں تو بتنے قرآن کے ساتھ میں قید وطی کی اس حدیث سے بڑھائی۔ اور حدیث صحاح السبعہ وغیرہ میں مروی ہے۔ ولہ خلافت لاحد فیہ۔ اور بس بات میں کسی کو خلافت بھی نہیں۔ فواہل علم کا اجماع بھی ہو گیا۔ سومی سعید بن المسیب رحمہ اللہ سواسے سعید بن المسیب رحمۃ اللہ تعالیٰ کے۔ جو اکابر تابعین میں سے ہیں چنانچہ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی کہ ابن المسیب نے فرمایا کہ لوگ فرماتے ہیں کہ مطلقہ مکث پہلے شوہر کو حلال نہ ہوگی بیان تک کہ دوسرا اسکو طبع کرے اور میں تو یہی کہتا ہوں کہ جب دوسرے شوہر نے اس سے نکاح صحیح کر لیا تو مرد اول کے واسطے حلال ہو گئی۔ و قولہ غیر معتبر۔ اور سعید بن المسیب کا یہ قول کچھ معتبر نہیں ہے حتیٰ لو قضی بہ قاض لا ینقذ۔ حتیٰ کہ اگر کسی قاضی نے اس قول کے موافق حکم کیا تو نہیں نافذ ہوگا۔ اور اگر کسی مفتی نے ایسا فتویٰ دیا تو پھر اللہ تعالیٰ و ملائکہ و تمام لوگوں کی لعنت ہے۔ اور خلاصہ فتع۔ اور مجمع کلاکر کے تحریر دیا جاوے الفقہ وغیرہ۔ ابن المنذر رحمہ اللہ کہ کسی کو جائز نہیں کہ سعید بن المسیب کا قول لے اور میں نہیں جانتا کہ علمائے سلف و خلف میں سے کسی کا یہ قول ہو۔ فتاویٰ میں ہے کہ سعید بن المسیب نے اپنے اس قول سے رجوع کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے اس قول کا ثبوت چاہیے اور یہی شاذ روایت پر انکی طرف ایسا مرجع لکھا۔ قول منسوب کو مایہ نزدیک نہیں جائیگا اور انہر یہ کہ کسی راوی کی سمجھ میں نہیں آیا اور شاید آپ کا مطلب یہ ہو کہ طبع فانی شرط نہیں بلکہ نکاح یعنی دخول کافی ہے اور یہ اس واسطے کہ اس سلف کا اجماع اور آیت کا اشارہ اور حدیث مرجع منصوص ہے پس جب یہ احتمال نہیں کہ اگرچہ اجماع نہیں ہے نہ پانچوں نے ہرگز حدیث سے مخالفت نہیں کی اور حدیث متعدد روایات و طرق سے مشہور ہے اور میں متفرق



خواتین کو جمع کرتا ہوں کہ رفاعہ قرظی یعنی یہود قرظیہ میں سے جو مسلمان ہوئے تھے انہیں رفاعہ قرظی نے اپنی جو رقیقہ کو طلاق ثلثہ رہن  
 پھر اسے عبد الرحمن بن اوس قرظی سے نکاح کیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہا کہ عبد الرحمن کے پاس کچھ نہیں بچا ہے  
 پھر اسے اس کے پاس لے گیا یعنی وہ عین یہود قرظیہ میں سے تھا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے اور عبد الرحمن بن اوس نے کہا کہ یا رسول اللہ میں اس کے  
 چہرے کی طرح راہنہ ہوں واسطہ یہ جھوٹی ہے اپنی سرکشی سے چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اور عبد الرحمن کے ساتھ عبد الرحمن  
 دوڑے دوسری بی بی سے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا کہ تو چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اسنے کہا کہ ہاں تو  
 آپ نے فرمایا کہ نہیں یہاں تک کہ وہ کچھ ترشہ نہ چکے اور تو اسکا شہد چکے اور فرمایا کہ عبد الرحمن یہ ترسے لڑکے ہیں اسنے عرض کیا کہ ہاں  
 پس عورت سے فرمایا کہ تو جو کہتی ہے وہ جی بکتی ہے یہ دونوں تو عبد الرحمن سے ایسے مشابہ ہیں جیسے کوا کو اسے سے۔ پھر چند روز بعد وہ آئی  
 اور عرض کیا کہ مجھے دوسرے شوہر نے ماس کر لیا اب میں اول شوہر پاس جاؤں آپ نے فرمایا کہ تو اول مرتبہ جھوٹ بولی اب میں تیرا  
 یہ کلام تصدیق نہیں کروں گا پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات فرمائی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنا حال عرض کیا  
 پس آپ نے فرمایا کہ اری میں اسوقت حاضر تھا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تجھے ارشاد فرمایا کہ پھر جب ابوبکر رضی اللہ عنہ  
 انتقال فرمایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنی داستان بیان کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اری تجھے آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ارشاد کافی نہوا کہ تو اپنا فریب میرے بیان لائی ہے خبر داسا اگر اب کہی تو نے یہ معاملہ پیش کیا تو تیرا سر  
 پتھروں سے کچل دیا۔ ۶۔ صحاح اسے میں صرف اول مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آنے تک روایت ہے اور باقی روایت  
 غیر صحیح ہے۔ اور اس میں افادہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کا مقصد مثل نکاح کے دائمی ہونا ہے نہ آنکہ صرف جائزوں کی جفتی کی طرح حلالہ کر  
 ہاں اگر دوسرے شوہر کو خود ضرورت ہو کہ اس عورت کو طلاق دیدے تو مضائقہ نہیں بشرطیکہ اسکی مدخلہ ہو گئی ہو سو اس شرط  
 الا یتلا ج دون الانزال لانہ کمال ومبالغتہ فیہ والکمال قید زائد۔ اور شرط حلت یہ کہ حشفہ کا اندر داخل  
 کرنا پابا جاوے اور انزال شرط نہیں ہے کیونکہ انزال ہونا دخول میں پوری و کامل وطی ہے اور کامل ہونا زائد قید ہے۔ اور  
 یہ زیادتی کسی نص سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ نص میں کچھ ترشہ نہ چکے۔ مذکور ہے۔ یہ صریح ہے کہ کامل ہونا ضرور نہیں بلکہ کچھ ہو اور وہ  
 داخل کرنے سے متحقق ہو جائیگا اور حضرت حسن بصری دامتہ العالی نے بعض شاگردوں نے انزال شرط کیا اور شاید سعید بن اسبب رحمہ نے اسی  
 کی تردید کی کہ بعض لوگ جماع یعنی معروف طور پر مجامعت سے انزال شرط کرتے ہیں اور میں تو نقطہ نکاح یعنی دخول شرط کرتا ہوں۔ واللہ تعالیٰ  
 اعلم۔ ۷۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلا کہ۔ والجبی المراقب فی التحلیل کالبائع۔ اور بائع ہونے کے قریب جو لوگ جو وہ تحلیل کر دینے  
 میں بائع کی طرح ہے۔ لوجود الدخول فی نکاح صحیح۔ وہو شرط بالنقص۔ کیونکہ نکاح صحیح کے ساتھ دخول کرنا پابا گیا اور یہی نص حدیث  
 سے شرط ہے۔ بلکہ مراقب کو لذت بھی حاصل ہوتی ہے تو مزہ چکنے کے معنی بھی متحقق ہو گئے معنی کہ جس پر کو شہوت نہیں اسکا دخول نہیں  
 کافی ہے۔ والک یخالفنا فیہ والکحج علیہ ما بینا۔ اور مراقب کے مسئلہ میں امام مالک رحمہ ہمارے مخالفت کرتے ہیں اور ابو حنیفہ  
 وہی دلیل ہے جو ہم بیان کر چکے۔ دخول بنکاح صحیح شرط نہیں پابا گیا۔ وفسرہ فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یطعن المحل  
 ومشکہ بجامع جامع امراة وجب علیہما الغسل واصلہا علی الزوج الاول۔ اور مراقب کی تفسیر امام محمد نے جامع طغیر میں  
 اسطرح بیان کی کہ لوگ جو بائع کو نہیں پہنچا حالانکہ ایسا لوگ جماع کر لے اسنے کسی عورت یعنی بانہ کو جماع کیا تو عورت غسل واجب  
 ہوگا اور اسنے اس عورت کو پہلے شوہر پر حلال کر دیا۔ ومعنی ہذا الکلام۔ اور سنی اس قول کے کہ (جماع کر سکتا ہے) ان یخرجک آلہ  
 ویشتہی۔ یہ کہ اسکا عضو خاسر کھڑا ہوتا اور فواحش کرتا ہو۔ وانما وجب الغسل علیہما لا اعتبار بالختامین وہو سبب  
 انزول ما تمہما۔ اور عورت ہی پر اس جہت سے غسل واجب ہو کہ دونوں خناس مل گئے اور یہی عورت کی منی اترنے کا سبب ہے۔ و  
 الی الا یجاب فی حقہما۔ اور واجب کرنے کی حاجت صرف عورت کے حق میں ہے۔ کیونکہ بالغہ پر احکام فرض ہوتے ہیں۔

اما لا غسل علی العصبی وان کان یومر بہ تخلقا۔ رہا طفل مذکور پر غسل واجب نہیں اگرچہ اسکو نہانے کا حکم دیا جائیگا تاکہ عادت پڑی رہے۔ فت۔ بھرنہ مذکور ہو چکا کہ اگر زوجہ کسی کی باندی ہو اور اسکو دو طلاقیں دین تو حلال کہے بغیر حرام ہے۔ دو طاقی اطلاق متہ لایکھما۔ اور باندی کو اگر اسکے مالک نے وطی کر لیا تو اس سے وہ اپنے طلاق دہندہ شوہر پر حلال نہوگی۔ لان العاتہ نکاح الزوج۔ کیونکہ انتہائے حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح ہے۔ فت۔ اور مولیٰ تو مالک ہے شوہر نہیں ہے پس قولہ قائلے حتی تنکح زوجا غیرہ۔ مولیٰ پر صادق نہیں بلکہ دوسرے شوہر سے نکاح خطا ہے۔ واذا تزوجها بشرط التحلیل فانکاح مکروہ اور اگر کسی عورت کو اس شرط پر نکاح میں لیا کہ اسکو اول شوہر پر حلال کر دے تو یہ مکروہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لعن المتداہل والمحلل۔ کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ قتلے لعنت کرے حلال کرنے والے کو اور جسکے لیے حلال کر دیا گیا فت۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور مخفی نہیں کہ اس حدیث کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ غیر کی مطلقہ نکاح سے کوئی نکاح نکرے کیونکہ جو نکاح کیونکہ ضرور وہ محل ہو جائیگا جب دخول کرے تو یہ معنی بالاجماع مقصود نہیں ہیں اور دوسری صورت یہ جو مسئلہ کتاب ہے۔ و ہذا ہو محملہ۔ اور یہی اس حدیث کا محل ہے۔ فت۔ یعنی حدیث محمول ہے کہ اول شوہر پر حلال کرنے کی شرط پر نکاح کرے حالانکہ نکاح تو عفت و مدامت کے لیے ہوتا ہے اور خالی اس واسطے کہ جتنی کھا کر چھوڑے تو جان و بدن کی نفس خلعت سے مشابہ مکروہ ہے لیکن نکاح جو نہ لغو شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہذا نکاح ہو گیا۔ اور شرط باطل ہو گئی اور سپر چھوڑنا لازم نہیں ہے۔ فان طلقها بعد وطئها حلت للاول۔ پھر اگر اسنے بعد وطی کے اس عورت کو طلاق دیدی تو اول شوہر کے واسطے حلال ہو جائیگی۔ لوجود الدخول نے نکاح صحیح اذ النکاح لا یبطل بالشرط۔ کیونکہ دخول کو نا صحیح نکاح میں یا لایا کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہے۔ فت۔ بلکہ شرط تحلیل تو اسکے ارادہ کی راہ سے حرام ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یفسد النکاح لانه فی معنی الموت فیہ ولا یحکم علی الاول لفسادہ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ نکاح فاسد ہو گا کیونکہ یہ نکاح موت کے معنی میں ہے اور وہ پہلے شوہر پر بھی حلال نہوگی کیونکہ نکاح فاسد ہوا ہے۔ وعن محمد انہ یصح النکاح لما بینا۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ نکاح تو صحیح ہو جائیگا زوجہ اسکے جو بیان ہو چکی ہے یعنی شرط فاسد لگانے سے وہ فاسد نہوا و لایحکم علی الاول لانه استعمل ما اخرہ الشرع فیجاری بمنع مقصودہ کما فی قتل المورث۔ لیکن ایسے نکاح وطی سے وہ شوہر اول کے واسطے حلال نہوگی کیونکہ شوہر اول کے واسطے جس چیز کو شرع نے تاخیر سے کیا تھا اسکو اسنے جلدی کر لیا تو اسکے مزاج میں اپنی مراد سے روک دیا گیا جیسے موت کے قتل میں ہے۔ فت۔ توضیح یہ کہ شرع نے یہ حکم دیا تھا کہ جب دوسرا شوہر اسکو طلاق دے تب اسکے ساتھ شوہر اول نکاح کر لے لیکن اسنے یہ جلدی کی کہ دوسرے کے ساتھ اسی طرح پر نکاح کیا کہ وہ فقط تحلیل کر دے یعنی ایک بار وطی کر کے طلاق دے پس اسکی مزاج یہ کہ اپنی مراد کو نہ پہنچے اور محروم کیا جاوے جیسے وارث نے موت کو قتل کیا تو شرع میں حکم ہے کہ قاتل میراث سے محروم ہو کیونکہ اگر مورث خود قتل ہو تو یہ وارث ہوتا مگر اسنے جلدی کر کے اسکو قتل کیا تاکہ جلدی میراث لجاوے پس محروم رکھا گیا۔ اور یہ اشارہ ہے کہ وارث قاتل کے محروم کرنے میں یہ مصلحت صحیح ہے کہ مالدار مورث قتل کیا جاوے۔ واذا طلق الحرۃ تطلیقہ او تطلیقتین وانقصت عدتہا۔ اور اگر آزادہ عورت کے شوہر نے اسکو ایک یا دو طلاقیں دین یعنی پوری تین نہیں دین اور اسکی عدت گزر گئی فت۔ اور حلال کی ضرورت نہیں ہوئی چاہے اس سے نکاح کر لے مگر نکاح نہیں کیا۔ و تزوجت بزوج آخر۔ اور عورت نے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا فت۔ اور اسنے چند روز بعد اپنی مصلحت سے اسکو طلاق دیدی اور عدت گزر گئی۔ ثم عادت الی الاول۔ پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس آگئی فت۔ شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا حالانکہ اہل مرتبہ کی ایک طلاق پہلے شوہر کی باقی رہی تھی تو کیا اب اسکی ایک طلاق کا مالک ہو گا یا جدید طور پر تین طلاق کا مالک ہو گا تو جواب دیا کہ عادت ثلث تطلیقات و بعدم الزوج الثانی ما دون الثلث

کما ہیدم الثالث۔ یہ عورت اپنے اول شوہر کے پاس پورے تین طلاقوں سے واپس آئیگی اور دوسرا شوہر تین سے کم طلاقوں کو بھی ہدم کر دیکھا جیسے وہ پوری طلاقوں کو ہدم کر دیتا ہر قسم حتیٰ کہ اگر تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح میں جا کر بعد پہلی کے مطلق ہو کر اول شوہر کے نکاح میں آئی تو پھر شوہر اول اس پر تین طلاقوں کا مالک ہوتا اسی طرح اگر تین سے کم دوسرے شوہر کے نکاح میں آئی تو بعد اسکے حیاتی کے جب شوہر اول کے پاس آئی تو نئے طور پر تین طلاقوں کے ساتھ آئی حتیٰ کہ اگر ایک یا دو طلاق دے کر رجعت کر سکتا ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ حکم پوری طلاقوں سے واپس آنے کا ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لا ہیدم ما دون الثالث۔ اور امام محمد نے کہا کہ دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم کہ ہدم نہیں کرتا۔ پس شوہر اول کی جو طلاق باقی ہو اسی کا مالک ہوگا یعنی اگر شوہر اول نے ایک طلاق دی جسے دوسرے شوہر کے نکاح میں لگئی یا دوسری ہون پھر جب شوہر اول کے نکاح میں آئی تو اول صورت میں دو طلاق کا مالک ہوگا اور دوسری صورت میں ایک طلاق کا۔ حتیٰ کہ اگر کبھی اس عورت کو ایک طلاق دی تو یہ مطلقہ ثلاثہ ہو جائیگی اور رجعت نہیں کر سکتا اور حلالہ نہ فرض ہوا۔ لانه غایۃ المحرمۃ بالنفس۔ دلیل امام محمد یہ ہے کہ دوسرا شوہر تو حرمت کی انتہا ہے بلکہ نفس قرآنی ہے۔ کیونکہ قرآن میں فرمایا۔ فلا تلحظ من بعد حتیٰ یشک زوجا غیرہ۔ یعنی یہ عورت بعد تین طلاقوں کے اس شوہر کو حلال نہیں رہی یا نہ کہ کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی حرام رہیگی اس حد تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو معلوم ہوا کہ دوسرا شوہر تو حرمت غلیظہ کی انتہا ہے نفس قرآنی۔ فیکون منہا۔ تو دوسرا شوہر حرمت غلیظہ کا ختم کرنے والا ہوا۔ اور جب یہ ہوگا کہ پہلے حرمت غلیظہ ہو تب وہ انتہا ہو کر ختم کرے۔ و لا انتہا للمحرمۃ قبل الثبوت۔ حرمت کو ختم کرنا حرمت غلیظہ موجود ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتا۔ اور مسئلہ میں صرف ایک یا دو طلاق ہیں تینوں طلاقین نہیں ہیں تو دوسرا شوہر کیونکر ختم کرنے والا ہوگا۔ بلکہ یہ عورت اپنے پہلے شوہر پر بغیر دوسرے شوہر کے حلال ہے تو دوسرا شوہر کس حرمت غلیظہ کو ختم کرنے والا ہوگا بلکہ جیسے وہ شوہر اول پر حلال تھی ویسی حلال رہی۔ ولہما قولہ علیہ السلام لعن المسلمان المحلل والمحلل لہ۔ اور تینہیں کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے والے پر اور جسکے لیے حلالہ کیا گیا ہے لعنت فرمائی۔ سماہ محملا و ہو المقتبہ للمحل۔ اس حدیث میں دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا اور حلال کرنے والا وہ جو حلت کو ثابت کرے۔ تو دوسرا شوہر نئی حلت کو ثابت کرتا ہے مخفی نہیں کہ محلل اس وقت کہ جب حرمت غلیظہ ہو کر حلال ہوا تھا اور جبکہ شوہر اول نے تین طلاقین نہیں دیں تو اس صورت میں وہ محلل نہیں ہوا پس دلیل امام محمد قوی ہے واللہ اعلم۔ پھر واضح ہو کہ جب حلالہ دوسرے شوہر کرنے سے ہوگا اور یہ عورت کا کام ہے تو اگر عورت حلالہ ہو جانے کی خبر دے تو کیا قبول کرنا جائز ہے یا کہ نہیں جائز ہے تو فرمایا۔ و اذا طلقها ثلاثا فحالت قد انقضت عدتی و تزوجت و دخل فی الزوج و طلقنی و انقضت عدتی و المدة تحلل ذلک۔ اور اگر مرد نے اپنی عورت آزادہ کو تین طلاقین دیں پھر کچھ مدت کے بعد اسے کہا کہ میری عدت گزر کر میں نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تھا اور اسے میرے ساتھ داخل کیا پھر مجھے طلاق دیدی اور میری عدت گزر گئی اور حال یہ کہ جو مدت بیان کرتی ہے یہ مدت ایسی ہے کہ ان سب باتوں کو محلل ہے۔ جاز للزوج ان یعتقہا اذا کان فی غالب ظنہ انہا صاۃ۔ تو شوہر اول کو جائز ہے کہ عورت کے بیان کی تصدیق کرے بشرطیکہ شوہر کے غالب ظن میں یہ عورت سچی معلوم ہوتی ہو۔ یعنی اسکے دل میں یہ حجتی کہ اسنے سچ کہا ہے۔ لانهما معاۃ او امر ذنی لتعلق محلل بہ ایسی تصدیق جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات جو عورت نے بیان کی وہ حال سے خالی نہیں یا دنیاوی معاملہ یا بھی نکاح کا ہے یا امر دین سے ہے کیونکہ حلالہ کے ساتھ حلت متعلق ہے۔ و قولہ الواحد فیہما مقبول۔ اور ایک مسلمان کا قول مسئلہ دنیاوی و امر دینی دونوں میں قبول ہوتا ہے۔ تو اس معاملہ میں جو چاہو قرار دو بہر حال اس عورت مسئلہ کا قول قبول ہوگا۔ و غیرہ

مستکر اذا كانت المدة مثله۔ اور جب مدت اتنی گزری ہو کہ بہ باتین ہو سکتی ہیں تو عورت کا کتنا قابل رد اور انکار نہیں ہو۔  
فت۔ بخلات اسکے جب مثلاً ایک مہینہ کے اندر یہ سب باتین بیان کرے تو قول مرد و دستکر ہو۔ و اختلفوا فی اودنے  
بذہ المدة و سنینہا فی باب العدة۔ اور فقہار نے اس مدت کی کمتر مقدار میں اختلاف کیا ہے اور ہم اسکو باب العدة میں  
انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور واضح ہو کہ اگر عورت کتابیہ ہو اور ایسا بیان کرے تو دلیل مقتضی ہو کہ اسکا قول قبل  
نہو نظر امر دین کے اگرچہ عورت اسکی معتقد نہیں مگر شوہر قبول نہیں کر سکتا۔

## باب الایلاء

یہ باب ایلاء کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ ایلاء قسم کھانا کہ منکوحہ جو رو سے قربت نکرونگا پس اگر چار ماہ سے کم ہو تو ایلاء نہیں  
ہو اور اس سے بحث نہیں ہو اور اگر چار ماہ یا زیادہ یا مطلق ہو تو بھی جاری بحث فقہ میں مورث احکام ہیں لہذا آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے جو اپنی ازواج مطہرات سے ایک ماہ ایلاء کیا تھا وہ واقعی ایلاء فقہی نہیں تھا جیسا کہ بعض لوگ گمان کرتے ہیں حافظ  
اور اس سے ایلاء کی تعریف معلوم ہو گئی۔ اور چار دن اماموں کے نزدیک بدون قسم و تعلیق کے ایلاء نہیں ہوتا اور بعض علماء  
کے نزدیک اگر چار ماہ تک زوجہ سے وطی نہ کرے تو ایلاء ہو اور یہ شاذ و مختلف اجماع ہے۔ ذکرہ العینی۔ و اذا قال الرجل لامرأۃ  
و اللہ لا اقریک۔ اگر شوہر نے اپنی جوڑ سے کہا کہ و اللہ میں تجھے قربت نکرونگا فت۔ یعنی وطی نکرونگا۔ او قال نہایت  
لا اقریک اربعۃ اشہر یا کہا کہ و اللہ تجھے چار ماہ تک قربت نکرونگا۔ فهو موبل۔ تو یہ شخص ایلاء کرنے والا ہو جائیگا بقولہ  
تعالیٰ للذین یولون من نسائهم تربص اربعۃ اشہر الا یتہ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا للذین یولون الخ یعنی جو لوگ  
کہ اپنی عورتوں سے ایلاء کرتے ہیں انکے لیے چار ماہ کا انتظار ہے آخر تک فت۔ خلاصہ یہ کہ چار ماہ کے اندر اگر رجوع یعنی جماع  
کر لیا تو اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے اور اگر عزم طلاق کیا تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے۔ فان وطیہا فی الاربعۃ الاشہر حشش فی  
یہ مہینہ و لزمۃ الکفارة۔ پھر اگر چار ماہ میں عورت کو وطی کر لیا تو قسم میں حاش ہو اور اسپر کفارہ لازم آیا۔ لان الکفارة  
موجب الحشش۔ کیونکہ حاش ہونے پر کفارہ لازم ہوتا ہے۔ و سقط الایلاء و ساقط ہو گیا۔ لان ایمن یرتفع  
بالحشش کیونکہ قسم بوجہ حاش ہوجانے کے ساقط ہوجاتی ہے فت۔ اور یہ چار دن اماموں کا قول ہے۔ وان لم یقر بہا حتی  
مضت اربعۃ اشہر بانت منہ بتخلیقہ۔ اور اگر اس عورت سے قربت نہیں کی حتیٰ کہ چار ماہ گزر گئے تو دس سے ایک طلاق  
کے ساتھ بائنہ ہو گئی فت۔ کچھ حکم قاضی کی ضرورت نہیں ہے سو قال الشافعی تبین بتفریق القاضی۔ اور شافعی نے  
کہا کہ قاضی کیے جدا کرنے سے جدا ہوگی۔ لانه مانع حقہا فی البخل فینوب القاضی منابہ فی التستر کما فی بحب  
والغفۃ۔ کیونکہ مرد اس عورت کے حق جماع کا مانع ہے تو اسکا چھٹکارا کرنے میں قاضی مجاہد اس مرد کے قائم ہوگا جیسے محبوب  
ہونے اور عین ہونے میں ہے فت۔ کہ جب مرد اپنی عورت سے جماع نہیں کر سکتا تو قاضی اس مرد کی درخواست پر ایک سال  
کی حلت دے پھر جب نہ کر سکے تو عورت کی رضا مندی پر اسکو مرد سے بائنہ کر دے اسی طرح جب عداوتی کرنے سے منکر ہو  
تو قاضی جدا کرے گا۔ ولنا ظلمہا بمنع حقہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مرد نے عورت کو اسکا حق وطی روک کر ظلم کیا۔ فجازہ الشریع  
بزوال الغفۃ النکاح عند منقضی المدة۔ پس شرع نے مرد کو بدلا دیا کہ مدت چار ماہ گزرنے پر نعمت نکاح زائل ہو جائیگی  
و ہو الما ثور عن عثمان و علی و عبا و لہ الثلثۃ و زید بن ثابت رضوان اللہ علیہم اجمعین و کفی بہم قدوة  
اور یہی قول حضرت عثمان و علی و عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم  
ایچھین سے انور ہے اور ان بزرگوں کا پیشوا ہونا ہر کونکافی ہے فت۔ فقہاء ہم نے روایت کی کہ حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس



کہتے تھے کہ جب چار ماہ گزرے تو یہ ایک طلاق ہو اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔ رواہ عبد الرزاق عن معمر بن قتادہ۔  
 یہ اسناد صحیح ہے اور قتادہ کا مرسل کرنا مفعول ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو معاذ عن الاعمش عن سعید بن جبیر  
 عن ابن عباس وابن عمر قلاخ یعنی ابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ جب عروے اپنی عورت سے ایلا کر گیا پھر  
 رجوع کیا یعنی وطی کی حتیٰ کہ چار ماہ گزر گئے تو یہ ایک بائنا طلاق ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن بخاری نے ابن عمرؓ سے نقل کیا  
 کہ اس وقت تو نفقہ کیا جاوے یعنی ایبر لازم کیا جاوے کہ رجوع کرے یا طلاق بائنا سے اور ابن ابی شیبہ نے جیسا ابن عباس  
 وابن عمر سے روایت کیا یہی قول محمد بن الحنفیہ و شعبی و شعبی و مسروق و حسن بصری و محمد بن سیرین و قیس بن ذویب و سالم  
 بن عبد الصمد و ابوسلمہ بن عبد الرحمن سے روایت کیا۔ اور عبد الرزاق نے کہا کہ حدیثنا معمر عن عطاء الخراسانی عن ابی سلمہ  
 بن عبد الرحمن ان عثمان بن عفان وزید بن ثابت الخ یعنی عثمان بن عفان و زید بن ثابت کہتے تھے کہ جب ایلا کر چار ماہ گزر گئے تو  
 ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔ اس اسناد میں عطاء الخراسانی کے خط میں کچھ کلام ہے وہ دور ہو گیا کہ ابوسلمہ کا  
 خود ہی مذہب ہے لیکن بخاری روئے حضرت عثمان و علی و ابن عمرؓ وغیرہم سے وقت روایت کیا۔ اور کو طحا میں جعفر صادق  
 عن محمد الباقر عن علی رضی اللہ عنہ وقت مروی ہے لیکن اس میں انقطاع ہے کیونکہ محمد باقر نے حضرت حسینؓ کو نہیں پایا تو حضرت  
 علیؓ نہ کو بدرجہ اولیٰ نہیں پایا پس جو روایات کہ متصل اسناد سے صحیح ہیں وہ ارجح ہیں اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ صرف  
 عثمان و علی و ابن عمرؓ سے دونوں طرح کی روایات ہیں اور بر تقدیر کہ طلاق بائنا ہو تو ابوطی کرنا حرام ہے اور بر تقدیر کہ وقت  
 ہو تو ابوطی بھی وطی کرے پس جسے تحریم کہ ترجیح دی کیونکہ بدن ضرر کے نکاح جدید سے حلت پیدا ہوتی ہے بخلاف اسکے کہ بدن  
 نکاح کے وطی کرنے میں اگر حرام ہو تو ترکیب مشاعت ہوگا لہذا یہی مختار ہوا کہ چار ماہ گزرنے پر طلاق بائنا واقع ہوتی ہے۔ ولانہ  
 کان طلاقانی الجاہلیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ زمانہ جاہلیت میں ایلا کرنا طلاق تھا۔ کبھی سال اور کبھی دو سال  
 تک۔ حکم المشرع بتاحلیلہ الی انقضاء المدة۔ تو شرع نے اسکی حد اس مدت کو ملے تک مقرر کر دی۔ پس  
 ایک مدت دراز مقرر کرنا اسکے غور و فکر کے واسطے کافی ہے پھر کسی مدت کی حاجت نہیں رہی۔ رواہ الواحدی عن ابن عباس  
 و حکاہ عن ابن اسبب۔ فان کان حلف علی اربعۃ اشھر وقد سقطت الیمین۔ پس اگر چار ماہ پر قسم کھائی تھی تو  
 قسم بھی اتر گئی۔ لانہا کانت موقوعہ بہ۔ کیونکہ قسم اسی مدت کے واسطے موقت تھی۔ یعنی جب چار ماہ بغیر وطی کے  
 گزرے تو زوجہ بائنا ہو گئی اور قسم بھی اتر گئی بشرطیکہ اسی قدر ہو کہ واسطہ تجھے چار ماہ وطی نہ کر دے کیونکہ اسنے قسم پوری کر دی  
 وان کان حلفا علی الابد۔ اور اگر اسنے ابدی قسم کھائی ہو تو کہ واسطہ تجھے وطی نہ کر دے گا۔ فالیمین باقیۃ۔ تو قسم باقی  
 ہے۔ لانہا مطلقہ کیونکہ قسم تو مطلق ہے۔ نہ ہوتی۔ نہ ہی اگر کہا کہ واسطہ تجھے کبھی وطی نہ کر دے گا۔ ولم یوجد الخث لترفع بہ۔ اور  
 کبھی قسم نزل نہ نہیں پایا گیا تاکہ قسم درہو جاتی نہ۔ کیونکہ اگر ایک بار بھی وطی کرتا تو قسم ٹوٹ جاتی۔ پس اسکا مقتضایہ تھا کہ  
 ہر چار ماہ گزرنے پر طلاق پڑ کرے۔ الا انہ لا تکرر الطلاق قبل التزوج۔ لیکن بات یہ کہ نکاح میں لانے سے پہلے مکرر طلاق  
 نہیں واقع ہوگی۔ لانہ لم یوجد منع الحق بعد البینۃ۔ کیونکہ بعد بائنا ہو جانے کے عورت کا حق روکنا نہیں پایا گیا کیونکہ بعد  
 بائنا ہو جانے کے اسنے نکاح جدید نہیں کیا۔ فان عاد فتردھا عاد الایلا۔ اور اگر اسنے بعد بائنا ہو جانے کے پھر اس  
 عورت سے نکاح کر لیا تو ایلا بھی پھر آیا۔ حتیٰ کہ یا تو اس عورت سے چار ماہ کے اندر وطی کرے یا چار ماہ گزرنے پر پھر بائنا  
 ہوگی۔ کیونکہ قسم تو مطلق ہے۔ فان وطیہا۔ پس اگر وطی کر لی۔ تو خیر قسم ٹوٹ گئی اور کفارہ قسم لازم آیا۔ والا وقت فقہ  
 اربعۃ اشھر طلقة اخری۔ اور اگر وطی کی تو چار ماہ گزرنے پر دوبارہ طلاق واقع ہوگی۔ لان الیمین باقیۃ لا طلاقا۔ تو  
 قسم تو مطلق ہونے کی وجہ سے بھی باقی ہے۔ وبالترجیح ثبت حقیۃ تحقق الظلم ویجبر ابتداء ہذا الایلا من وقت التزوج

اور نکاح کر لینے کی وجہ سے عورت کا حق ثبوت ہو گیا تو ظلم متحقق ہو گا اور اس ایلا کی ابتدا دوبارہ نکاح میں لانے کے وقت سے شروع ہوگی۔ پھر جب دوبارہ بائنت ہو گئی۔ فان تزوجها یا نشاء عاد الا یلا۔ پھر اگر تیسری بار اس سے نکاح کیا تو ایلا عود کرے گا۔ نکاح کیونکہ قسم مطلق ہے۔ و وقعت بمضی اربعۃ اشهر اخری ان لم یقر بہا لما بینا ہ۔ اور چار مہینہ گزرنے پر تیسری طلاق واقع ہوگی بشرطیکہ چار مہینہ کے اندر عورت سے قربت نکلی ہو یہ دلیل مذکورہ بالا ہے۔ پھر تین طلاقوں کے بعد اس مرد کو یہ عورت حلال نہیں یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے طلاق کرنے کے بعد اسے نکاح میں آوے۔ م۔ فان تزوجها بعد زوج آخر لم یقع بذلک الا یلا و طلاق۔ پھر اگر دوسرے شوہر کے بعد اس عورت سے نکاح کیا تو اس ایلا کی وجہ سے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ لتقیدہ بطلاق ہذا الملک۔ کیونکہ یہ ایلا صرف پہلی ملک کے ساتھ مفید تھا۔ کیونکہ ایلا تو بمنزلہ تعلیق طلاق کے ہے۔ وہی فرع مسئلۃ التنبیہ لخلافۃ یاہ۔ یہ مسئلہ اختلافی پنجیزی مسئلہ کی فرع ہے۔ و قد قرین قبل۔ اور یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے۔ یعنی طلاق کے قسم کھانے کے بیان میں گزرا کہ امام زفر کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوتی اور چار مہینہ سے نزدیک باطل ہو جاتی ہے۔ یہ سبوط میں لکھا کہ جس نے اپنی عورت سے ایلا کر لیا کہ وہ اللہ تجھے قربت نہ کرے گا پھر اسکو تین طلاقیں دیدیں تو ہمارے نزدیک ایلا باطل ہو گیا اور زفر کے نزدیک نہیں باطل ہوا اور اسطرح اگر وہ اس ایلا سے تین بار بائنت ہوئی پھر دوسرے شوہر کے بعد اس سے نکاح کیا تو بھی ہمارے نزدیک ایلا مذکورہ سبٹ گیا۔ ۶۔ ولین باقینہ۔ اور قسم ابھی تک باقی ہے۔ لا طلاقا و عدم الحنف۔ کیونکہ قسم مطلق ہے کسی ملک کے ساتھ مخصوص نہیں اور حال یہ کہ ابھی تک اسنے قسم نہیں توڑی۔ تو برابر باقی رہیگی جب تک وطی سے اسکو نہ توڑے۔ م۔ فان ولیہما کفر عن بیعتہ۔ پھر اگر اس عورت سے وطی کرے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے۔ لوجود الحنف۔ کیونکہ قسم تو زنا اب بائنت یا م۔ فان حلف علی اقل من اربعۃ اشهر لم یکن مولیا۔ پھر اگر چار مہینہ سے کم وطی نہ کرنے پر قسم کھائی تو ایلا کرنے والا نکاح فاسد حتی کہ اگر کہے کہ اللہ میں تجھے ایک دن کم چار ماہ وطی نہ کرے گا تو یہ ایلا نہیں ہے بلکہ صرف قسم ہے حتی کہ اگر درمیان میں وطی کی تو اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا اور اگر چار ماہ گزر گئے تو قسم میں سچا رہا اور عورت بھی بائنت نہ ہوگی کیونکہ یہ ایلا نہ تھا۔ لقول ابن عباس لا ایلا فیما دون اربعۃ اشهر۔ کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ چار ماہ سے کم میں ایلا نہیں ہوتا ہے۔ یہ سنی ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن عباس سے روایت کی اور یہی چاروں فقہاء اور جمہور علما کا مذہب ہے۔ م۔ ۶۔ ولان الامتناع عن قربانہا فی اکثر المدة بلا مانع و مشکہ لا یتبہ حکم الطلاق فیہ۔ اور اس دلیل سے کہ مدت کے زیادہ حصہ میں عورت کی وطی سے باز رہنا بدون کسی مانع کے ہے اور ایسے باز رہنے میں طلاق کا حکم نہیں ثابت ہوتا۔ یعنی مثلاً ایک یا دو ماہ قربت نہ کرنے کی قسم کھائی تو باقی چار مہینہ کی مدت میں وہ بغیر کسی روک کے وطی کر سکتا ہے تو حکم طلاق نہ ہوگا۔ م۔ ولوقال و اللہ لا اقر بک شہرین و شہرین بعد ہذین الشہرین فہو مول۔ اور اگر لکھا کہ اللہ میں تجھے قربت نہ کرے گا وہ مہینہ اور بعد ان دو ماہ کے جو دو ماہ ہیں تو یہ شخص ایلا کرنے والا ہوگا۔ لائنتہ جمع نہیں بجز جمع الجمع۔ کیونکہ اسنے دونوں کو حرت جمع کے ساتھ جمع کر دیا۔ یعنی دو مہینہ کو بجز عطف جمع کیا۔ فصارت جمع بلفظ الجمع۔ تو ایسا ہو گیا کہ اسنے لفظ جمع کے ساتھ جمع کیا یعنی لکھا کہ اللہ تجھے دو مہینہ کے ساتھ ایک بعد والی دو مہینہ لا۔ وطی نہیں کرے گا۔ م۔ ولوکثرت یونہ۔ اور اگر وہ ایک دن طہرا۔ یعنی پہلے لکھا کہ اللہ میں تجھے دو ماہ قربت نہ کرے گا پھر ایک دن خائوش۔ ثم قال و اللہ لا اقر بک شہرین بعد الشہرین الاولین لم یکن مولیا۔ پھر لکھا کہ اللہ میں تجھے قربت نہ کرے گا وہ مہینہ جو بعد پہلے دونوں مہینوں کے ہیں تو وہ ایلا کرنے والا نہیں ہوگا۔ کیونکہ درمیان کا ایک روز چار ماہ سے کم ہو گیا۔ لان اللفظ ایجاب مبتدأ۔ کیونکہ دوسری قسم تو شروع سے ایجاب ہے۔ یعنی پہلی قسم سے ملحق نہیں ہے۔ و قد صار ممنوعاً بعد الاولی شہرین۔ حالانکہ وہ پہلی قسم کے بعد دو مہینہ کی وطی سے ممنوع ہوا۔ و بعد الثانیۃ اربعۃ اشهر الا یلا یو ما کث فیہ۔ اور دوسری قسم کے بعد چار مہینہ سے ممنوع ہو گیا۔ م۔ س۔ ایک دن کے حسین خاموش رہا تھا۔ یعنی کل قسم ایک دن کم چار ماہ کی ہوئی۔

فلن نکال مدۃ المنع۔ تو انکا کی مدت پوری نہوئی۔ و۔ بلکہ یہ دو قسم ہوئیں کہ اگر اول کے دو ماہ یا دوسرے دو ماہ میں  
 وطی کر چکا تو کفارہ قسم لازم نہوگا اور اگر دو مہینے گزر گئیں تو بدون ایلا و کفارہ کے قسم میں سچا رہا۔ م۔ و لوقال و ائتمرو  
 الاقربیک مستثنا لا یوما لم یکن مولیا۔ اور اگر کہا وقت میں مجھے قربت نہیں کر ڈنگا ایک سال سوائے ایک روز کے تو بدون ایلا و  
 کرے والا نہوگا۔ خلافا لرفر و ہو یصرف الاستثناء لے آخر یا اعتبارا بالاجازۃ فتمت مدۃ المنع۔ اس میں زفر کا  
 اختلاف ہے وہ استثنا کو آخر سال کی طرف پھیرتے ہیں بقیاس اجارہ کے تو انکار کی مدت پوری ہو جاتی ہے۔ یعنی جیسے کہ ایک  
 معاملہ میں کسی نے ایک دن کم ایک سال کے واسطے کرایہ دیا تو وہ چیز برابر لگاتار لے سکے کرایہ میں رہیگی ایک سال تک لیکن سال کا  
 آخری دن مستثنی ہوگا اس طرح بیان برابر سال بھر طی سے منع ہوگا سوائے آخری روز کے پس ابتداء سے دوبار چار چار ماہ کی مدت  
 پوری ممنوع ہوئی پس ایلا نہوگا۔ و لئلا ان المولے من لا یکنہ القربان اربعۃ اشھر الا بشئ بلزمنہ اور ہماری دلیل  
 یہ ہے کہ ایلا کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جو بدون اپنے اوپر کچھ لازم ہوئے اپنی عورت سے وطی نہ کر سکے۔ یعنی بغیر تنہا قسم لازم  
 ہو۔ نہ وطی نہ کر سکے۔ و یمکنہ ہمنالان مستثنی یوم منکر۔ اور یہاں بے لازم ہوئے وطی کر سکتا ہے کیونکہ جو دن تنہا یا دہرے  
 دن نہ کرے۔ یعنی وہ ہر چار ماہ کے اندر جس ایک دن چاہے وطی کرے تو ایلا نہ پوری نہوئی۔ بخلاف ان بارہ دن  
 الصورت الی الآخر تصحیحاً فانہ لا یصح التذکیر اور یہ قسم کا معاملہ عقد اجارہ کے برخلاف ہے بقیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ اجارہ  
 میں آخری سال کی طرف پھیرنا اجارہ کو صحیح کرنے کے واسطے ہے کیونکہ اجارہ ایک نہ کرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح نہیں ہو سکتا۔  
 واکذلک لیس۔ اور کم کا یہ حال نہیں ہے۔ یعنی قسم ایک نہ کرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح ہو جاتی ہے۔ و لوقربا  
 فی یوم والیاتی اربعۃ اشھر و اشھر سار مولیا۔ اور اگر عورت سے کسی دن قربت کر لی حالانکہ سال میں سے چار مہینہ یا  
 زیادہ باقی ہیں تو ایلا کرنے والا ہو جائیگا۔ سقوط الاستثناء۔ کیونکہ استثنا ساقط ہو گیا۔ یعنی اب جو ایام باقی ہیں  
 ان میں قربت نہیں کر سکتا کیونکہ استثنا کا دن پہلے گزر گیا۔ و لوقال و ہو بالبصرۃ و اسد لا ادخل الکوفۃ و امراتہ بہا  
 لم یکن مولیا۔ اور اگر ایسی حالت میں کہ وہ بعہ میں موجود ہے اسنے کہا کہ وائتد بین کو ذمہ میں داخل نہوگا حالانکہ اسکی زوجہ کو کوفہ  
 ہو تو بھی وہ ایلا کرنے والا نہوگا۔ لائے یکنہ القربان من غیر شئ بلزمنہ بالاجازۃ من الکوفۃ۔ اس واسطے کہ وہ عورت  
 قربت کر سکتا ہے بدون اس کے ذمہ کچھ کفارہ لازم آئے اس طرح کہ عورت کو کوفہ سے باہر نکال دے۔ یعنی اپنا وکیل یا نائب  
 بھیج کر عورت کو کوفہ سے باہر لاسکتا ہے۔ قال و لو حلف حج او لصدوم او لصدقة او عتق او طلاق فہو مول شیخ مصنف  
 نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے حج یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق کی قسم کھائی تو وہ ایلا کرنے والا ہو گیا۔ یعنی مثلاً اپنی ہنڈ  
 جو رسے کہا کہ اگر میں مجھے قربت کروں تو مجھے حج خانہ کعبہ لازم ہے یا ایک ماہ کے روزے لازم ہیں یا دس درم صدقہ لازم ہے یا  
 اپنا غلام آزاد کرنا لازم ہے یا میری سلیمہ بی بی کو طلاق ہے تو یہ ایلا ہو گیا۔ لتحقيق المنع بالیمن و ہو ذکر الشرط و الجواز  
 کیونکہ قربت سے باہر رہنا بوجہ قسم کے متحقق ہوا اور قسم ہی شرط و جزا کا بیان ہے۔ یعنی اگر قربت کروں حج انجام۔ و ہذہ الاجرۃ  
 مانعۃ لما فیہا من المشقۃ۔ اور یہ جزا میں جو اپنے اوپر لازم کیں اسکو قربت سے مانع ہوئیں کیونکہ انہیں سخت تکلیف لاحق  
 ہوگی۔ و حتیٰ کہ اگر قربت کرے تو شلح کو جاننا پڑے و علی ہذا القیاس روزہ وغیرہ۔ و صورتہ الحلف بالعتق ان یطلق  
 بقر یا نہا عتق عبدہ۔ اور آزاد کرنے کی قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ عورت کی قربت کے ساتھ اپنے غلام کا آزاد ہونا معلق کرے۔  
 و۔ یعنی کہے کہ اگر مجھے قربت کروں تو میرا غلام آزاد ہے۔ و فیہ خلاف ابی یوسف فانہ یقول یمکنہ البیع ثم  
 القربان فلا یلزم شئ۔ اور اس میں ابویوسف کا اختلاف ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ چاہے غلام کو بیچ ڈالے پھر زوجہ سے قربت کرے۔  
 تو اس کے ذمہ کچھ کفارہ لازم نہوگا۔ و جب کچھ کفارہ لازم نہوا تو یہ ایلا بھی نہوا۔ و ہما یقولان البیع موصوم فلا یمنع

المالعیۃ فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ اور محمد کہتے ہیں کہ بیع کرنا امر مہوم ہے لینے شاید نہ تو وہ قربت سے مانع ہونے سے نہ رکھا۔  
 فت۔ اور جب قربت سے مانع پایا گیا تو یہی ایلا رہے۔ واکحلت بالطلاق ان یعلق بقر یا نہا طلاقاً او طلاقاً وقریباً  
 وکل ذلک مانع۔ اور طلاق کے ساتھ قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ اس زوجہ کی قربت کے ساتھ اسی کی طلاق یا اسکی سوت  
 کی طلاق معلق کرے اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک بات اسکے ساتھ قربت کرنے سے روکنے والی ہے۔ فت۔ مثلاً کہا کہ اگر  
 تجھے قربت کروں تو تو طالعہ یا میری فلا نہ بی بی طالعہ ہے تو بخوف طلاق اس سے قربت نہیں کر سکتا پس ایلا ہو گیا لہذا چار ماہ  
 کی مدت ہے اگر اسنے قربت کر لی تو طالعہ ہوئی ورنہ بعد چار ماہ کے یہ عورت ایک طلاق سے بائٹہ ہو جائیگی۔ وان ائی من المطلقة  
 الرجعیۃ کان مولیاً وان اسے لے من البائٹہ لم یکن مولیاً۔ اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلا کیا جسکو رجعی طلاق دیکھا ہے  
 تو ایلا کرنے والا ہو جائیگا اور اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلا کر کیا جسکو طلاق بائٹہ دی ہے تو ایلا کرنے والا نہوگا۔ لان الزوجیۃ  
 قائمۃ فی الاوائی دون اثباتیۃ ومحل الایلا من تکون من نسا من بالنص۔ اسواسطے مطلقہ رجعیۃ میں زوجہ ہونا  
 موجود ہے اور مطلقہ بائٹہ میں نہیں ہے اور حال یہ کہ ایلا کا محل وہی عورتیں ہوتی ہیں جو ہماری زوجہ ہوں بعض قرآنی فت۔ یعنی  
 قوله تعالى۔ للذین یؤن من نسا ہم الا یہ۔ تو اس میں ہماری زوجہ ہونا صحیح ہے پس مطلقہ رجعیۃ کے ساتھ عدت میں ایلا  
 صحیح ہے۔ فلما انقضت العدة قبل انقضائها مدة الایلا سقط الایلا ولفوات المحلیۃ۔ پھر اگر ایلا کی مدت چار ماہ گذرے  
 سے پہلے مطلقہ رجعیۃ کی عدت گذر گئی تو ایلا بھی ساقط ہو گیا کیونکہ وہ ایلا کا محل نہیں رہی فت۔ کیونکہ عدت گزرنے سے بائٹہ  
 ہو گئی۔ ولو قال لا جندیۃ والسنہ لا اقریک۔ اور اگر کسی اجنبیہ یعنی غیر نکوہ عورت سے کہا کہ وائتہ میں تجھے قربت نہ کرونگا  
 فت۔ یعنی غیر نکوہ سے ایلا کرنا۔ او انت علی کفر امی۔ یا اس اجنبیہ سے کہا کہ تو مجھ پر شہر میری مان کے ہے فت۔ یعنی  
 اجنبیہ سے ظہار کرنا۔ تم تو زوجہ عالم یکن مولیاً ولا مظاهر۔ پھر اس عورت کو نکاح میں لایا تو اس عورت سے ایلا کرنے والا  
 نہوگا اور ظہار کرنے والا بھی نہوگا۔ لان الکلام فی مخرجہ وقع باطلا لا لعدم المحایۃ فلا ینقلب سحیجا بعد ذلک۔ کیونکہ جو  
 کلام بولا وہ اپنے نکلنے کے وقت بغیر بڑ گیا کیونکہ اسوقت اجنبیہ عورت کچھ ایلا یا ظہار کا محل نہیں تھی تو بعد اسکے یہ کلام پلٹ کر صحیح  
 نہو جیگا فت۔ لیکن اسکے ذمہ قسم لازم ہوئی۔ وان قر بہا کفر۔ اور اگر اس عورت سے قربت کر لیا تو قسم کا کفارہ دے  
 تحقق الحث اذ لیمین منقذۃ فی حقہ۔ کیونکہ قسم توڑنا پایا گیا اسلئے کہ اس مرد کے حق میں قسم بڑھ چکی تھی فت۔ حتی کہ وہ اس  
 عورت سے اگر نہ کرتا تو بھی قسم میں جھوٹا ہوتا۔ و مدة الایلا ثلاثہ شہران۔ اور باندی زوجہ کے ساتھ ایلا کی مدت دو ماہ ہے  
 فت۔ چنانچہ اگر اپنی باندی زوجہ سے ایلا کیا تو بعد دو ماہ کے وہ بائٹہ ہو جائیگی اگر دھمی نہ کرے۔ لان ہاہ ماہ ضربت اجل البیۃ  
 فتتصرف بالرق کمدۃ العدة۔ اسلئے کہ چار مہینہ کی مدت تو یائے ہونے کے واسطے سیاد لگائی گئی ہے پس وہ تو باندی ہونے  
 کی وجہ سے آدمی ہو جائیگی جیسے عدت کی مدت کا حال ہے فت۔ چنانچہ آزاد عورت سے باندی کی عدت آدمی ہے۔ وان کان لک  
 مرض لا یقدر علی الجماع او کانت مرضیۃ او رتقار او صغیرۃ لا تجامع او کانت بینہما سافۃ لا یقدران یصل لہما  
 فی مدة الایلا نفیۃ ان یقول بلسانہ فیت الیہما فی مدة الایلا۔ اور اگر ایلا کرنے والا ایسا بیمار ہو کہ اس زوجہ سے  
 جماع نہیں کر سکتا یا یہ عورت ہی ایسی بیمار ہو یا اسکو جبرائشی رتق ہو یا ہنوز ایسی چھوٹی ہو کہ اسکے ساتھ جماع نہیں ہو سکتا یا مرد  
 اور عورت کے درمیان اتنی دوری ہو کہ چار مہینہ میں عورت تک نہیں پہنچ سکتا ہے حالانکہ مرد نے چاہا کہ میں عورت کی طرف رجوع  
 کروں تو اسکے رجوع کا یہ طریقہ ہے کہ چار ماہ کے اندر اپنی زبان سے کہے کہ میں۔ نہ اس عورت کی طرف رجوع کیا۔ فان قال فلک  
 سقط الایلا۔ پھر اگر ایسے کہ یا تو ایلا رست گیا۔ وقال الشافعی رہ لانی الا بالجماع۔ اور امام شافعی نے کہا کہ رجوع کرنا  
 لیس طرح نہیں ہوتا اسواسطے جماع کے ساتھ۔ والیہ ذہب الطحاوی۔ اور شافعی حنفیہ میں سے ہماری جیسی ہی عدت لگنے میں



لانہ لوکان فیما لکان خلتا۔ اس دلیل سے کہ اگر زبانی کنہا رجوع ہوتا تو یہ قسم ٹوٹنا ہو جاتا۔ کیونکہ جب ایلا میں عورت سے دلی کی تو کفارہ قسم ہوتا ہے حالانکہ زبانی رجوع کرنے میں بالاتفاق کفارہ نہیں ہے تو یہ رجوع بھی نہیں ہے۔ شیخ طاعنی نے کہا یہی قول مختار ہے۔ ۲۔ سولنا نہ اذا بانیک المنة فیکون ارضا واما بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم لایجازی بالطلاق۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرنے اپنی زوجہ کو انکار کرنا اذیت دی تھی تو زوجہ کو راضی کرنا زبان کے وعدہ کے ساتھ ہو جائیگا اور جب ظلم دور ہو گیا تو طلاق ہو جانے کی سزا اسکو نہ دی جائیگی۔ کیونکہ شوہر جب جماع سے عاجز ہے تو اسکا قصہ عورت کو ضرر پہنچانے کا ہوا۔ کیونکہ بیماری میں عورت کا حق جماع نہیں ہوتا تو جیسے زبانی پریشان کیا ویسے ہی زبانی راضی کر لیا۔ ولو قدر علی الجماع فی المدقة بطل ذلک۔ العی و صار فیدہ بالجماع۔ ہاں اگر زبانی رجوع کے بعد اسی چار مہینہ کے اندر وہ جماع کرنے پر قادر ہو گیا تو یہ زبانی رجوع کرنا منسٹ گیا اور اسکا رجوع کرنا جماع کے ساتھ ہو گیا۔ لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالخلع۔ اس واسطے کہ خلیفہ کے ذریعہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا۔ یعنی جماع اصل ہے اس سے عاجزی کے وقت زبانی رجوع کرنا اسکا خلیفہ کیا گیا تھا تاکہ چار ماہ گذر کر عورت طالق نہ ہو جائے اور جب چار ماہ کے اندر وہ جماع پر قادر ہو گیا تو خلیفہ جاتا ہے اور حکم اصل جماع کا رہا۔ واذ قال لا امرأتہ انت علی حرام سئل عن نیتہ فان قال اردت الکذب فهو کما قال۔ اور اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ تو مجھے حرام ہے تو اسکی نیت دریافت کی جائے پس اگر اُسے کہا کہ میں نے جھوٹ بولنے کا قصد کیا تھا تو یہ ایسا ہی ہوگا جیسا وہ کہتا ہے۔ لانہ نوئے حقیقہ کلامہ وقیل لایصدق فی القضاء لانہ یمن ظاہرا۔ کیونکہ اُسے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے اور طحاوی و کرخی نے کہا کہ قاضی اُسکے قول کی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر میں قسم ہے۔ اور قاضی پر ظاہر کی پابندی کرنا شرعاً واجب ہے۔ وان قال اردت الطلاق فی تطلیقہ بانئذ الا ان ینوی التلث۔ اور اگر اُسے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو ایک بانئذ طلاق ہوگی مگر اُسے تین طلاقوں کی نیت کی ہو۔ تو اسکی نیت کے موافق تین طلاقیں ہو جائیگی وقد ذکرناہ فی اللکنایات۔ اور ہم اسکو باب کنایات الطلاق میں ذکر کر چکے۔ وان قال اردت الظہار فهو ظہار۔ اور اگر اُسے کہا کہ میں نے ظہار کا قصد کیا تھا تو یہ ظہار ہوگا۔ اور ظہار یہ ہے کہ اپنی جو دو کو یا اُسکے کسی عفت کو جسکا مان بہن میں چھو نہ حرام ہے کسی ایسی عورت سے مانند مان بہن بیٹی وغیرہ کے جو اُسپر دائمی حرام ہے تنبیہ دے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ والی یوسف اور اسکا ظہار ہو جاتا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لیس لظہار لا لغدام التشبیہ بالمحرمة وطلقات فیہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ ظہار نہیں ہے کیونکہ اسمین دائمی حرام عورت کے ساتھ تشبیہ نہ ارد ہے حالانکہ تشبیہ ہونا ظہار میں کن ہے۔ ولہما انہ اطلق الحرمة وفي الظہار نوع حرمة والمطلق یحتمل المقتدر۔ اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ اُسے مطلق حرام کہا اور ظہار میں بھی ایک طرح کی حرمت ہوتی ہے اور مطلق میں مفید کا احتمال ہوتا ہے۔ تو اُسے اپنی کلام سے ایسے معنی مراد لیے جسکا احتمال موجود ہے لہذا اُسکے قول کی تصدیق ہوگی۔ وان قال اردت التحريم او لم ارد شئنا فهو بمن یصر بہ مولیا۔ اور اگر اُسے کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کر لینا مراد لیا یا کہا کہ میں نے کچھ بھی مراد نہیں لی تو یہ قسم ٹوٹے گی وجہ سے ایلا کہینو لا ہو جائیگا۔ حتی کہ اگر زوجہ سے قربت کرے تو کفارہ دے اور اگر چار مہینہ بغیر قربت کرے تو بانئذ ہو جائیگی کیونکہ اس طرح حرام کرنا قسم ہو گیا۔ لان الاصل فی تحريم الحلال انما ہو یمن عندنا وسنذكرہ فی الایمان انتشار المدة۔ کیونکہ حلال کو حرام کر لینے میں اصل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ وہ قسم ہو جائی ہے اور عنقریب اسکو ہم باب القسم میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف۔ اور یہاں اُسے اپنی حلال زوجہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تو قسم ہو کر ایلا ہو گیا۔ ومن المباح من یصرف لفظہ التحريم الی الطلاق من غیر نیت بحکم العرف والسنۃ اعلم بالصواب۔ اور مباح میں سے بعض لوگ لفظ تحريم کو بدولن نیت کے طلاق کی طرف پھیرتے ہیں وجہ رواج کے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ یعنی ہمارے زمانہ میں یہ عادت جاری ہے کہ جس نے اپنی

زوجہ کو اپنے اوپر حرام کیا اُسکی یہ مراد ہوتی ہے کہ طلاق ہر کسی قریبی قریبی اور بیکر اسکا ہر سید کا ہے فقیر ابو الیث نے  
 کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں اور اگر کہا کہ ہر حلال عجمی حرام ہے یا حلال المسلمین مجہر حرام ہے تو بھی یہی حکم ہے اور  
 غیر وہیں کہا کہ یہ بالاتفاق طلاق بائن ہے سب اور خلاصہ میں کہا کہ یہی اشیہر شیخ ابن الہمام نے کہا اشیہر ہے کہ اگر اسکے ایک جرم  
 ہو تو حکم گنہ اور اگر چار ہوں تو ہر ایک پر ایک طلاق ہوگی اور اگر کوئی نہ تو کفارہ قسم لازم ہے۔ کما فی القوادے۔

## باب الخلع

یہ باب خلع کے بیان میں ہے۔ نعت میں خلع کے معنی الگ کرنا اور نکال ڈالنا جیسے تولہ تعالیٰ۔ فاعل نعلیک۔ یعنی اپنی جوتیان  
 اتار دے اور شرع میں خلع کے یہ معنی کہ دور کرنا ملک نکاح کو بخل خلع۔ اسکا حاصل یہ کہ شوہر مال لیکر زوجہ سے ملک نکاح نکال کر دے  
 اور خلع کی شرط وہی ہے جو طلاق کی شرط ہے اور اسکا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خلع کرنے سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور شوہر  
 کچھ جانب سے خلع دینا قسم ہے تو قسم کا حکم کا ذکر کھاجائے اور زوجہ کی جانب سے معاوضہ ہر تو اُسکی جانب سے معاوضہ کا لحاظ رکھنا  
 اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ دونوں طرقت سے قسم ہے۔ واذن اتفاق الزوجان وخاتمان  
 لا یقیا حدود اللہ فلا یس بان تفتدی نفسہا منہ بال بخل عا بہ۔ اور جب شوہر و زوجہ باہم جھگڑا کریں اور دونوں  
 یہ خوف ہو کہ ہم اللہ تعالیٰ کے مذہب کی بے وفائی نہ کریں گے تو معاوضہ نہیں ہے کہ عورت اپنی جان کو شوہر سے قہر کرے بندہ  
 مال کے جسکے عوض شوہر اُسکو خلع دیدے۔ یعنی اگر دیکھیں کہ جو حقوق اللہ تعالیٰ نے زوجہ کے ذمہ لازم کیے ہیں وہ انکو پورا  
 کر لیں تو اُسکو مال کے عوض خلع لینے میں معاوضہ نہیں۔ بقولہ تعالیٰ فلا جناح علیہا فیما اقدت یہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے  
 فرمایا کہ شوہر و زوجہ پر گناہ نہیں اس معاملہ میں جسکے ساتھ عورت نے اپنے آپ کو قہر کر لیا۔ یعنی شوہر کو مال لینے میں اور  
 زوجہ کو دینے میں گناہ نہیں اور مصنف کے کلام میں اشارہ ہے کہ عورت کو خلع لینا بہت نہیں ہے اور ثوبان رضی اللہ عنہ نے روایت  
 کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت نے اپنے شوہر سے طلاق مانگی بغیر کسی بھاری کے تو سب جنت کی خوشبو حرام  
 ہے۔ رد الوالہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ ولکن ضرورت کے وقت معاوضہ نہیں ہے خواجہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے  
 روایت کی کہ ثابت بن قیس کی زوجہ نے حاضر ہو کر حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ثابت  
 بن قیس کے نیک برتاؤ اور خوبی دین میں کچھ عیب نہیں دیکھتی ہوں ولکن مجھے ایمان کے ساتھ نفاق رکھنا ناگوار ہے۔ اُسکی یہ مراد  
 تھی کہ وہ ثابت بن قیس کی صورت سے تنفر کرتی تھی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تو اُسکو اسکا باغ بھیر دینی  
 عرض کیا کہ جی ہاں پس آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا کہ تو باغ باغ قبول کرے اور اسکو طلاق دیدے۔ گمراہ البخاری  
 اور اسی بارہ میں قرآن کی آیت نازل ہوئی ہے اور یہی پہلا خلع تھا جو اسلام میں واقع ہوا اور اس عورت کا نام حبیبہ بنت سہل  
 ہے۔ فاذا فعل ذلک وقع بالخلع تطلیقہ بانئذ ولزمہا المال۔ بھر جب ایسا کیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک طلاق  
 بانئذ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ مال واجب ہوگا۔ بقولہ علیہ السلام الخلع تطلیقہ بانئذ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے فرمایا کہ خلع دینا ایک طلاق بائن دینا ہے۔ اس حدیث کو دارقطنی اور بیہقی نے ابن عباس سے روایت کیا اور  
 اسکے اسناد میں ایک راوی ضعیف ہے اور بہتر دلیل حدیث ثابت بن قیس ہے کہ اس میں آپ نے طلاق دینے کا حکم دیا اور فرمایا  
 کہ اس عورت کی راہ چھوڑ دے اور عورت کو عدت کا حکم دیا تو یہ دلیل ہے کہ وہ طلاق بانئذ تھی ورنہ راہ نہ چھوڑتی۔ ولانہ سہل  
 الطلاق حتی صار من الکنایات والواقع بالکنایات بائن الا ان ذکر المال معنی عن النقیۃ ہنہ۔ اور اس دلیل  
 سے کہ خلع دینے میں طلاق کا احتمال موجود ہے یا نکتہ کہ وہ کنا ہے۔ کی طلاق میں سے ہو گیا ہے اور کنا ہے کی لفظ سے جو طلاق

پرٹی ہو وہ بائنہ ہوتی ہے لیکن بیان مال ذکر کرنے کی وجہ سے نیت کی حاجت نہیں رہی فت و مخرج میں بدون نیت کے طلاق یا کن ہو گئی۔ ولانہما تسلیم المال الا لتسلیم لہما نفسہما وذلک بالبدینۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عورت اپنے ذمہ مال کو نہیں قبول کرتی مگر اس وقت تک کہ اس کی جان اس کے قابو میں ہو جائے اور ایسا بھی ہوگا کہ وہ بائنہ ہو جاوے فت و مخرج اور یہی قول حضرت عثمان و علی و ابن مسعود و ابن عباس و غیر ہم رضی اللہ عنہم کا اور حسن بصری و سعید بن مسیب و عطاء و شریح و عامر و مجاہد و ابوسلمہ و ابراہیم نخعی و زہری و داؤد زاعی رحمہ اللہ و سفیان ثوری و مالک و شافعی کا قول ہے ترمذی رحمہ اللہ نے کہا کہ اکثر صحابہ و تابعین و فقہاء کے نزدیک طلع لینے والی عورت کی عدت مثل مطلقہ کے ہے اور یہی سفیان ثوری و اہل کوفہ کا مذہب ہے اور یہی احمد و اسحاق کا قول ہے اور بعض صحابہ و غیر ہم کے نزدیک طلع والی کی عدت ایک حیض ہے اور اسحاق نے کہا کہ یہ مذہب بھی قوی ہے و امکان التشوؤ من قبلہ کیرہ لہ ان یاخذ منها عوضا۔ اور اگر سرکشی شوہر کی جانب سے ہو تو شوہر کو مکروہ ہے کہ زوجہ سے طلع لے لے فت۔ یعنی زوجہ سے مال لینا مکروہ ہے بلکہ بون ہی طلاق دیدے۔ لقولہ لعلی وان اردتم استبدال زوج مکا زوج واثم احدہن قنطارا فلما تاذوا منه شینا۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ اگر تم ایک زوجہ کی جگہ دوسری زوجہ بدلنا چاہو حلال کہہ دینے ایک زوجہ کو ڈھیر بھر دیا ہے تو اس میں سے کچھ مت لو۔ ولانہما وحشہما بالا استبدال فلا یزیدنی وحشہما یاخذ المال۔ اور اس وجہ سے نہ لیوے کہ اس نے زوجہ کو بدلنے کے ساتھ وحشت و پریشانی دلائی تو اس کی پریشانی پر مال یکن زیادتی نکرسے۔ وان کان التشوؤ منها کرہنا لہ ان یاخذ منها اکثر مما اعطاہا۔ اور اگر سرکشی زوجہ کی طرف سے ہو تو طلاق ایسٹو کے موافق ہم شوہر کے واسطے مکروہ جانتے ہیں کہ زوجہ سے اس سے زیادہ لے جو دیا ہے فت۔ یعنی مقدار مہر سے زیادہ نہ لے۔ و فی رواجہ الجامع الصغیر طاب الفضل ایضا لا طلاق ما لم یابدأ۔ اور جامع صغیر کی روایت میں مہر سے بڑھتی لینا بھی جائز ہے بدیل اس آیت کے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے فت۔ یعنی قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہما فیما افدت بہ۔ کیونکہ اس میں مطلقانہ کی اجازت دی خواہ مہر سے کم ہو یا زیادہ ہو۔ و وجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی امرأۃ ثابت بن قیس بن شماس اما الزیادۃ فلا وقد کان التشوؤ منها۔ اور دوسری روایت میں روایت مسوط کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ثابت بن قیس کی عورت کے بارہ مہینے یہ فرمانا کہ اس سے فدا دینی نہیں حالانکہ سرکشی عورت ہی بکطرف سے تھی اس حدیث کو ابوداؤد و مراسل میں عطاء سے مرسل روایت کیا اور دارقطنی نے ابوالزیر سے مرسل روایت کیا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس کی زوجہ سے کہا کہ کیا تو اسکو اسکا باغ واپس کر لگی تو اس نے عرض کیا کہ جی ہاں اور اس پر زیادہ بھی بت آپ نے فرمایا کہ کئی زیادتی نہیں لیکن اسکا باغ واپس دے۔ چارے نزدیک حدیث مرسل تحت ہوتی ہے اور ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کی جسکے آخر میں مذکور ہے کہ آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا کہ اپنا باغ واپس لے اور زیادتی مت لے و رواہ احمد اور یہ مسئلہ علمائے صحابہ و تابعین و ائمہ میں اختلاف تھا چنانچہ عبدالرزاق نے سمر سے اسے عبد اللہ بن محمد بن عقیل سے روایت کی کہ بریج نیت و عوذین عفرانے مجھے بیان کیا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہر ایسی چیز بریکہ جسکی میں مالک تھی طلع لیا پس یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا تو آپ نے اسکی اجازت دی اور میرے شوہر کو فرمایا کہ اسکو سر کا مویان اور اس سے کم تک لے لے اور عبدالرزاق نے سمر سے اسے ایث سے اسے حکم ابن عقیبہ سے اسے حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ فرماتے تھے کہ جو دیا ہے اس سے زیادہ نہ لیوے اور یہی طاؤس کا قول ہے مترجم کے نزدیک توفیق پر معلوم ہوتی ہے کہ شوہر کو مہر سے زیادتی پر طلع ٹھہرانا نجاسیے لیکن اگر زیادتی پر قرار دیا ہو کہ طلاق دی تو زیادتی عورت کے ذمہ لازم ہوگی پھر مرد کو بہتر ہے کہ وہ زیادتی کو واپس کر دے واللہ تعالیٰ اعلم۔ و لو اخذ الزیادۃ جاز فی القصار۔ اور اگر شوہر نے مہر سے زیادہ لے لیا تو قاضی کے حکم میں جائز عفو کیونکہ جب مرد نے اس کل مال پر اسکو طلاق دی ہے تو عورت کے ذمہ سب لازم ہوا تو لا محالہ قاضی ہی حکم دیگا۔ و لک الک اذا اخذوا التشوؤ منه۔

اور اسی طرح جس حالت میں شوہر کی طرف سے رکشی ہو تو بھی حکم قضا میں اسکو زیادتی لینا جائز ہے۔ لان مقتضی تلموہ فیما  
 ابجاز حکما والا باحۃ وقد ترک العمل فی حق الاباحۃ لمعارض فبقی معمولا فی الباقی۔ اسوائے کہ جو آیت ہے تلموہ  
 کی وہ دو باتوں کو مقتضی ہے ایک تو حکما جائز ہونا اور دوسرے مباح ہونا اور حال یہ کہ معارضہ کی وجہ سے اباحت کے حق میں  
 عمل چھوڑا گیا تو باقی کے حق میں آیت پر عمل رہا۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہ ما فی اقتدرت بہ۔ اس سے  
 نکلتا ہے کہ زیادتی لینا حکم قضا میں جائز ہے اور گناہ نہونے سے یہ نکلتا ہے کہ وہ استدعا کے نزدیک بھی مباح ہے لیکن دوسری  
 آیت قولہ تعالیٰ فلا تأخذوا منہ شیئا سے یہ نکلتا ہے کہ لینا نہیں جائز ہے تو پہلے حکم سے معارضہ ہوا مگر صرف دیانت کی راہ سے ناجائز  
 نکلتا تو حکم قاضی کی راہ سے جائز باقی رہا۔ وان طلقھا علی مال نقبلت وقع الطلاق ولزہما المال۔ اور اگر شوہر نے  
 اسکو مال پر طلاق دی پس اسنے قبول کرنی تو طلاق پڑ گئی اور عورت کے ذمہ مال لازم ہوا۔ مثلاً کہہ کہ تجھکو بعض ہزار درہم  
 کے یا ہزار درہم پر طلاق ہے پس زوجہ نے کہا کہ میں نے قبول کی تو دفع ہو جائیگی اور مال لازم ہوگا۔ لان الزوج یستبد بالطلاق  
 بخیر ولا تعلیقا وقد علقہ یقبولہا۔ کیونکہ شوہر کو فی الحال طلاق یا معلق طلاق دینے کا مستقل اختیار ہے اور یہاں اسنے  
 طلاق کو عورت کے قبول پر معلق کیا ہے۔ لیکن اس طلاق میں عورت کے ذمہ مال لازم آتا ہے لہذا اسکا قبول کرنا شرط ہے پس  
 اگر قبول کرے تو طلاق واقع اور مال لازم ہے۔ والمرأة تلک الامرام المال لولا تہما علی نفسہا۔ اور عورت کو اپنے ذمہ  
 مال لازم کر لینے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ اپنے نفس پر مختار ہے۔ و ملک النکاح مما یجوز الا علیماض عنہ وان لم یکن ملا  
 کا نقصان۔ اور ملک نکاح ایسی چیز ہے کہ اسکا عوض لینا جائز ہے اگرچہ وہ مال نہ ہو جیسے قصاص۔ کہ قصاص اگرچہ مال  
 نہیں ہے مگر جب کسی پر حق قصاص ثابت ہوا تو جائز ہے کہ قصاص چھوڑ کر اسکے عوض مال دیتے جیسا کہ قاتل منظور کرنے کے  
 اسی طرح اگر بیان عورت نے ملک نکاح کے عوض مال اپنے ذمہ لیا تو جائز ہے اور طلاق واقع ہو جائیگی۔ وکان الطلاق بائنا  
 اور یہ طلاق بائنہ ہوگی۔ لما بینا۔ بدلیل اسکے کہ وہ ہم بیان کر چکے۔ یعنی عدت تو جہی مال اپنے ذمہ لیتی ہے کہ اسکی ذات خود مختار  
 ہو جائے اور یہ جب ہی ہوگا کہ طلاق بائنہ ہو۔ ولانہ معاوضۃ المال بالنفس وقد ملک الزوج احد البدلین فتملک  
 ہی الآخر و هو النفس تحقیقا للمساواة۔ اور اس دلیل سے کہ یہ معاملہ تو ذات کا معاوضہ مال سے ہے اور حال یہ ہے کہ دونوں  
 بدل میں سے شوہر ایک کا مالک ہو اسنی مال کا تو عورت دوسرے بدل کی مالک ہوگی اور وہ اسلی ذات ہے تاکہ دونوں میں برابر  
 ٹھیک ہو۔ قال وان بطل العوض فی النخل مثل ان یخالع علی خمر او خنزیر او میتہ فلا یفسد المزوج والمفرقة  
 بائنۃ وان بطل العوض فی الطلاق کان رجعیاً۔ قدوسی نے بخلہ فرق خلع و طلاق کے بیان فرمایا کہ اگر خلع میں عورت  
 باطل ہو جیسے مسلمان نے اپنی زوجہ سے شراب یا سور یا مردار پر خلع کیا تو شوہر کے لیے کچھ عوض نہ ہوگا اور یہ جوابی بائنہ ہوگی اور  
 اگر طلاق میں عوض باطل ہو تو طلاق رجعی ہوگی۔ مثلاً زوجہ سے کہا کہ میں نے تجھکو ایک سن شراب پر خلع دیا اور زوجہ  
 نے قبول کیا تو طلاق بائنہ واقع ہوئی اور شوہر مسلمان کے واسطے شراب نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں نے تجھے ایک سن شراب پر طلاق  
 دی اور عورت نے قبول کی تو شراب کا عوض باطل ہے لیکن طلاق رجعی ہوئی حتیٰ کہ جب رجوع کرے پس طلاق دو صورتوں میں  
 واقع ہوئی اور عوض مطلق صورتوں میں باطل ہے لیکن خلع کی صورت میں طلاق بائنہ ہے اور دوسری صورت میں رجعی ہے۔ فتوقع  
 الطلاق فی الوجہین للتعلیق بالقبول۔ پس دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہوتا، سوچتے ہو کہ وہ عورت کے قبول  
 کرنے پر موقوف ہے مگر پس جب عورت نے قبول کی واقع ہو گئی۔ وافترا قما فی الحکم لانہ لما بطل العوض کان البطل  
 الاول لفظ النخل و ہو کثایتہ و فی الثانی الصیغ و ہو یقبض الرجعة۔ اور دونوں علاقوں کا حکم میں مختلف ہونا ایک  
 ثلثہ اور دوسری رجعیہ ہے اسوجہ سے ہوا کہ جب عوض باطل تھا تو پہلی صورت میں عمل کرنے والا لفظ خلع ہے اور یہ کثایتہ ہے یعنی



مثل کنایات کے اس سے بائٹہ طلاق ہوئی اور دوسری صورت میں عمل کرنے والا صریح لفظ طلاق ہو اور صریح طلاق کیسے جب  
 لگی ہوتی ہو۔ واما لم یجب للزوج شئ علیہا لانہا ما سمت الا متقوما حتی تعیر غارۃ لہ۔ اور رہا شوہر کے واسطے عورت پر  
 کچھ واجب نہوا تو اسوجہ سے کہ عورت نے کوئی مال قیمت دار بیان نہیں کیا تاکہ مرد کو دھوکا دینے والی ٹھہرے۔ ولانہ لا وجہ اسے  
 ایجاب المستحی الاسلام ولا الی ایجاب غیرہ لعدم الالتزام۔ اور اسوجہ سے کہ جس چیز کا نام لیا گیا اُسکو واجب کرنے کی کوئی  
 صورت نہیں کیونکہ شوہر مسلمان ہو وہ شراب وغیرہ کا مالک نہیں ہو سکتا اور بیان کی ہوئی چیز کے سوا دوسری چیز کے لازم کرنے  
 کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ عورت نے اُسکو اپنے ذمہ قبول نہیں کیا۔ تو منوم ہوا کہ شراب یا سو یا مرد لازم نہیں ہوئی  
 اور دوسری چیز بھی لازم نہیں ہوگی لہذا شوہر کے لیے کچھ لازم نہیں ہوا۔ بخلاف ما اذا خلع علی اخل بعینہ فطہر انہ خیر  
 سمیت مالا فصار مغرورا۔ بخلاف اُس صورت کے جب شوہر نے کسی عین مثلی سرکہ پر اُسکو خلع دیا ہو پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو شراب  
 ہو تو اس صورت میں اس کے مثل سرکہ واجب ہوگا کیونکہ عورت نے مال کا نام لیا تھا تو شوہر دھوکا کھانے والا ہو گیا۔ و بخلاف  
 ما اذا كاتب ادا غنق علی خمر حیث تجب قیمتہ البعد لان ملک المولے فیہ مقوم و ما رضی بزوالہ محانا۔ اور بخلاف  
 اُس صورت کے جب اپنے غلام کو شراب پر مکاتب یا آزاد کیا کہ اس صورت میں غلام کی قیمت واجب ہوگی اس واسطے کہ غلام کے  
 مالک کی ملک قیمت سے موجود ہے اور مالک اس ملک کو مفت زائل کرنے پر رضی نہیں ہوا۔ تو جو کچھ قیمت اس غلام  
 کی تھی وہ غلام کو ادا کرنی پڑیگی پس غلام کے مالک میں اور زوجہ کے مالک میں یہ فرق ہو کہ جب غلام کو اپنی ملک سے نکالا تو وہ قیمت  
 مال تھا۔ واما ملک البضع فی حالۃ الخرج غیر مقوم علی ما ذکر۔ اور رہی عورت کی بضع دودہ طلاق سے خارج ہونے کی  
 حالت میں کچھ قیمتی مال نہیں چاہی ہم ذکر کریں گے۔ و بخلاف الخراج لان البضع فی حالۃ الخرج مقوم۔ اور بخلاف شراب  
 پر نکاح کرنے کے ہاں ہر لازم آتا ہے اسوجہ سے کہ عورت کی بضع شوہر کی ملک میں آنے کی حالت میں قیمتی مال ہوتی ہو۔ و الفقہ  
 انہ شرعاً فلم یشرع تملکہ الا بعوض اہلہا ارشرفہ فاما الاسقاط ففقہ شریف فلا حاجۃ الی ایجاب المال  
 اور بحید اسکے اندر یہ ہے کہ بضع عورت ایک شریف چیز ہے تو شرع نے اُسکا ملک میں لانا بغیر عوض نہیں رکھا تاکہ اسکی شرافت  
 ظاہر ہو اور ہا اُس سے ملک کو باق کرنا دودہ اپنی ذات میں شریف ہے پھر مال واجب کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ قال  
 و ما جازان یکن ہر ا جازان یکن بدلانی الخلع شیخ قدسی نے فرمایا کہ جو چیز ہر ہو سکتی ہے وہ بالاجماع خلع کا عوض ہو سکتی ہے۔ لان  
 ما یصلح عوضاً للثمن اولی ان یتصلح لغیرہ مقوم۔ اسوجہ سے کہ جو چیز قیمتی بضع کا عوض ہو سکے تو بدیہاً ہی قیمتی کا عوض ہو سکتی ہے۔ قال  
 قالت لہ خلعنی علی مانی یدینی فالحواطم یکن فی یدہ ماشی فلا شئ علیہا پس اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ مجھے خلع دیے اس چیز پر جو میرے  
 ہاتھ میں ہے پس شوہر نے اُسکو خلع دیدیا حالانکہ عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ لانہا لم تغرہ  
 بتسمیۃ المال۔ کیونکہ عورت نے شوہر کو مال کا نام لیکر دھوکا نہیں دیا۔ وان قالت خالعنی علی مانی یدے ملن  
 مال فمخا لہا فلم یکن فی یدہ ماشی ردت علیہا ہر۔ اور اگر زوجہ نے کہا کہ مجھے خلع دیے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں  
 از قسم مال نہیں شوہر نے اُسکو خلع دیدیا پھر دیکھا تو عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت اُسکو مہر واپس کرے۔ لانہا ما سمت  
 مالا لم یکن الزوج راضیا بالزوال الا بعوض ولا وجہ الی ایجاب المستحی و قیمتہ للہمالہ ولا الی قیمت البضع  
 اعنی ہر المثل لانہ غیر مقوم حالۃ الخرج فتعین ایجاب ما قام بہ علی الزوج دفعا للضرر عنہ۔ اسواسطے کہ ہر گاہ  
 عورت نے مال بیان کیا ہے تو شوہر بغیر عوض سے ملک نکاح دور کرنے پر رضی نہیں ہوا پھر عوض میں جو مال جان کیا وہ لازم کر  
 لگی کوئی صورت نہیں اور نہ اُسکی قیمت لازم ہو سکتی ہے کیونکہ وہ تو بالکل بھول ہے اور عورت کی بضع کی قیمت معنی مثل لازم کرنے کی  
 بھی صورت نہیں ہے کیونکہ ملک سے نکلتے وقت بضع کی قیمت نہیں ہوتی تو یہی ٹھہر کر بھولنے میں شوہر کو پڑی ہے وہ واجب کیا جائے

یعنی ہر تاکہ شوہر سے ضرر دور ہو۔ ولو قالت خالسی علی بانی یدی من دراہم او من الدرہم ففعل فلم یکن فی یدہ ما شئ  
 فعلیہا ثلثۃ دراہم۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے خلع دیے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں از قسم درم ہو پس شوہر نے اس کی ایک  
 عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر تین درم واجب ہوئے۔ یہ اس وقت کہ عربی زبان میں کہا ہو۔ لاناہما سمت الجمع  
 واقولہ ثلاثۃ۔ کیونکہ عورت نے لفظ جمع بیان کیا یعنی دراہم اور کتر جمع تین ہیں۔ اس سے کم نہیں ہو سکتے تو یہ مقدار قطعی ہے۔  
 وکلمۃ من ہما للصلۃ دون التبعض لان الکلام یختل۔ اور حوت من اس مقام پر صلہ کے واسطے ہے اور بعض بیان کرنے  
 کے لیے نہیں ہے کیونکہ بدون اس کے کلام میں خلل پیدا ہوا جائے۔ اور جس کلام میں حوت من نکالنے سے خلل پیدا ہو وہ بیان  
 کے لیے ہوتا ہے۔ وان اختلفت علی عبدہما الباق علی ہنساً برتہ سن خمانہ لم یشرأو علیہما تسلیم عینہ ان قدرت تسلیم  
 قیمۃ ان عورت۔ اور اگر زوج نے شوہر سے ایسے غلام پر خلع لیا جو بھگا ہوا ہے اس شرط پر کہ عورت اس غلام کی ضمانت سے  
 پاک ہے تو وہ پاک نہوگی اور اس پر واجب ہوگا کہ اگر قادر ہو تو بعینہ ہی غلام پسرد کرے اور اگر عاجز ہو تو اس کی قیمت دیدے۔ ولا یعتد  
 المعاوضۃ فیقتضی سلامۃ العوض واشترط البراءۃ عنہ شرط فاسد فی بطل۔ کیونکہ خلع باہمی معاوضہ کا معاملہ ہے تو غرض  
 ہے کہ جو عوض ٹھہرا ہے وہ پسرد کرے اور عوض سے پاک ہونے کی شرط فاسد ہے تو وہ باطل ہو جائیگی۔ الا ان الخلع لا یبطل بالشرط  
 الفاسد۔ لیکن خلع کی حالت یہ ہے کہ وہ فاسد شرطین لگانے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ وعلی ہذا النکاح۔ اور اسی تفصیل سے  
 نکاح کا حکم ہے۔ چنانچہ اگر بچے ہوئے غلام پر کسی عورت سے نکاح کیا بشرطیکہ شوہر اس کی ضمانت سے بری ہے تو وہ ضمانت  
 سے بری نہوگا اور یہ شرط باطل ہے اور نکاح صحیح رہا پھر اگر یہی غلام ہاتھ آوے تو یہی دے ورنہ اس کی قیمت دے۔ واذ قالت  
 طلقنی ثلاثا بالعت فطلقہا واحداً فلیہا ثلث الالف۔ اور اگر عورت نے کہا کہ تجھے تین طلاق بعوض ہزار کے دیے  
 پس شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو عورت پر ہزار کی تہائی واجب ہوگی۔ لاناہما طلبت الثلاث بالعت فقہ طلبت کل  
 واحداً ثلث الالف۔ کیونکہ عورت نے جب تین طلاق بعوض ہزار کے مانگیں تو اس نے ہر طلاق بعوض تہائی ہزار کے مانگی۔  
 وہذا لان حوت البساق یحبب الاعراض والعوض یتقسم علی المتعوض۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ حوت باعوضون پر  
 داخل ہوتی ہے اور عوض اپنے متعوض پر تقسیم ہوتا ہے۔ تو ہزار درم تین طلاقوں پر تقسیم ہوئے پس ہر طلاق کے عوض ہزار  
 کی تہائی بڑی۔ والطلاق یائن لوجوب المال۔ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ اس کے عوض مال واجب ہوا ہے۔ وان قال  
 طلقنی ثلاثا علی الف فطلقہا واحداً فلا شئی علیہا عند ابی حنیفۃ ویلک الرجعة وقالان واحداً بائنۃ ثلث الالف  
 اور اگر عورت نے کہا کہ تجھے تین طلاق ایک ہزار پر دیے پس شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت پر  
 کچھ واجب نہیں اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہے اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق بائنہ بعوض تہائی ہزار کے واقع ہوگی۔ لان کلمۃ  
 علی بمنزلۃ البساق فی المعاوضات حتی ان قولہم اعمل ہذا الطعام بیدہم او علی درہم سوا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ  
 کہ حوت علی بھی معاوضہ کے معاملات میں بمنزلہ حوت باکے ہوتا ہے حتی کہ دو گون میں یہ محاورہ کہ یہ اناج اٹھالے بعوض ایک درم کے  
 یا ایک درم پر یہ دونوں یکساں ہیں۔ ولہ ان کلمۃ علی للشرط قال اللہ تعالیٰ سوا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حوت علی واسطے شرط  
 کے آتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یا لعینک علی ان لا یشرکن یا لہ شیئاً۔ یعنی اللہ رسول اللہ عورتیں تجھے سمیت کریں اس  
 شرط پر کہ شریک نہ بنوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی چیز کو۔ پس اس میں حوت علی بمعنی شرط آیا ہے۔ ومن قال لامرأۃ  
 انت طالق علی ان یتدخل الدار کان شرطاً۔ اور جسے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو طلاق ہے اس بات پر کہ تو اس گھر میں گئے تو شرط  
 ہو۔ یعنی اگر تو اس گھر میں گئی تو طلاق ہے۔ وہذا لانہ للزوج حقیقۃ واستعیر للشرط لا لمرام الخراء۔ اور اس کی وجہ یہ  
 ہے کہ حوت علی حقیقت لازم کے لیے آتا ہے اور اس کو شرط کے لیے اس واسطے استعارہ کیا کہ شرط اپنی جزا کے ساتھ لازم ہوتی ہے۔

جہ انہیں ہوتی چنانچہ شرط پائی جاوے تو ساتھ ہی جزا پائی جائیگی۔ واذکان للشرط فالشرط ولا یتوزع علی اجزاء الشرط بخلاف الباء لانه للعوض علی مام۔ اور جب کلمہ علی شرط کے واسطے پھر تو جس چیز کی شرط ہو وہ شرط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتی یعنی ہزار درم میں طلاق پر تقسیم نہ ہوئے بخلاف حرفت ہائے کہ وہ تو عوض کے لیے ہوا کرتی ہے جیسا کہ گذشتہ اور عوض اپنے عوض پر تقسیم ہوتا ہے۔ واذالم یجب المال کان مبتداء فوق الطلاق ویلک الرحیۃ۔ اور جب مال واجب نہ ہو تو یہ طلاق شوہر کی طرف سے ابتدائی ہوگئی پس طلاق بڑ جائیگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا۔ ولو قال الزوج طلقت لفسک ثلثا بالعت علی الف فطلعت نفسها واحده لم یقع شئ۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو تین طلاقیں بعوض ہزار کے یا ہزار پر دیدے پس عورت نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی تو کچھ واقع نہ ہوگی۔ لان الزوج ماریض بالبیونۃ لایسلم اللف کلہا بخلاف قولہا طلقت ثلثا بالعت لانہا لما رضیت بالبیونۃ یا لعت کانت لبعضہا ارضی۔ اسوجہ سے کہ شوہر اسکا کلمہ کرنے پر مرضی نہیں ہوا تھا مگر اسی طور پر کہ شوہر کو پورے ہزار درم میں بخلاف اسکے جب عورت نے درخواست کی کہ تو مجھے تین طلاقیں بعوض ہزار درم کے دیدے تو ایک دفع ہوتی ہے کیونکہ عورت جب ہزار درم کی عوض بابت نہ ہونے پر مرضی ہوتی تو ہزار کے جزو یعنی ایک تہائی پر بابت ہونے میں بدرجہ اولیٰ رضامند ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ مرد کا مقصود ہزار درم مال ہے تو ہزار کے جزو پر رضامندی ظاہر نہ ہوگی اور عورت کا مقصود بابت ہونا تو بقدر کم مال پر چل ہو اسکی عین خوشی ہے۔ ولو قال انت طالق علی الف فقبلت طلقت وعلیہا الالف وھو قولہ انت طالق بالعت۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو ہزار درم پر طالق ہے پس عورت نے قبول کیا تو طالع ہو جائیگی اور اُس پر ہزار درم لازم ہونگے اور یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ تو بعوض ہزار درم کے طالع ہے۔ ولا بد من القبول فی الوجہین لان معنی قولہ بالعت بعوض اللف یجب لی علیک ومعنی قولہ علی الف علی شرط اللف یكون لی علیک والعوض لایجب بدون قبولہ والمعلق بالشرط لایزول قبل وجودہ والطلاق باتن لما قلنا۔ اور خواہ ہزار پر گئے یا ہزار کے عوض کے دونوں صورتوں میں عورت کا قبول کرنا ضروری ہے کیونکہ بعوض ہزار گھنے کے یہ معنی کہ بعوض ایسے ہزار کے جو میرے بچے واجب ہونگے اور ہزار پر گھنے کے یہ معنی کہ ایسے ہزار کی شرط پر کہ جو میرے بچے لازم ہونگے اور عوض بغیر قبول کیے واجب نہیں ہوتا ہے اور جو چیز شرط ہے وہ جب ہی لازم ہوتی ہے کہ شرط پائی جاوے اور واضح ہو کہ یہ طلاق بھی بابت ہوگی بوجہ اس دلیل کے جسکو ہم بیان کر چکے۔ یعنی یہ طلاق معاوضہ یا مال لازم ہو کہ بڑی تو بابت ہوگی تاکہ مرد کو مال اور عورت کو اسکی ذات پر اختیار کامل حاصل ہو۔ ولو قال لامرأتہ انت طالق وعلیک اللف فقبلت او قال لعیلہ انت حر وعلیک اللف فقبلت عتق العبد وطلقت المراء ولا شئ علیہا عند ابی حنیفہ۔ اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو طالع ہے اور تجھے ہزار درم میں اُس عورت نے قبول کیا یا مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد ہے اور تجھے ہزار درم میں میں غلام نے قبول کیا تو غلام آزاد ہوا اور عورت طالع ہوئی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان دونوں پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ فکذا اذا لم یقبل۔ اور اس طرح اگر دونوں نے قبول کیا۔ یعنی عورت طالع اور غلام آزاد ہو جائیگا اور جب قبول کرنے کی صورت میں کچھ واجب نہ ہوا تھا تو قبول کرنے میں بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وقالا علی کل واحد منهما الالف اذا قبل واذالم یقبل لایقع الطلاق والعقاق۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ عورت اور غلام ہر ایک پر ہزار درم لازم ہونگے جبکہ اُس نے قبول کر لیا ہو اور اگر نہ قبول کیا تو عورت پر طلاق نہ ہوگی اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ لھذا ان ہذا الکلام یتصل للمعاوضۃ فان قولہم حل ہذا المتلے ولک درہم بمنزلہ قولہم بدرہم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کلام محاورہ میں معاوضہ کے لیے آتا ہے چنانچہ یہ کہنا کہ تو اس سبب کہ اٹھا لے لے اور میرے واسطے ایک درم ہے بمنزلہ اس قول کے ہے کہ تو اسکو اٹھا لے لے بعوض ایک درم کے۔ ولہذا نہ جملہ تائید فلا ترتیب بما قبلہ الا بدلالہ اذا اصل فیہا الاستقلال ولا ولا لہ لان الطلاق والتاق ینفکان عن المال

بخلات البیوع والاجارة لانہما لایوجدان دونہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی یہ دلیل ہے کہ تجھے ہزار درم کہنا بعد اجلہ ہے تو وہ اپنے سابق کلام سے نہیں باندھا جائیگا مگر جبکہ کوئی دلیل ہو اس واسطے کہ پورے جملہ میں اصل یہ ہو کہ وہ خود مستقل ہو اور یہاں کوئی دلیل موجود نہیں ہے اس واسطے کہ طلاق دینا اور آزاد کرنا بغیر مال کے بھی ہو کرتے ہیں بخلات بیع کے اور گرایہ کے کہ یہ دونوں بغیر مال کے نہیں ہوتے جاتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین نے یہ معنی لیے کہ تجھے طلاق ہے اس حالت میں کہ تجھے ہزار درم ہیں یا تو آزاد ہے درحالیہ تجھے ہزار درم ہیں مگر امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اس جملہ کو حال ٹھہرانا بغیر دلیل ہے لہذا طلاق دفاتع ہونے کے بعد اسے دونوں ہزار درم رکھے حالانکہ اسے رکھنے سے انہیں لازم نہ ہو جائیگا اگرچہ دے قبول کر لیں۔ ولو قال انت طالق علی الف علی فی بالخیار او علی النک بالخیار ثلثۃ ایام فقبالت فالخیار باطل اذا کان للزوج و ہو جائز اذا کان للمرأة۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالعہ ہزار درم پر اس شرط پر کہ تین روز تک مجھے اختیار ہے یا تجھے اختیار ہے پس عورت نے قبول کیا پس اگر خیار شوہر نے اپنے لیے رکھا ہو تو اختیار باطل ہے اور عورت طالعہ ہو جائیگی۔ اور اگر یہ خیار عورت کے واسطے ہو تو جائز ہے۔ فان رد الخیار فی الثلث لطل وان لم ترد طلقت وانزما الالف و ہذا عند ابی حنیفہ وق الاخیار باطل فی الوجہین والطلاق واقع و علیہما الف درہم۔ پھر اگر عورت تین دن کے اندر اپنا اختیار رد کر دیا تو طلاق باطل ہو گئی اور اگر اس نے رد نہ کیا تو وہ طالعہ ہوئی اور اس پر ہزار درم لازم ہوئے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں میں خیار باطل ہے خواہ مرد کی جانب ہو یا عورت کی جانب ہو اور طلاق پڑ گئی اور عورت پر ہزار درم لازم ہیں۔ لان الخیار للفسخ بعد الاعتقاد لا للمنع من الاعتقاد والتصرفان لا یختلان الفسخ من الخیار نہیں لانہ فی جانبہین ومن جانبہا شرط۔ کیونکہ خیار تو بعد منع ہونے کے معاملہ توڑ دینے کے لیے ہوتا ہے اور اس واسطے نہیں ہوتا کہ معاملہ منع نہ ہو اور یہاں شوہر کا کہنا اور عورت کا قبول دونوں طرف سے دونوں تصرف اس قابل نہیں کہ ٹوٹ سکیں کیونکہ شوہر کی جانب سے خلع دینا قسم ہے اور زوجہ کی جانب سے قبول کرنا شرط ہے۔ اور یہ کوئی قابل فسخ نہیں ہے۔ ولابی حنیفہ مخرج الخلع فی جانبہا بمنزلۃ البیوع حتی یصح رجوعہا ولا یتوقف علی ما وراء المجلس فیصح اشتراط الخیار فیہ اما فی جانبہین حتی لا یصح رجوعہ و یتوقف علی ما وراء المجلس ولا خیار وجانب العبد فی العتاق مثل جانبہا فی الطلاق۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی یہ دلیل ہے کہ عورت کی جانب سے خلع لینا بمنزلہ چیز قبول لینے کے ہے حتیٰ کہ عورت کا درخواست خلع سے رجوع کر لینا جائز ہے اور مجلس خلع کے بعد اس کا توقف نہیں ہوتا تو خلع میں خیار کی شرط کتنا صحیح ہوا اور ہا شوہر کی جانب تو خلع قسم ہے حتیٰ کہ شوہر کا اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا اور مجلس کے بعد یہ متوقف ہوتا ہے اور قسم میں خیار جائز نہیں ہے اور واضح ہو کہ عورت کی جانب طلاق میں جو حال ہے وہی عتاق میں غلام کی جانب ہوتا ہے۔ توضیح یہ ہے کہ جب مرد نے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم پر خلع دیا تو گویا یہ کہا کہ اگر تجھے ہزار درم دینا قبول کرے تو تجھے بائن طلاق ہے یہ کلام شرطیہ ہے کہ اس سے رجوع نہیں ممکن ہے تو اس میں شوہر جا کر ٹکے طور پر اپنے واسطے کسی وقت تک خیار نہیں رکھ سکتا بلکہ یہ دائمی لازم ہے حتیٰ کہ اگر عورت بعد اس جلسہ کے کسی وقت قبول کرے تو شرط پوری ہونے سے طلاق پڑ جائیگی لیکن عورت کا اس کو قبول کرنا گویا اپنے آپ کو شوہر سے بعض ہزار کے خریدنا ہوا تو اس کے حق میں یہ بمنزلہ بیع کے ہے کہ اسے ہزار درم بعد اپنی بیعت پائی لہذا بیع کے احکام معتبر ہوئے چنانچہ اگر اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو مرد کا ایجاب باطل ہو گیا اور جیسے عتاق میں خیار جائز ہے جیسے مشتری جا کر لینا ہے اسی طرح عورت کو بھی تین روز کا جا کر کرنا جائز ہے اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے آپ کو اپنے مولیٰ سے خریدا اس شرط پر کہ مجھے تین روز خیار ہے تو جائز ہے اور اگر مولیٰ نے کہا کہ تو ہزار درم پر آزاد ہو بشرطیکہ مجھے تین روز خیار ہے تو اس کا خیار باطل ہے اور اگر کہا کہ بشرطیکہ تجھے تین روز خیار ہے تو غلام کا اختیار جائز ہے پس خلع میں جو حال عورت کی جانب ہے وہی عتق مالی میں غلام کی جانب ہے۔ فان لامرأة طلقک امس علی الف درہم فلم تقبل فقلت فاقول



قول الزوج ومن قال بغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم اس فلم تقبل فقال قبلت فالقول قول المشتري  
 جس شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ میں نے تجھے کل کے روز ہزار درہم بطلاق دی تھی مگر تو نے قبول نہ کیا پس عورت نے کہا کہ میں نے  
 قبول کر لی تھی تو قبل شوہر کا قبول ہوگا اور جسے دوسرے سے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ بوجھ ہزار درہم کے کل کے روز فروخت  
 کیا تھا مگر تو نے قبول نہیں کیا پس دوسرے نے کہا میں قبول کر چکا ہوں تو قول مشتری کا قبول ہوگا۔ پس حاصل یہ ہوا  
 کہ طلاق کے مسئلہ میں شوہر بھیجے والا اور زوجہ خریدنے والی ہر حال کہ قول شوہر کا قبول ہو اور زوجہ کے گواہ مطلوب ہوں گے  
 اور دوسرے مسئلہ میں غلام بھیجے میں خریدنے والے کا قول مقبول ہو اور بالغ پر گواہ لازم ہیں تو دونوں مسئلہ میں فرق ہے۔  
 ووجه الفرق ان الطلاق بالمال بین من جانبہ فلا قرار به لایکون اقراراً بالشروط الصحیحۃ بدو نہ اما البیع فلا یم  
 الا بالقبول الا قرار بالایتم الایہ فانکارہ القبول رجوع منہ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے مال کے عوض طلاق دینا شوہر کی جانب  
 سے شرطیہ قسم ہے تو قسم کا اقرار کرنا شرط پائے جانے کا اقرار نہیں ہوگا کیونکہ قسم تو بدون شرط پائے جانے کے صحیح ہوتی ہے اور رسی  
 بیع دودہ بدون قبول کیے نام نہیں ہوتی کہ جب بالغ نے بیع واقع ہونے کا اقرار کیا تو ایسی چیز کا بھی اقرار کیا جسکی بغیر بیع  
 بوری نہیں ہوتی یعنی مشتری کا قبول تو پھر مشتری کے قبول سے انکار کرنا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا۔ توضیح یہ کہ جب بالغ  
 نے کہا میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ کل بیجا تھا تو اقرار کیا کہ تو نے قبول کیا تھا کیونکہ بیجا بدون قبول مشتری کے نہیں ہوتا پھر  
 یہ کہنا کہ تو نے قبول نہیں کیا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا تو مفید نہ ہوگا جو مشتری کے وہی مانا جائیگا اور اگر شوہر نے دودہ کو خلع  
 دیا یا مال پر طلاق دی تو یہ اپنی قسم کھانے کا انکار ہے یعنی اگر تو ایسا کرے تو تجھے طلاق ہو اور اس سے یہ لازم نہیں کہ عورت  
 نے ایسا کیا لہذا عورت پر لازم ہے کہ اپنے قبول کے گواہ لاوے ورنہ مرد کا انکار کرنا قبول ہو۔ قال والمبارأۃ کا خلع کلاہما  
 یسقطان کل حق لکل واحد من الزوجین علی الآخر ما یتعلق بالنکاح عند ابی حنیفہ رحمہ۔ قدوری نے فرمایا کہ باہم  
 شوہر و زوجہ کا ایک دوسرے کو بری کرنا خلع کے مانند ہے کہ مبارات و خلع دونوں میں سے ہر ایک ایسا ہے کہ شوہر و زوجہ کو ہر حق  
 جو نکل کے متعلق ہے بری کر دیتا ہے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ ف مراد ہر حق سے ہر اور گزشتہ ایام کا نان نفقہ جو مقدر  
 ہو چکا ہو ورنہ خلع کی عدت کے نفقہ و سکنی سے برات نہوگی لیکن نفقہ عدت پر خلع کیا تو وہ بھی ساقط ہو جائیگا مگر سکنی حق نہیں  
 ہے وہ ساقط نہوگا اور اگر شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے خلع دیا اس عورت نے قبول کیا اور کوئی چیز بیان نہ کی تو ابو حنیفہ رحمہ کے  
 قول پر صحیح ہے کہ فقط ہر ساقط ہو جائیگا خواہ عورت مدلولہ ہو یا نہ ہو اور عورت نے ہر وصول کیا ہو یا نہ کیا ہو اور شوہر بری ہو  
 واپس نہیں لے سکتا۔ ف۔ اور جو قرضہ کہ بسبب نکاح کے نہو بلکہ کسی دوسرے سبب سے شوہر یا زوجہ کا دوسرے پر ہو تو ظاہر ہوا  
 کے موافق وہ ساقط نہوگا اور عینی نے لکھا کہ اگر خلع دیا اور مال ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر روایت میں مہر سے  
 کچھ ساقط نہوگا۔ اور کہا گیا کہ جس مکان میں طلاق پڑی انہیں عدت چھوڑنا گناہ ہے لیکن اسکے کرایہ سے شوہر کو بری کرنا جائز  
 ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور اگر خلع دینا طریدہ فروخت کے لفظ سے ہو مثلاً شوہر نے کہا کہ میں نے تیری ذات کو تیرے ہاتھ  
 بوجھ ہزار درہم کے فروخت کیا پس عورت نے کہا میں نے خرید لی تو فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ صحیح ہے کہ وہ بھی مثل خلع مبارأۃ  
 کے ہے۔ اگر خلع کے معاوضہ میں دونوں میں ہر شرما کی کہ شوہر اس بچہ کے دودھ پلائی کی اجرت سے بری ہے تو متقی میں ہے کہ اگر عدت  
 بیان کی تو اس مدت تک مرد دوسرے تک دودھ پلاوے اور فتاویٰ میں ہے کہ اگر وقت بفرمایا تو صحیح ہے ورنہ نہیں۔ ف۔ قال  
 محمد رحمہ لا یسقط فیہا الا ما سببہ و ابو یوسف رحمہ فی الخلع مع ابی حنیفہ رحمہ فی المبارأۃ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ  
 طلع و مبارات دونوں میں ہر حق نکل نہیں ساقط ہوگا سوائے اسکے جسکو دونوں بیان نہ کریں اور ابو یوسف کا قول خلع کی صورت میں  
 مثل قول امام محمد اور مبارات کی صورت میں مثل قول ابی حنیفہ ہے۔ لمحمد ات ہذا معاوضۃ و فی المبارأۃ نہ ہر شرط



اور عورت کا ہر اس واسطے ساقط نہ ہوگا کہ باپ کو اسکے مال پر اسطرح اختیار نہیں ہے۔ وان شرط الا لعت علیہا توقف علی قبولہا  
ان کا تہ من اہل البیوت فان قبلت ومن الطلاق لوجود الشرط ولا یجب المال۔ اور اگر شوہر نے اس ہزار  
درم عوض منع کو اسی زوجہ صغیرہ پر شرط کیا ہو جبکہ باپ نے خلع کر لیا ہو تو خلع کا جائز ہونا خود صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف نہ ہوگا  
بشرطیکہ وہ قبول کی دیاقت ہو یعنی یہ سمجھتی ہو کہ خلع سے نکاح رائل ہو کر حشکارہ ہوتا مگر مال دینا پڑتا ہے پس اگر صغیرہ نے قبول کیا  
تو طلاق بڑ جائیگی کیونکہ شرط قبول بائی گئی اور اہل نہیں واجب ہوگا۔ لہذا لیست من اہل الغرامۃ فان قبلہ الایاب بنتا  
تقیہ روایتان۔ کیونکہ صغیرہ اس لائق نہیں کہ اس پر کوئی مال تادان لازم ہو پھر اگر باپ نے اسکی طرف سے عوض خلع قبول  
کر لیا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں خلع صحیح ہے کیونکہ محض نفع ہے اسلئے کہ صغیرہ بغیر ضمانت مال کے  
نکیت نکاح سے چھوٹی جاتی ہے تو باپ کی طرف سے قبول کرنا صحیح ہے جیسے یہ قبول کرنا صحیح ہے لیکن اس روایت میں تالی ہے اور  
دوسری روایت میں یہ خلع نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ قسم قبول کرنے کے معنی میں ہے اور اس میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے عہ  
وکنایا ان خالعہا علی امہ یا ولہ لیست من الایاب المہر توقف علی قبولہا فان قبلت طلقہا ولا یسقط المہر۔ اور  
یہ بین اگر شوہر نے اس صغیرہ کو اسکے مہر پر خلع دیا اور اسکے باپ اسکے مہر کا ضمان نہوا تو بھی اس صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف  
ہے پس اگر اسے قبول کیا تو طلاق ہو گئی اور مہر ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ تادان اٹھانے کے لائق نہیں ہے۔ وان قبل الایاب  
عزلہ فی الروائتین۔ اور اگر باپ نے اسکی طرف سے قبول کیا تو اسکا حکم دو روایتوں مذکورہ بالا پر ہے یعنی ایک  
روایت میں خلع صحیح ہے اور اس میں تالی ہے اور دوسری روایت میں نہیں صحیح ہے۔ ۲۔ اور تاج الشریعہ نے کہا کہ یعنی باپ کا مہر قبول کرنا  
روایت مختار عامہ مشائخ صحیح ہے اور دوسری میں نہیں۔ وان ضمن الایاب المہر وہو اللف ویم طلقہا۔ اور اگر صغیرہ کے باپ نے  
مہر کی ضمانت کر لی اور وہ ہزار درم ہیں تو عورت طالق ہو جائیگی۔ لوجود قبولہ وہو شرط کیونکہ باپ کا قبول کرنا پایا گیا اور یہی شرط  
مستاف۔ اور چونکہ عورت صغیرہ ہے لہذا یہ طلاق اسکے مذکورہ ہونے سے پہلے واقع ہوئی تو نصف مہر واجب ہوا لہذا مہر  
کی ضمانت بیان اسقدر ہوئی اگرچہ مہر ہزار درم کھڑا ہو چنانچہ فرمایا۔ ولیمہ خمس ما یجوز استحسانا و فی القیاس یا یزید  
اللف۔ اور باپ کے ذمہ پانچ سو درم لازم ہونے اور یہ مستحسان ہے۔ اور قیاس مقتضی ہے کہ ہزار درم لازم ہوں۔ وولیمہ  
فی الکبیرۃ اذا اختلفت قبل الدخول علی اللف و مہر باللف فقہ القیاس علیہا خمس ما یزید ما فی الاستحسان  
لا شئی علیہا لانیہ مراد بہ عادیۃ حاصل ما یزید لہا۔ اور اس مسئلہ کی اصل بالغہ عورت کے حق میں ہے جبکہ اسنے مذکورہ  
ہونے سے پہلے ہزار درم پر خلع لیا حالانکہ اسکا مہر بھی ہزار درم ہے تو قیاس مقتضی ہے کہ عورت پر نصف مہر یا سو درم سے زائد بھی نہیں  
درم واجب ہوں۔ ولیکن استحسان کی دلیل سے اسپر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ ایسے خلع سے از رو سے عادت یہ مراد ہوتی ہے کہ جو کچھ  
عورت کے واسطے شوہر پر محصل رہا ہے اس مال پر خلع کیا ہے۔ یعنی جبکہ اسکا مہر ہزار درم تھا تو قبل دخل طلاق دینے میں  
شوہر کے ذمہ مہر پانچ سو درم لازم ہونے کو جب شوہر نے مہر ہزار درم پر خلع دیا تو مقصود یہ ہے کہ جو کچھ اسکا مہر میرے ذمہ ہوتا  
میں اس سے بری ہوں پس جبکہ عورت کا مہر صرف پانچ سو درم ہوا تو وہ اس سے بری ہو گیا اور اس سے زائد عورت پر کچھ  
واجب نہ ہوگا (فروع) اگر عورت کو کس کہ میں نے مجھے خلع دیا اور کچھ عوض ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایۃ میں  
کچھ مہر ساقط نہ ہوگا اور محیط میں ہے کہ کچھ عورت نے وصول کیا وہ اسکا رہا اور جو باقی ہے وہ شوہر سے ساقط ہوا۔ ۲۔

## باب الطہار

یہ باب ظہار کے بیان میں ہے۔ اصل ظہار میں یہ ہے کہ اپنی زوجہ کو یمن کے کہ مجھ پر مثل بری من کی ظہر کے ہے اور ظہر بڑھ کو کہنے کا ہے۔

چونکہ بیٹھ سواری کی چیز اور زوج اپنے شوہر کی سواری ہوتی ہے تو اس سواری کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو دائمی حرام ہے  
 پس یہ تشبیہ دینا ظاہر میں رکن ہے حتیٰ کہ اگر تشبیہ ہو جیسے زوج کہے کہ تو میری ماں ہے تو ہر چند یہ لفظ نجس ہے مگر ظاہر میں ہر ایک  
 حاصل یہ ہوا کہ اپنی زوجہ کو کسی دائمی حرام عورت سے مثل ماں یا بہن یا خالہ یا چچو بھی کسی یا رضاعی کے ساتھ تشبیہ دینا ظاہر ہے  
 خواہ نیت ہو یا نہ ہو اس طرح زوجہ کے کسی عضو کو محرمہ کے کسی عضو سے تشبیہ دینا بشرطیکہ یہ عضو ایسا ہو جس کے ساتھ تمام بدن کی  
 تعبیر کرنا جائز ہے یا جزو شایع ہو جیسا کہ طلاق میں مذکور ہوا یہ بھی ظاہر ہے اور شرط یہ ہے کہ مرد مسلمان ہو ورنہ کافر کا ظاہر صحیح نہیں اور  
 شرط ہے کہ عورت منکوحہ ہو تو اپنی باہمی ایام ولد سے ظہار نہ ہوگا اور شرط ہے کہ شوہر کو تمام تصرفات کی بابت ہو یعنی عامل بلوغ ہو  
 لہذا بالاجماع طفل کا ظاہر صحیح نہیں ہے اور جب ظہار تحقق ہوا تو حکم یہ ہے کہ اصل نکاح باقی رہنے کے باوجود جب تک کفارہ نہ دے عورت  
 سے وطی کرنا یا ایسی بات جس سے وطی تک نہ پہنچ جاتی ہے حرام ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ **وإذا قال الرجل لامرأته**  
**اننت علی کثیر منی فقد حرمت علیہ لایخل نہ وطمیہا ولا مسہا ولا تقبیلہا حتی یکفر عن ظہارہ**۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ  
 سے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی بیٹھ کے مانند ہے تو یہ عورت اُس پر حرام ہو گئی تو اس کے ساتھ اسکو وطی کرنا یا اسکو ساس کرنا یا اسکو بوسہ لینا  
 حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اپنے ظہار کا کفارہ دے۔ **لقولہ لعلی والدین بظاہرون من نسائکم ثم یعودون لما قالوا فتحریر**  
**رقبۃ من قبل ان یتما سواکم تو عطفون بہ والستد بالعلون خیر من لم یج فیصیام شہرین متتالیین من قبل ان یتما سواکم**  
**فمن لم یستطع فاطعام شہین مسکینا**۔ کیونکہ استدعا ورجل نے فرمایا جو لوگ ظہار کرتے ہیں اپنی عورتوں سے بھڑاسی کام کی طرح  
 جھکتے ہیں جبکہ کچھ سے کہا تو ان پر فرض ہے کہ ایک بردہ آزاد کرین یا بھی ساس سے پہلے یہی بات ہے جو حلی تم نصیحت کیے جاتے ہو اور استدعا  
 تو جو تم کرتے ہو اُس سے خوب آگاہی ہو چوتھے بردہ نہ پایا تو اسپر دو ماہ کے لیے درپے روزے واجب ہیں یا بھی ساس سے پہلے جو جبکہ  
 یہ طاقت نہ ہو تو اسپر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا فرض ہے اور **فمن اس آیت کے نازل ہونے کا سبب یہ ہوا تھا جو ام المؤمنین عائشہ**  
**رضی اللہ عنہا نے روایت کیا کہ خدیجہ بنت خویلد نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ یا رسول اللہ میں نے**  
**اپنے شوہر کے بچے اپنا شباب کھو دیا جب میں بوڑھی ہوئی تو اب اس نے مجھے ظہار کیا اب میں اپنے اللہ ہی سے شکایت کرتی ہوں**  
**حضرت ام المؤمنین فرماتی ہیں کہ یہ عورت ہنوز ہی نہ تھی کہ جبریل علیہ السلام یہ آیت لیکر نازل ہوے۔** **فمن سمع النہی قول النہی**  
**تجاءدکم فی زوجہا وشتک اے اللہ الایہ۔ ع۔ والظہار کان طلاقا فی الجاہلیۃ فقر الشریع اصلہ وقل حکم اے**  
**تحریم موقت بالکفارة غیر مزیل للنکاح۔ اور زمانہ جاہلیت میں ظہار کا طلاق ہوتی تھی پس شریع نے اسکی اصلیت برقرار**  
**رکھی اور اسکا حکم بدل کر حرام کر دیا کفارہ کے وقت تک رکھا در حالیکہ وہ نکاح کو زائل کرنے والا نہیں ہے نہ یعنی ظہار کو قائم رکھا**  
**لیکن زمانہ جاہلیت میں ظہار کو طلاق قرار دیتے تھے جو کہ نکاح کا زوال اور حرمت ہے اس حکم کو بدل دیا کہ نکاح زائل نہیں ہوتا**  
**مگر اس قول نجس کا کفارہ سینہ تک زوجہ سے وطی کرنا حرام ہے۔ واما لانیہ جناحہ لکونہ منکر الحسن القول و زور افیئنا**  
**الجوازۃ علیہا بالحرمت۔ اور ایسا حکم اسوجہ سے ہے کہ ظہار کرنا ایک جرم تو اسی جہت سے ہوا کہ یہ قول ایک نجس وجہ ہے تو کتاب**  
**ہو کہ ایسا کہنے پر مرد کو حرام کیے جانے سے مزید بجا دے۔** **فمن** کیونکہ درحقیقت یہ عورت اسکی ماں کے بیٹھ سے مشابہت میں بلکہ  
 جو مرد حالہ کہ پہلے وہ اسی عورت سے وطی کر چکا تو اسے مجھوٹ کہا اور ماں سے تشبیہ دینے میں نجس گفتگو کی پس حرام کو کیسی ہلکا کر  
 دے کفارہ دے۔ **وارتفاعہا بالکفارة۔ اور اس جہت کا رد ہونا کفارہ کے ساتھ ہوا۔ ثم الوطی اذا حرم حرم بدوا علیہ**  
**کیسلا یقع فیہ کما فی الاحرام بخلاف الجماع والہام۔** پھر جب وطی کرنا اس عورت سے حرام ہوا تو ایسی چیزوں کے ساتھ  
 حرم ہو جو وطی کی جانب ہو چکا ہیں تاکہ وہ ان چیزوں کے مذہب سے وطی میں مبتلا نہ ہو جیسے احرام میں ہے بر خلاف  
 حائضہ کے اور روزہ دار کے۔ **فمن** چنانچہ جب زوجہ حائضہ ہو تو اسکا بوسہ لینا وغیرہ جائز ہے جیسے مائیکہ کو جائز ہے سوا سے فرج کے



داخل کے کہ یہ حرام ہو اور احرام میں فحش کا دخول حرام اور بوسہ و مساس وغیرہ جن سے وطی بین پڑ جانے کا خوف ہوتا ہے یہ بھی حرام ہیں تاکہ وہ بوسہ وغیرہ کی جوش شہوت سے وطی میں مبتلا نہ ہو جاوے اسی طرح یہاں بھی عورت پاک صاف ہو جائے اگر بوسہ وغیرہ سے تو شاید کہ وطی میں مبتلا ہو جاوے لہذا جیسے وطی حرام ہے ایسی چیزیں جو وطی کی طرف پہنچاتی ہیں وہ بھی حرام ہیں۔ تو حاصل یہ ہوا کہ طہار میں کفارہ سے پہلے وطی کی طرح وہ چیزیں بھی حرام ہیں جو وطی تک ذیبت پہنچاتی ہیں۔ اور جالفہ کا بوسہ و مساس یا روزہ دار کا اپنی زوجہ کو بوسہ لینا و مساس کرنا جائز ہے۔ لہذا نہ کثرت جو وہما فلہ حرم الدوا علی لفظی الی الحجج ولا کذا لک الطہار والاحرام۔ کیونکہ بعض اور روزہ کا وعدہ یا رہا ہوتا ہے پس اگر بوسہ و مساس وغیرہ جو وطی تک پہنچانے والی چیزیں ہیں حرام کی گئیں ہوں تو کتب میں حکم ذیبت پہنچ جانے اور طہار و احرام کا یہ حال نہیں ہے۔ یعنی انکا وقوع کبھی کبھی شاذ و نادر ہوتا ہے۔ فان وطیہا قبل ان یدکفر استغفر اللہ ولا شیء علیہ غیر الکفارۃ الا لولے ولا لیا و حتی یکفر لقولہ علیہ السلام للذی واقع فی ہمار قبل الکفارۃ استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر۔ پھر اگر کفارہ دینے سے پہلے زوجہ سے وطی کرے تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کرے اور سوائے پہلے کفارہ کے اس پر کوئی دوسری چیز واجب نہ ہوگی اور چاہیے کہ پھر وطی کرے جب تک کفارہ نہ دے کیونکہ جس شخص نے طہار میں قبل کفارہ کے وطی کر لی تھی اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کر اور پھر ایسا کرنا یہاں تک کہ کفارہ دیدے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ لیکن اس حدیث میں استغفار کا حکم مذکور نہیں ہے اور اسی پر جمهور فقہاء کا عمل ہے۔ ولو کان شیء آخر واجباً لینیۃ علیہ السلام۔ اور اگر کوئی دوسری چیز واجب ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اسکو بیان فرماتے۔ قال و ہذا الملقظ لا یكون الا طہار الا نہ صریح فیہ۔ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایسا کہنے لینیے تو مجھ پر سیری مان کی بیٹھ کے مانند یہ صرف طہاری ہوگا کیونکہ یہ طہار کے معنی صیح ہے۔ ولو نوبی بہ الطلاق لان صیح اور اگر اسنے اس لفظ سے طلاق کی نیت کی تو نہیں صیح ہے۔ لہذا نہ منسوخ فلا یمکن من الاتیان بہ۔ کیونکہ اسکا طلاق ہونا صیح ہو تو اسکو ایسا کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ یعنی شرع نے اس لفظ کو طہار کے معنی میں وضع کیا ہے تو اسکو طلاق کے معنی میں لینا شرع کا بدلنا ٹھہرا اور یہ اختیار کسی بندہ کو نہیں ہے اور وضع ہو کہ اگر زوجہ کو اپنے باپ یا چچا کسی مرد قریب کی شرمگاہ سے تشبیہ دے تو قبل نیک کے موافق یہ طہار نہ ہوگا۔ واذا قال انت علی کبطن امی او کفخذنا او کفر جافہا فوطا ہر۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو مجھ پر مثل سیری مان کے شکم یا ران یا فحش کے ہر تو یہ شخص طہار کرنے والا ہو جائیگا۔ لان الطہار لیس الا تشبیہ المحلۃ بالکفر و ہذا المعنی یحقق فی عضو لا یجوز الخطر الیہ۔ کیونکہ طہار تو اسی کا نام ہے کہ محال زوجہ کی عورت کے ساتھ تشبیہ دے جاوے۔ دینی حرام ہے اور ایسی تشبیہ ہر ایسے عفو میں ہو جائیگی جسکو دیکھنا جائز نہیں ہے۔ وکذا ان شہبہا بمن لا یحل لہ النظر لہا علی التابید من محارمہ مثل اختہ او عمتہ او امہ من الرضاۃ۔ اور اسے طہار ہو جائیگا اگر زوجہ کو اپنے محارم میں سے ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دے کہ اسکو شہوت سے دیکھنا دینی حرام ہے جیسے اپنی بہن یا بھوپھی یا رضاعی مان۔ فت۔ ابو داؤد۔ شہوکی بہن غرض کہ جو عورتیں رضاعت سے مثل نسب کے دینی حرام ہو جاتی ہیں۔ لہذا نہ فی التحریم الوحد کا لام۔ کیونکہ یہ عورتیں ان کی طرح دینی حرام ہیں۔ وکذا لک اذا قال را سک علی طہار امی او فرجک او وجہک اور قبتک او نصفک او شکم۔ اور اسے طہار اگر زوجہ کو کہا کہ تیرا سر مجھ پر مثل سیری مان کی بیٹھ کے یا تیری فحش یا تیرا چہرہ یا تیری گردن یا تیری ہاتھ یا تیرا تہائی بدن مثل سیری مان کی بیٹھ کے ہر ذیہ طہار ہے۔ لہذا نہ یعتبر بہا عن جمیع البدن و ثبت الجمل فی اثنائے ثم یعدی لکما منہا فی الطلاق۔ کیونکہ یہ اعضا ایسے ہیں کہ جسے تمام بدن ولا جاتا ہے اور نصف وغیرہ جزو مثل کین پہلے حکم اس جزو میں ثابت ہوگا تمام بدن میں ثابت ہوگا۔ جو جیسے کہ ہم طلاق میں بیان کر چکے۔ ولو قال انت علی مثل امی او کا تمی یرجع الے النیت۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھ پر سیری مان کے مثل یا سیری مان کے مانند تو اسکی نیت کی طرف رجوع کیا جائیگا۔

حکم۔ تاکہ اسکا حکم ظاہر ہو۔ یعنی جیسی نیت بیان کرے وہی حکم ہوگا۔ فان قال اردت الکراۃ فهو کما قال  
 پس اگر اُس نے کہا کہ میں نے کراۃ مراد لی تھی تو اس کے کہنے کے موافق ہوگا۔ نیت یعنی اُس نے کہا کہ جیسے میں اپنی ماں کو منع کر رہا  
 سمجھتا ہوں اسی طرح تو بھی کر رہا ہوں تو یہ ظاہر ہوگا اور نہ کوئی گناہ ہے۔ لان التکریم بالتشبیہ فاش فی الکلام لیکونک بالظن  
 میں کراۃ کی راہ سے تشبیہ دینا بہت مروج ہے۔ وان قال اردت الظہار فهو ظہار۔ اور اگر اُس نے کہا کہ میں نے ظہار کی  
 نیت کی تھی تو یہ ظہار ہے۔ لانه التشبیہ لجمعها وفيه تشبیہ بالعصو لکنه لیس یصح فیفتقر الی النیت۔ کیونکہ یہ ماں کے پورے  
 بدن سے تشبیہ ہے اور اس میں عضو کی تشبیہ بھی موجود لیکن یہ صریح نہیں ہے تو نیت کی حاجت ہوئی۔ پس اگر اُس نے کہا کہ حرام طہر  
 بر اعضا کی تشبیہ میری نیت تھی تو صریح ہو کر ظہار ہو گیا۔ وان قال اردت الطلاق فهو طلاق بان۔ اور اگر اُس نے کہا  
 کہ میں نے صدق کی نیت کی تھی تو یہ بان طلاق ہے۔ لانه تشبیہ بالام فی الحرمة فکانہ قال انت علی حرام و نوسی الطلاق  
 کیونکہ حرام ہونے میں یہ ماں کے ساتھ تشبیہ ہے تو گویا اُس نے کہا کہ تو مجھ حرام ہے اور اُس سے طلاق کی نیت کی۔ حالانکہ اس  
 طلاق بان بڑ جاتی ہے جیسا کہ کنایات الطلاق میں گذرا۔ وان لم یکن لہ نیت فلیس لشیء عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔  
 اور اگر اس کی کچھ نیت نہ ہو تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کلام کچھ نہیں ہے۔ یعنی اس پر کفارہ متعلق نہیں ہوگا۔  
 لاحتمال اکل علی الکراۃ۔ کیونکہ شاید کراۃ کے معنی پر محمول ہو۔ لیکن ایسا یہودہ کلام کرنا ادب سے بعید ہے۔  
 وقال محمد لیکون ظہار لان التشبیہ بعصو منها لما کان ظہاراً بالتشبیہ لجمعها اولی۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ قول  
 ظہار ہو جائیگا کیونکہ جب زوجہ کو ماں کے ایک عضو سے تشبیہ دینا ظہار ہو جاتا ہے تو ماں کے پورے بدن سے تشبیہ دینا بدرجہ اولیٰ  
 ظہار ہوگا۔ اور یہی قول مالک وشافعی و احمد کا ہے اور ظاہر محیط میں اسکو ترجیح دی۔ حج۔ وان عنی بہ التحریم لا غیر  
 فعند ابی یوسف ہو ایلا و لیکون الثابت بہ ادلی الحرمتین وعند محمد ظہار لان کاف التشبیہ تحتحق بہ۔ اور اگر  
 اُس نے مثل ماں یا ماندان کہنے سے زوجہ کو فقط حرام کرنا مراد لیا تو ابو یوسف کے نزدیک یہ ایلا ہے تاکہ ظہار کی حرمت اور ایلا کی  
 حرمت ان دونوں میں سے کم درجہ کی حرمت اس قول سے ثابت ہو یعنی اس قدر یقینی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ ظہار ہے کیونکہ مثل  
 یا ماند کی تشبیہ دینا ظہار ہی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔ لیکن یہ اختلاف بعض مشائخ کا قول ہے اور صدر شہید نے فرمایا کہ یہ  
 بلا جہ ظہار ہے اور قاضی خان نے کہا کہ اس کے ظہار ہونے میں اختلاف نہ ہونا چاہیے۔ فت۔ ع۔ و لو قال انت علی حرام و نوسی  
 ظہاراً او طلاقاً فهو علی مالوی۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو مجھ حرام ہے جیسے میری ماں اور اس سے ظہار یا طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت  
 کے موافق ہوگا۔ لانه یحتمل الوجہین الظہار لکان التشبیہ و الطلاق لکان التحریم والتشبیہ تاکید لہ وان لم یکن  
 لہ نیت فعلى قول ابی یوسف ح ایلا و علی قول محمد ح ظہار و الوجہان مینا ہما۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ظہار اور طلاق دونوں کا  
 احتمال رکھتا ہے ظہار کا اسوجہ سے کہ تشبیہ موجود ہے اور طلاق کا اسوجہ سے کہ حرام کیا ہے اور تشبیہ اسی حرام کرنے کی تاکید ہے اور اگر ایسا ہو  
 اسکی کچھ نیت نہیں ہے تو ابو یوسف کے قول پر ایلا ہے اور امام محمد کے قول پر ظہار ہے اور دونوں جہیں ہم بیان کر چکے۔ وان قال انت  
 علی حرام کظہار و نوسی بہ طلاقاً او ایلاً لم یکن الا ظہار عند ابی حنیفہ ح وقال ابو علی مالوی لان التحریم یحتمل کاف لک  
 علی ما بینا غیر ان عند محمد اذ انوی الطلاق لایکون ظہاراً عند ابی یوسف رج یکن ماں جمیعاً وقد عرفت فی موضع  
 و ابی حنیفہ اتم صریح فی الظہار فلا یحتمل غیرہ ثم ہو محکم فیہ التحریم الیہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھ حرام ہے جیسے میری ماں  
 کی بیٹی اور اس سے اُس نے طلاق یا ایلا کی نیت کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ سوا سے ظہار کے اور کچھ نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ اسکی  
 نیت ہو وہ ہوگا اس دلیل سے کہ حرام کرنا ہر ایک بات کو محتمل ہے چنانچہ ہم اسکی بیان کر چکے صرف صاحبین میں اتنا اختلاف ہے کہ امام محمد  
 کے نزدیک اگر اُس نے طلاق کی نیت کی تو وہ ظہار نہ ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک وہ طلاق اور ظہار دونوں ہو جائیگا اور یہ اپنے موقع پر ذکر

ہر اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام طہار کے معنی میں صحیح ہے تو دوسری چیز نہیں ہو سکتی پھر وہ حکم جو قیہ حرام کرنا طہار کی حرمت پر بھی  
 دیا جائیگا۔ شمس الامۃ شری نے امام ابو یوسف کے قول کو ضعیف کہا کیونکہ بائن طلاق واقع ہونے کے بعد طہار نہیں ہو سکتا  
 تو دونوں جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ قال ولا یكون الطہار الا من الزوجه حتی لو طہر من استلم یکن مطہرا  
 بقولہ تعالیٰ من نسائکم ولان الحکم فی الامۃ تابع فلا تلحق بالمنکوحہ ولان الطہار منقول عن الطلاق ولا طلاق  
 فی المملوۃ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ طہار کسی عورت سے نہیں ہوتا سوائے زوجہ منکوحہ کے حتیٰ کہ اگر اپنی باندی سے طہار کیا  
 تو طہار کرنے والا ہوگا کیونکہ استدلال نے فرمایا۔ یطہرون من نسائکم۔ یعنی نساء کا طلاق منکوحات پر ہوتا ہے اور اس  
 دلیل سے کہ مملوک کی حلت اسکے مملوک ہونے کے تابع ہے تو اسکو منکوحہ کے ساتھ لاحق نہیں کر سکتے اور اس دلیل سے کہ طہار کو طلاق  
 سے نقل کیا گیا ہے یعنی عرب کی سنت میں طہار معنی طلاق تھا وہ نقل ہو کر طہار کے شرعی معنی میں آیا اور حال یہ ہے کہ مملوک عورت کے  
 بارہ میں طلاق ندارد ہر طرف توجہ اصل ندارد تو منقول یعنی طہار بھی نہیں ہو سکتا۔ فان تزوج امرأۃ بغیر امرأۃ  
 طہار منہا ثم اجازت النکاح فالطہار باطل لانه صادق فی التشبیہ وقت التصرف فلم یکن منکر من القول  
 والطہار لیس بحق من حقوقہ حتی یتوقف بخلاف اعتقاد مشتری من الغاصب لانه من حقوق المملک۔ اور  
 اگر کسی عورت سے نکاح کیا اس طرح کہ کسی نفولی نے بدن عورت کے حکم کے عورت کا نکاح اس مرد سے کر دیا پھر اس مرد نے اس  
 عورت سے طہار کیا پھر عورت نے اس نکاح کی اجازت دی تو طہار باطل ہے کیونکہ جوت مرد نے اس عورت کو حرام ہونے کی تشبیہ  
 دی مخفی اسوقت سچا تھا کیونکہ عورت بغیر اجازت دے اسکی منکوحہ نہ ہوگی تو اس مرد پر حرام تھی تو اسکا طہار کرنا کوئی بد قول نہیں ہوگا اور  
 یہ طہار متوقف بھی نہیں رہا کیونکہ طہار کوئی حق شوہر کے حقوق میں سے نہیں ہوتا کہ متوقف رہتا یعنی جب عورت اجازت نکاح دیتی ہے  
 صحیح ہو جاتا برخلاف اس مسئلہ نکاح موقوف کے بیچ موقوف کی یہ صورت کہ جسے دوسرے کا غلام غضب کیا اور اس سے کسی  
 مشتری نے خرید کر آزاد کر دیا تو یہ آزاد کرنا بھی متوقف ہے حتیٰ کہ اگر اصلی مالک نے بیع غاصب کی اجازت دی تو آزادی نافذ ہو جائیگی  
 اس واسطے کہ آزاد کرنا مالک کے حقوق میں سے ہے۔ کیونکہ جسے غلام آزاد کیا تو یہ جب بھی صحیح ہوگا کہ یہ غلام اسکی پوری ملک ہو جائے  
 اس واسطے کہ بغیر ملک کا غلام آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا پس خلاصہ یہ ہوگا کہ بیع موقوف میں غلام آزاد کرنا ناقص ملک ہے تو متوقف رہتا ہے حتیٰ کہ  
 بعد اجازت کے نافذ ہو جاتا ہے اور نکاح موقوف میں طہار کرنا چونکہ مرد کا کوئی حق نہیں لہذا موقوف نہیں رہتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے۔  
 ومن قال لنساء ۱۰۰۰۰۰ علی کظہامی کان مطہرا منہن جمیعاً لانه اضاف الطہار الیہن فصار کما اذا اضاف  
 الطلاق۔ اور جس مرد نے اپنی زوجات سے کہا کہ تم مجھے میری بات کی پیٹھ کے مانند ہو تو ان سب سے طہار کرنے والا ہو جائیگا جو  
 سے کہ اسنے طہار کو ان سب عورتوں کی طرف نسبت دیا تو طہار اب ہو گیا جیسے سب عورتوں کی طرف طلاق کو نسبت کیا۔  
 اور اگر تم سب طلاق ہو تو سب پر طلاق پڑ جاتی ہے اس طرح اگر سبکو طہار کیا تو سب سے طہار ہو جائیگا۔ وعلیہ لکل واحدۃ کفارة۔  
 اور اگر ان عورتوں میں سے ہر ایک کے واسطے کفارہ لازم ہوگا۔ لان الحرمتہ ثبتت فی کل واحدۃ۔ اس واسطے کہ حرمت تو  
 ہر ایک عورت کے حق میں ثابت ہو گئی۔ والکفارة لانہا والحرمتہ فیتعد وتعد دہا۔ اور کفارہ اس واسطے ہوتا ہے کہ حرمت کو ختم  
 کر دے تو جتنی حرمتیں ہوں گی اسقدر کفارے ہوں گے۔ بخلاف الایلاء منہن لان الکفارة فیہ لیس فیہ حرمتہ الاسم ولم تعد  
 نوکر الاسم۔ برخلاف طہار کے اگر ان زوجات سے ایلاء کیا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ ایلاء میں کفارہ لازم ہونا استدلال  
 کے نام کی تعظیم و حرمت نگاہ رکھنے کے لئے ہے اور حال یہ کہ سب سے ایک ایلاء کرنے میں استدلال کے نام متعدد مذکور نہیں ہوا۔  
 فن۔ بلکہ ایک بار مذکور ہوا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوا (فروع) کہ اگر تو مجھے شل فون یا شراب یا سور یا غیبت یا چغلی یا زنا یا ہود  
 یا رشوت یا مانند مسلمان قتل کرنے کے جو بیس طلاق یا طہار کی نیت کی تو صحیح یہ کہ اسکی نیت کے موافق ہوگا الخانیۃ۔ اگر تجھے نکاح کر دیا۔

تو بچہ شل میری مان کی بیٹھ کے ہر تو ظہار صحیح، ہر حق کہ اگر نکاح حین لایا تو کفارہ دے اور اگر کہا کہ تو سوار ایسی ہی ہر تو سو کفارہ لازم ہونگے۔ اور اگر زوجہ سے کئی بار ظہار کیا خواہ ایک مجلس میں یا کئی مجلسوں میں تو ہر ظہار میں کفارہ لازم ہوگا اور اگر اُس نے ایک ہی ظہار کی تاکید اور تکرار کا قصد کیا ہو پس اگر مجلس واحد ہو تو تصدیق قاضی ہوگی ورنہ نہیں۔ ت۔ د۔ واضح ہو کہ ایسا ظہار میں کفارہ جب ہی واجب ہوتا ہو کہ وطی حلال ہونے کا قصد کرے ورنہ ظہار میں جو بخش قول زبان سے نکالادہ محض کیونکہ ہر جو صرف توبہ و استغفار سے معاف ہوگا اور کفارہ صرف اس وقت لازم ہے کہ جب زوجہ سے وطی کا قصد کرے۔ اگر زوجہ نے شہر سے کہا کہ تو بچہ شل میری مان کی بیٹھ کے شل ہی یا بولی کہ میں تجھ پر میری مان کی بیٹھ کے شل، ہون تو امام محمد نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور صحیح ہے اور یہی قول امام مالک وشافعی و احمد و اسحاق وغیرہم کا ہے اور اگر شوہر نے کہا کہ میری مان ہر تو ظہار نہ ہوگا۔ اگر شوہر نے کفارہ ظہار دینے میں تاخیر کی تو عورت کو مطالبہ کا اختیار ہے اور قاضی اُسے شوہر کو مجبور کرے گا اور عورت کو اختیار ہے کفارہ سے پہلے شوہر کو ذنی کرنے اور ساس و بوسہ وغیرہ لینے سے منع ہوگا اگر شوہر نے کہا میں نے کفارہ ادا کر دیا تو اُسکے قول کی تصدیق کیجا نیکی بشرطیکہ جھوٹ بولنے میں معروف نہ ہو اور اگر اُس نے کفارہ دینے سے انکار کیا حالانکہ عورت نے مطالبہ کیا تو قاضی اُسکے قید کرے پھر اگر انکار کرے تو اُسکو مارے پس اس مطالبہ میں مارا جائیگا حالانکہ قرضہ کے بارہ میں نہیں مارا جاتا ہے۔ مع۔

**فصل فی الکفارة۔** یہ فصل کفارہ کے بیان میں ہے۔ شیخ نے اخلاص کیا کہ اس کفارہ کا سبب کیا ہے اور جو چیزیں اس کے نزدیک اسکا سبب ظہار اور وطی کی طرف رجوع کرنا۔ د۔ اور عینی میں مذکور ہے کہ قول بخش صرف توبہ سے معاف ہوگا نعلی ہذا کفارہ کا سبب صرف وطی کی طرف رجوع ہوا لیکن بنظر تحقیق کچھ مخالفت نہیں ہے اس واسطے کہ وطی کی طرف رجوع کرنا جب ہی اس کفارہ کا سبب ہے کہ اُس نے بخش قول زبان سے نکالادھا تو ظہار و رجوع دونوں اس کفارہ کا سبب ہیں۔ رہا یہ امر یہ کفارہ کیونکر اور کس چیز سے ہوگا تو کتاب میں بیان فرمایا کہ۔ وکفارة الظہار عتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسکینا۔ اور کفارہ ظہار ایک بردہ آزاد کرنا پھر اگر بردہ نہ پائے تو بے درجہ دو ماہ کے روزے رکھے پھر اگر اسکو یہ طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکین کو کھانا دے۔ للنص الوارد فیہ فانہ یقید الکفارة علی ہذا الترتیب۔ بدیل نص قرآنی کے جو کفارہ ظہار کے باب میں وارد ہو گئے کہ نص مذکور نے افادہ فرمایا کہ اسی ترتیب سے یہ کفارہ ہر وقت یعنی روزے اس وقت جائز ہیں کہ بردہ آزاد کرنا ممکن نہ ہو اور اگر روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ ہو تب اسکو ساٹھ مسکینوں کا کھانا دینے سے ادا کرنا جائز ہے۔ قال وکل ذلک قبل ایس۔ اور یہ ہر ایک امر اسکے وطی کرنے سے پہلے ہے۔ و ہذا فی الاعتاق و الصوم ظاہر للتخصیص علیہ۔ اور وطی سے پہلے ہونا آزاد کرنے و روزہ رکھنے میں ظاہر ہے کیونکہ اس پر صریح نص ہے ہر وقت یعنی قول میں قبل ان یتامسا۔ یعنی فرمایا کہ باہم ساس سے پہلے۔ یہ بردہ آزاد کرنے اور روزہ رکھنے دونوں صورتوں میں مخصوص فرمایا بنیاد آیت اور برگذری۔ وکذا فی الاطعام لان الکفارة فیہ منزلة للمحرمة فلا بد من تقا۔ یہا علی الوطی لیکون الوطی حلالا۔ اور یہی حکم طعام دینے میں ہے کہ قبل ساس کے طعام دے اس واسطے کہ ظہار میں کفارہ دینا حرمت کو ختم کرنے والا ہے تو اسکا عمل سے مقدم ہونا ظہر۔ ہر تاکہ وطی حلال واقع ہو۔ یعنی جب معلوم ہو کہ ظہار کرنے سے وطی حرام ہو جاتی ہے یہاں تک کہ کفارہ دے تو کفارہ دینا اس وطی کو حلال کر دیتا ہے جیسے حیض سے وطی حرام ہو جاتی ہے یہاں تک کہ پاک ہو جاوے پس معلوم ہو گیا کہ جب تک کفارہ نہ دے وطی حلال نہیں ہیں بردہ و روزہ و طعام انہیں سے کسی چیز سے کفارہ دے وہ وطی سے پہلے ہوگی تاکہ بعد کفارہ کے وطی حلال واقع ہو۔ قال و تجزی فی العتق الرقة الکافرة و المسلمة و الذکر و الانثی و الصغیر و البکیر۔ اور فرمایا کہ بردہ آزاد کرنے میں ایک بردہ کافی ہے خواہ کافر ملک ہو یا مسلمان ہو اور خواہ مذکور یا مادہ ہو اور خواہ بالغ یا نابالغ ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلق رقبہ آزاد کرنے کا حکم دیا تو یہ ہر ایک جائز ہے۔ لان اسم الرقة یطلق علی ہولاء



اذ ہی عبارة عن الذات المرقوقہ المملوکہ من کل وجه۔ کیونکہ رقبہ کا لفظ ان سب پر بولا جاتا ہے کیونکہ رقبہ وہ انسانی  
ذات جو رقیق اور ہر طرح ملوک ہو۔ خواہ صغیر یا کبیر خواہ نر ہو یا مادہ خواہ کافر ہو یا مسلم ہو۔ وانشافنی بخلاف فی الکفار  
ولقول الکفارۃ حق التمتع لعلہ فلا یجوز صرفہ الے عدہ والعدہ تعالے کالزکوۃ۔ اور امام شافعی ہم رقبہ کافر کی  
صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ دینا ایک حق الہی ہے تو اسکو دشمن خدا یعنی کافر کی طرف صحت کرنا نہیں  
جائز ہے جیسے کافر کو زکوۃ دینا نہیں جائز ہے۔ لہذا جیسے کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ کی قید ہے وہ بیان بھی معتبر ہوگی اور  
ہم کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ صریح مذکور ہے اور بیان مطلق رقبہ ہر کوئی قید نہیں ہے تو کفارہ قتل میں اسی طرح رہا  
اور بیان مطلق رہا۔ ونحن نقول المنصوص علیہ اعتاق الرقبۃ وقد تحقق۔ اور ہم کہتے ہیں کہ جس چیز پر نص وارد ہے  
وہ ایک رقبہ آزاد کرنا اور وہ کافر کے آزاد کرنے سے متحقق ہو گیا۔ مان کافر کے ذمہ البتہ گمراہی بڑھ گئی۔ قصد من  
الاعتاق التملک من الطاعۃ۔ اور کفارہ دینے والے کا قصد اس کافر ملوک کے آزاد کرنے سے ہی کہ یہ اپنے خالق  
عزوجل کی طاعت پر اجماعی طرح قابو پاوے۔ پھر اگر بجا آزاد ہو جانے کے اپنے ایسا کیا تو یہ اسکی بدبختی ہے لہذا فرمایا۔  
ثم مقارنہ المعصیۃ بحال بہ الے سور اختیارہ۔ پھر معصیت سے ملنا ہنا اس رقبہ کافر کے بدراہ اختیار کرنے پر محمول ہے  
فیعنی ملوک کافر نے بعد آزاد ہونے کے راہ طاعت الہی اختیار کی بلکہ کفر و معصیت کی راہ اپنی بدبختی سے اختیار کی اور  
اس سے آزاد کرنے والے کی کچھ خرابی نہیں ہے۔ ولا تجزئ العیار ولا المقطوعۃ الیدین والرجلین۔ اور ایسا رقبہ  
آزاد کرنا نہیں جائز ہے جو اندھا ہو یا اسکے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوں۔ لان الفاتۃ جنس المنفۃ وہی البصر  
او البطش او المشی وہو المانع۔ کیونکہ اس رقبہ میں منفعت کی جنس جاتی رہی اور وہ بینائی یا گرفت یا چال ہے اور یہی مادہ  
کفارہ سے منع ہے۔ یعنی جب کسی منفعت کی جنس زائل ہو تو ایسا بردہ نہیں جائز ہے۔ واما اذا اخلت المنفۃ فہو  
غیر مانع۔ اور اگر اسکی منفعت میں خلل ہو تو یہ مانع نہیں ہے۔ حتی یجوز العوراء ومقطوعۃ احدی الیدین و احدی الرجلین  
من خلاف۔ اور یہی یہ صورت کہ منفعت میں خلل واقع ہو تو وہ اداسے کفارہ سے منع نہیں ہے حتی کہ کانا بردہ یا جبکہ ایک ہاتھ  
اور دوسری طرف کا ایک پاؤں کٹا ہو تو وہ جائز ہے۔ لانہ ما فات جنس المنفۃ بل اخلت۔ کیونکہ جنس منفعت بالکل زائل  
نہیں ہوئی بلکہ خلل پذیر ہو گئی ہے۔ بخلاف ما اذا کانتا مقطوعتین من جانب واحد حیث لا یجوز لفوات جنس منفۃ  
المشی فہو علیہ متعذر۔ برخلاف اسکے جب ایک ہاتھ اور ایک پاؤں دونوں ایک ہی جانب سے کٹے ہوں کہ ایسا بردہ نہیں جائز  
کیونکہ چلنے کی منفعت اپنی جنس سے زائل ہو گئی اسلئے کہ ایسے بردہ پر چلنا متعذر ہے۔ ویجوز الاصحم والقیاس ان لا یجوز  
وہو روایت نوادر لان الفاتۃ جنس المنفۃ الا انما استحسنوا الجواز لان اصل المنفۃ باق فانہ اذا صح علیہ  
یسع حتی لو کان بحال لا یسمع اصلا بان ولد اصم و ہوا خرس للہ تجزئ۔ اور بردہ بردہ آزاد کرنا جائز ہے اور قیاس یہ تھا  
کہ جائز نہوا اور یہی نوادر کی روایت ہے کیونکہ جنس منفعت زائل ہو گئی لیکن ہنئے استحسان کی دلیل سے جائز ہونا نکالا کیونکہ اصل منفعت  
باقی ہے چنانچہ جب چلا کر اس سے کلام کیا جاوے تو وہ سن لیتا ہے حتی کہ اگر اسکی حالت ایسی ہو کہ بالکل نہیں سنتا مثلاً مادر زاد بہیم  
ہے اور وہی گونگا ہوتا ہے تو اسکا آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ ولا یجوز مقطوع ابہامی الیدین۔ اور جسکے دونوں ہاتھ کے دونوں انگوٹھے  
کٹے ہوں اسکا آزاد کرنا نہیں جائز ہے۔ لان قوۃ البطش بہما فیغواہما فیفوت جنس المنفۃ۔ کیونکہ گرفت کی قوت انھیں  
دونوں انگوٹھوں کے ساتھ ہے تو انکے زائل ہونے سے جنس منفعت زائل ہو جائیگی۔ ولا یجوز المجنون الذی لا یعقل۔  
ایسا مجنون بردہ نہیں جائز ہے جسکو عقل نہ ہو۔ لان الاتقاع بالحوارج لا یكون الا بالعتل فکان فائت المنافع۔ کیونکہ  
اعضا سے نفع اٹھانا کسی طرح نہیں ممکن ہے سوائے عقل کے ذریعہ سے تو ایسا بردہ اس حالت میں ہے کہ اسکی منفعت بالکل زائل ہے

والذی یحییٰ ویفقی یحییٰ لان الاختلال غیر مانع۔ اور جو مردہ کبھی مجنون ہو جاتا اور کبھی اسکو اتفاق ہوتا ہے تو حالت افتاء میں اسکو آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ اس میں جو عقل ہے وہ مانع نہیں ہے۔ ولا یجوز عتق المدبر و ام الولد لاستحقاقهما الحر یہ ہے نکان الرق فیہما ناقصا۔ اور اگر مردہ ملوک ایسا ہو جسکی نسبت یہ کہہ سکیں کہ موت کے بعد آزاد ہے یعنی مدبر کیا یا مالک کی اسس اولاد ہوئی ہو تو کفارہ میں اسکا آزاد کرنا کافی نہیں ہے کیونکہ ایک راہ سے ان دونوں کا ذاتی استحقاق آزادی کا ہے تو انکا ملوک ہونا ناقص ٹھہرا۔ حالانکہ کامل ملوک آزاد کرنا مخصوص ہے کیونکہ نفس قرآنی میں مطلق رقبہ سے مراد کامل ملوک ہوگا۔ وکذا ملکات الذی ادى بعض المال لان اعتاقہ یكون بیدل۔ وین ہی اگر ملوک کو دو شتہ لکھ دیا کہ جب اسقدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہے تو کفارہ ظہار میں اسکا آزاد کرنا بھی جائز نہیں جبکہ اسنے کچھ مال ادا کر دیا ہو کیونکہ اسکو آزاد کرنا کچھ مال کے بدلے ہو جائیگا وعن ابی حنیفہ یحییٰ الرق من کل وجه ولہذا تقبل الکتابۃ لانفسخ بخلاف مویۃ الولد والتبیر لانہما لا یجعلان الانفسخ۔ اور حضرت ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ایسے مکاتب کو آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ ملوک ہونا اس میں ہر وجہ سے باقی ہے اور اسی وجہ سے دو شتہ اس قابل ہوتا ہے کہ فسخ کر دیا جائے برخلاف اس باندی کے جس سے مالک کی اولاد ہوئی ہو یا جس ملوک کو مدبر کیا ہو کہ ان دونوں کی ملکیت ناقص ہے کیونکہ انکا استحقاق اس قابل نہیں کہ فسخ کیا جاوے۔ لیکن یہ روایت نوادر ہے اور ظاہر الروایۃ وہی پہلی روایت ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و زفر کا ہے۔ فان عتق مکتبا لم یؤد شیا جان اور اگر ایسا مکتب آزاد کیا جسے کچھ مال ادا نہیں کیا ہے تو جائز ہے۔ خلافا للشافعی لہ انہ استحقا الحرۃ بکتابۃ المکتبۃ فابہ المدبر۔ اس میں امام شافعی نے اختلاف کیا انکی دلیل یہ ہے کہ ایسا مکتب بوجہ دو شتہ دیدہ نہ کے آزادی کا مستحق ہوا ہے تو مدبر کے مشابہ ہو گیا۔ اور مدبر کو بیچنا اور کفارہ میں آزاد کرنا اسنے نزدیک جائز ہے تو ایسے مکتب کا آزاد کرنا بھی جائز ہو جائے ابھی کچھ مال ادا نہیں کیا ہے اور اس میں خفیہ پر الزام ہے کہ تم مدبر کو ایک جہت سے آزادی کا مستحق ٹھہرا کر کفارہ میں جائز نہیں کہتی ہو حالانکہ یہ مکتب بھی دو شتہ کی جہت سے آزادی کا مستحق ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے لیکن یہ اعتراض سوجہ سے بوجہ نہیں ہے کہ کتابت فسخ ہو سکتی ہے اور مدبر کو فسخ نہیں ہوتا ہے تو دونوں میں فرق ہو گیا۔ ولنا ان الرق قائم من کل وجه علی ما بینا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مکتب میں ہر طرح سے ملکیت قائم ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے۔ ولقولہ علیہ السلام المکتبۃ جبہ ما یبقی علیہ درہم۔ اور یہ دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس ملوک کو دو شتہ لکھ دیا جائے وہ غلام رہتا ہے جب تک اسپر ایک درہم باقی رہے۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ۔ والکتابۃ لا یغایہ فانہ فک الحجج بمنزلۃ الاذن فی التجارۃ الا انہ بعض فیلزم من جانبہ لو کان مانعا یفسخ لمقتضی الاعتاق اذ ہو محتمل الا انہ یسلم لہ الاکساب والاولاد لان العتق فی المحل لمحۃ الکتابۃ اولان الفسخ ضروری لایطہر فی حق الولد والکسب۔ اور دو شتہ دینا ایسی چیز ہے جو آزاد کرنے کے سنائی نہیں ہے کیونکہ دو شتہ دینا تو اسکی مالعت و در کرنا ہے یعنی ہر طرح کمائی کر سکتا ہے جیسے تجارت کی اجازت دینا صرف اتنا فرق ہے کہ دو شتہ دینا بعض کی طرف سے لازم ہے اور اگر وہ کفارہ میں آزاد کرے طعن ہوتا تو آزاد کرنا اسکو مقنعنی ہے کہ دو شتہ ٹوٹ جائے اس واسطے کہ وہ فسخ ہو سکتا ہے اور آزاد کرنا فسخ نہیں ہوتا لیکن اتنی بات ہے کہ جس مکتب کو کفارہ میں آزاد کیا اسکو کما کما اور اولاد مسلم رہی اس واسطے کہ اسکی ذات میں آزادی بوجہ مکتب ہونے کے ہے یا اس واسطے کہ کتابت فسخ ہونا بعض وجوہات سے ہے تو اولاد دکانی کے حق میں اسکا کچھ اثر ظاہر نہ ہوگا۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس غلام کو دو شتہ لکھ دیا اور اسنے ہنوز کچھ ادا نہیں کیا پھر اسکو کفارہ ظہار میں آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہوگا اور کتابت ٹوٹ جائیگی اور جو کچھ اسنے اسوقت تک کما یا وہ اسی کا ہوگا اور جو کچھ اسکی اولاد اس درمیان میں پیدا ہوئی وہ اسکے ساتھ آزاد ہوگی بشرطیکہ غیر کی باندی سے نہ ہو۔ وانما الخیر سے ابابہ و ابنہ غوی بالشرا و الکفارۃ جائز عنہما۔ اور جس شخص پر کفارہ ظہار واجب ہے اسنے اپنے باپ یا بیٹے کو خرید کیا اس

نیت سے کہ یہ خرید کفارہ ہو تو یہ کفارہ ظہار سے جائز ہے۔ یعنی صورت یہ ہے کہ ایک شخص خود آزاد ہو گیا ہو مگر اس کا باپ کسی شخص کا غلام ہو جس سے اس نے نیت سے خرید کیا کہ میرا کفارہ ظہار ادا ہو جائے یا اس کی زوجہ کسی غیر کی باندی ہو کہ اس سے جو زوجہ پیدا ہو وہ اس غیر کا غلام ہو پس اس سے اپنا بیٹا اس نیت سے خرید کیا کہ اس کا آزاد ہونا کفارہ ظہار میں واقع ہو تو وہ بون صورتوں میں کفارہ ظہار ادا ہو جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ جب کسی ذی رحم محرم کو خریدے یا کسی وجہ سے ملک میں آوے تو وہ ملک میں نہیں رہتا بلکہ آزاد ہو جاتا ہے لہذا اگر سوایے باپ بیٹے کے دادا یا پوتا یا بیٹی وغیرہ کسی ذی رحم محرم کو خریدے اس نیت سے کہ کفارہ ظہار ادا ہو تو بھی جائز ہوگا۔ و قال المتألفی رحمہ اللہ بخیر و علیٰ ہذا الخلاف کفارۃ الیمین والمسالۃ ما جمک فی کتاب الامیان انشاء المتعین۔ اور امام شافعی نے کہا کہ کفارہ ظہار ادا نہیں ہوگا اور اگر اس طرح کفارہ قسم میں کیا تو بھی یہی اختلاف ہے اور عقرب کتاب الامیان میں انشاء اللہ تعالیٰ آریگا۔ اور شل شافعی کے قول امام مالک و احمد و زفر کا اور پہلا قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب باپ یا بیٹے یا ذی رحم محرم کے مالک ہونے میں اس کے فعل کو کچھ دخل ہو مثلاً خریدے یا بیہ قبول کرے یا وصیت میں قبول کرے اور اگر اس نے بغیر اپنی مداخلت کے پایا ہو جیسے بذر بیدار کے ذی رحم محرم کا مالک ہو تو وہ آزاد ہو جائیگا مگر کفارہ ظہار سے آزاد ہونا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ ع۔ فان عتق نصف عبد مشترک و ہو موسر و ضمن قیمۃ باقیہ لم یجز عن ابی حنیفۃ ویجز عنہما۔ اور اگر اس نے اپنے غیر کے درمیان میں مشترک غلام میں سے نصف کفارہ میں آزاد کیا حالانکہ یہ شخص مالک ہو پس باقی غلام کی قیمت اپنے شریک کو تادان دیدی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ لانه ملک نصیب صاحبہ بالضمان نصا متقابل العبد عن الکفارۃ و ہو ملک بخلاف مالکات المتعین معسر لانه جب علیہ السعایہ فی نصیب الشریک فیکون اعتاقا بغير حق ولابی حنیفۃ رحمہ اللہ نصیب صاحبۃ متقض علی ملک ثم یتحول الیہ بالضمان ومثلہ منع الکفارۃ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وہ ضمان دیکر اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو گیا تو پورا غلام خود اپنے کفارہ سے آزاد کرنے والا ہوا ایسی حالت میں کہ وہ غلام اسکی ملک میں تھا بر خلاف اسے اگر یہ آزاد کرنے والا ملک دست ہو تو جائز نہیں ایسے کہ غلام بر شریک کے حصہ کے لیے لکائی کر کے ادا کرنا واجب ہے تو یہ آزاد کرنا بغير حق ہو جائیگا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کا حصہ اسکی ملک میں ناقص رہ گیا پھر گویم کہ بذر بیدار ضمانت کے آزاد کرنے والے کی ملک میں آیا اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے منع ہے۔ اور ضمان دینے سے اگرچہ مالک ہو جانا اجتہاد سے آزادی کے وقت قرار دیا جاتا ہے مگر وہ ضامن کے حق میں ہے اور کفارہ کے حق میں نہیں ہے پس جو وقت کفارہ میں آزاد کیا اس وقت ناقص غلام تھا تو کفارہ ادا نہوا۔ وان عتق نصف عبد عن کفارۃ ثم عتق باقیہ عنہما جائز۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ میں آزاد کیا پھر باقی کو بھی آزاد کیا تو جائز ہے۔ اور فیاس یہ تھا کہ جائز نہیں لیکن یہ دلیل استحسان جائز ہے۔ لانه اعتقہ بکلا میں والنقصان یتکون علی ملک بسبب الاعتاق بحجۃ الکفارۃ ومثلہ غیر مانع من اصح شاة للاضحیۃ فاصاب السکین عینہا بخلاف ما تقدم لان النقصان یتکون علی ملک الشریک و ہذا علی اصل ابی حنیفۃ رحمہ اللہ ما عندہما الاعتاق لای تجزئ فاعتاق النصف اعتاق الكل فلا یكون اعتاقا بکلا میں۔ کیونکہ اس نے غلام کو دو دفعہ کلام کر کے آزاد کیا اور جو نقصان اسکی ملکیت میں پیدا ہوا وہ کفارہ میں آزاد کرنے کی وجہ سے ہے اور ایسا نقصان کفارہ جائز ہونے سے نہیں روکتا ہے اور یہی قول شافعی و احمد ہے اور اسکی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک شخص نے قربانی کے واسطے بکری کو بچھاڑا پس بکری کی آنکھ میں ٹھہری لگ گئی تو یہ نقصان قربانی سے مانع نہیں بخلاف اس نقصان کے جو مسئلہ سابقہ میں گذرا کیونکہ وہ نقصان تو شریک کے ملک میں پیدا ہوا ہے اور یہ تقریر امام ابو حنیفہ کی اصل ہے کہ آزاد کرنا مکروہ ہے ہوتا ہے اور رہا صاحبین کی اصل ہے کہ آزاد کرنا مکروہ نہیں ہوتا پس حکم یہ ہے کہ آدھا آزاد کرنا بھی جائز ہے۔

پورا آزاد کرنا ہوا تو دفعہ کام سے آزاد کرنا ہوگا۔ اور معلوم ہو چکا کہ جماع سے پہلے آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ وان اعتق نصف عبده عن كفارة ثم جامع التي ظاهرها ثم اعتق باقيه لم يجز عند ابی حنيفة رحمہ۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ سے آزاد کیا پھر اُس عورت سے جماع کر لیا جبکہ ساتھ ظہار کیا تھا پھر باقی غلام آزاد کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہوتا۔ اور صاحبین کے نزدیک کفارہ ادا ہو گیا۔ لان الاعتاق تيجري عنده و شرط الاعتاق ان يكون قبل المسيس بالنص واعتاق النصف حصل بعده وعندهما اعتاق النصف اعتاق الكل فحصل الكل قبل المسيس۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اُنکے نزدیک آزاد کرنا مکرمے مکرمے ہو سکتا ہے اور یہاں آزاد کرنے کی شرط نص قرآنی یہ ہے کہ جماع سے پہلے ہو حالانکہ آدھا غلام آزاد کرنا جماع کے بعد ہوا ہے لہذا جائز نہوا اور صاحبین کے نزدیک آدھا آزاد کرنے سے کل آزاد ہو جاتا ہے تو کل غلام کا آزاد کرنا جماع سے پہلے پایا گیا پس کفارہ ادا ہو گیا۔ واذالم يجد المطاهر بالعتيق فكافرتة صوم شهرين متتابعين ليس فيها شهر رمضان ولا يوم الفطر ولا يوم النحر ولا ايام التشریق۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے ایسی چیز پائی جو آزاد کرے مینی بردیا اسکی قیمت پائی تو اسکا کفارہ دو ماہ کے روزے پے درپے مین جن مین ماہ رمضان نہوا اور یوم عید و یوم بقر عید اور اُسکے بعد مین دن ايام تشریق بھی نہون۔ اما المتتابع فلا نه منصوص عليه وشهر رمضان لا يقع عن الظهار لما فيه من البطلان ما اوجب الله الصوم في هذه الايام منه عنه فلا يوجب عن الواجب الكامل۔ پے درپے ہونا اس دلیل سے کہ وہ نص قرآنی مین صریح موجود ہے اور ہر درمیان مین رمضان نہونا اسواسطے کہ روزہ رمضان کا کفارہ ظہار سے واقع نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہونے مین جو روزہ اللہ تعالیٰ نے فرض کیا ہے اسکا ٹھانا لازم آوے گا اور باقی پانچ ايام کے روزوں سے منع کیا گیا ہے تو ان دنوں کا روزہ کفارہ ظہار کا نائب ہوگا جو کامل واجب ہے۔ فان جامع التي ظاهرها ثم اعتق باقيه لم يجز عند ابی حنيفة رحمہ۔ پھر اگر ان دو ماہ کے اندر اُس عورت کے ساتھ وطی کی جس سے ظہار کیا تھا خواہ عمد آرات مین یا بھول کردن مین تو امام ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک از سر نو روزہ رکھے۔ یہی قول سفیان الثوری و مالک و احمد وغیرہ کا ہے اور آرات مین عمد کی قید اتفاقی ہے بلکہ اگر بھولے سے ہو تو بھی یہی حکم ہے اور اگر دوسری عورت سے جبکہ ساتھ ظہار نہیں کیا ہے وطی کی پس ایسے طور پر وطی کی کہ جس سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو بالاتفاق پے درپے ہونا باقی رہیگا اور اگر روزہ ٹوٹ گیا تو بالاتفاق پے درپے ہونا ٹوٹ گیا پس اختلاف ظہار والی عورت سے اسطرح وطی کرنے مین ہے کہ جس سے روزہ نہ ٹوٹے۔ وقال ابو يوسف رحمہ لا يستأنف لانه لا يمنع التتابع اذ لا يفسد به الصوم وهو الشرط وان كان تقديمه على المسيس شرطا فمما ذهبا اليه تقديم البعض وفيما قلتم تاخير الكل عنه ولما ان الشرط في الصوم ان يكون قبل المسيس وان يكون خاليا عنه ضرورة بالنص وبما الشرط نعدم به في استأنف۔ اور ابو يوسف نے فرمایا کہ نہ سہ سے روزہ لازم نہیں ہے اور یہی قول شافعی ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ عمد آرات مین یا بھول کردن مین وطی کرنا پے درپے ہونے کو نہیں روکتا کیونکہ ایسے وطی سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور شرط یہی تھی کہ پے درپے ہو اور اگر روزوں کا وطی پر مقدم کرنا شرط تھا تو جو صورت تھنے اختیار کی اس مین وطی پر مقدم روزے مقدم ہیں اور جو صورت تھنے بیان کی لیکن سہ سے روزہ رکھنا تو اس مین کل روزے بعد وطی کے ہو جاتے ہیں اور امام ابو حنیفہ اور محمد کی دلیل یہ ہے کہ روزوں مین شرط ایک یہ ہے کہ وطی سے پہلے ہوں اور دوسرے یہ کہ وطی سے خالی ہوں یہ ضروری نص سے ثابت ہے اور مسئلہ مذکورہ مین دوسری شرط ظہار نہ ہوتی ہے تو از سر نو روزے رکھے۔ وان افطر منها ما لم يبعثه ولا بغيره فاستأنف لغوات المتتابع وهو قاهر عليه عادة۔ اور اگر اُس نے ان دنوں ماہ مین سے ایک دن افطار کیا مینی روزہ نہ رکھا خواہ عمد سے یا بغير عمد کیا تو نہ سہ سے شرعی ہے کیونکہ پے درپے ہونا ظہار نہ ہو گیا حالانکہ مردانہ پیدائشی عادت سے پے درپے رکھنے بقاء دہے۔ وان ظاهرها لم يجز في الكفارة الا الصوم لانه لا ملك له فلم يكن من اهل التكفير بالمال۔ اور اگر



غلام نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا تو اسکو کفارہ دینے میں کچھ نہیں جائز ہے سولے روزہ رکھنے کے یعنی دو ماہ بے درپے روزے رکھے کیونکہ غلام کی کچھ ملک نہیں ہے تو مال سے کفارہ دینے کی زیادت ہی نہیں رکھتا ہے۔ وان اعتق المولیٰ او اطعم عنہ لم یجزہ۔ اور اگر غلام کی طرف سے اسکے مولیٰ نے ایک بردہ آزاد کیا یا کھانا دیدیا تو بھی اسکو کافی نہیں ہے۔ لاد لیس من اهل الملک فلا یصیر مالکاً بتملیک۔ کیونکہ اسکو مالک ہونے کی زیادت نہیں ہے تو وہ مولیٰ کے مالک کرنے سے مالک نہوگا۔ اور یہی قول شافعی و احمد و حسن بصری کا ہے۔ واذا لم یستطع المطاہر الصیام اطعم ستین مسکیناً۔ ادا اگر ظہار کرنے والے کو روزے رکھنے کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے۔ لقولہ تعالیٰ فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکیناً۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا پھر جبکو روزوں کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا اسکا کفارہ ہے۔ ولیطعم کل مسکین نصف صاع من براد صاعاً من تمر او شعیرہ او قیمۃ ذلک۔ اور ہر مسکین کو آدھا صاع گہون (یا اسکا آٹا یا کستو) یا ایک صاع چھوڑا رہ یا جو دیرے یا اسکی قیمت دیدے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث اوس بن الصامت و سہل بن صخر لکل مسکین نصف صاع من برودان المتعبر دفع حاجۃ الیوم لکل مسکین فیتعبر بعدۃ الفطر وقولہ قیمۃ ذلک مذہبنا وقد ذکرناہ فی الزکوۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث اوس بن الصامت میں اور حدیث سہل بن صخر میں بیان فرمایا کہ ہر مسکین کے واسطے گہون کا آدھا صاع ہے اور اس دلیل سے کہ معتبر یہ کہ ہر مسکین کی ایک دن کی حاجت دور کرے تو اسکا قیاس صدقہ فطر پر ہے اور یہ جو فرمایا کہ یا اسکی قیمت دیدے تو یہ ہمارا مذہب ہے اور ہم اسکو کتاب الکرکۃ میں ذکر کر چکے۔ و انفع ہو کہ اوس ابن الصامت نے حدیث روایت نہیں کی بلکہ انکی بی بی فولت ثعلبہ سے اسکے ظہار کرنے کا قصہ ابو داؤد نے روایت کیا اس میں اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرا شوہر ایک بردہ آزاد کرے تو وہ بولی کہ بردہ نہیں پاؤں گا آپ نے فرمایا کہ بے درپے دو ماہ روزے رکھے اسنے کہا کہ وہ بہت برا آدمی ہے روزہ نہیں رکھ سکتا آپ نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے اسنے کہا کہ اسکے پاس کچھ نہیں ہے جو صدقہ کرے آپ نے فرمایا کہ تین اسکو ایک عرف چھوڑے کا دوں گا اسنے عرض کیا کہ میں اسکو ایک عرف چھوڑے کی مدد کران آپ نے فرمایا کہ خوب ہے اسکو ساٹھ مسکینوں کو تقسیم کر دے۔ ابو داؤد نے دوسری اسناد سے روایت کی کہ عرف میں تیس صاع سہانے ہیں اور کہا کہ یہ اصح ہے اور قیر سے طریق کی روایت میں پندرہ صاع کا بیان مذکور ہے اور دوسری حدیث سہل ابن صخر کی نہیں ہے بلکہ سلمہ بن صخر یا ضعی کی ہے اور یہی بسو طین مذکور ہے اور اس حدیث کے آخر میں ہے کہ آپ نے سلمہ بن صخر کو ایک جھا بخر دیا جس میں پندرہ صاع سماتے ہیں رواہ الترمذی وغیرہ لیکن ان دونوں حدیثوں میں جو کچھ مصنف نے ذکر کیا مذکور نہیں ہے۔ م۔ ع۔ فان اعطی منامن تبرؤ منین من تمر او شعیرہ جائز۔ اور اگر اسنے جو محتائی صاع گہون دیے اور اسکے ساتھ نصف صاع چھوڑا رہ یا جو دیرے تو جائز ہے۔ لمحصل المقصود اذا جنس متحد بوجہ مقصود حاصل ہو جانے کے کیونکہ جنس متحد ہے۔ وان امر غیرہ ان یتطعم عنہ من ظہارہ ففعل اجزاه۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ میرے کفارہ ظہار میں میری طرف سے کھانا دیدے اور اسنے دیدیا تو کفارہ ادا ہو گیا۔ لانه استقر ارض معنی والفقیر قابض لہ اولاً ثم لنفسه فحققت تملک ثم تملیک۔ کیونکہ یہ فرض لینے کے معنی میں ہے اور چونکہ اس میں قبضہ جاہی سے توفیق نے پہلے اسکے واسطے قبضہ کر لیا یعنی بطور زیات کے پھر اپنے واسطے قبضہ کر لیا تو پہلے اپنے ملک میں لینا پھر فقیر کے ملک میں دینا محقق ہو گیا۔ فان عداہم وعشاءہم جائز قلیلاً کان ما کھلا و کثیراً۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے ساٹھ فقیروں کو اول وقت کا کھانا دیدیا پھر شام کا کھانا دیدیا تو جائز ہو گیا خواہ انھوں نے کم کھایا ہو یا زیادہ کھایا ہو۔ یعنی خواہ ہر ایک نے مثلاً نصف صاع گہون سے کم کھایا تو بھی ادا ہو گیا۔ وقال الشافعی رحمہ لا یجزیہ الا تملیک اعتباراً بالزکوۃ و صدقۃ الفطر و ہذا لان التملیک ارفع للحاجۃ فلا ینوب سناہ الا باجم و لانا ان المنصوص علیہ ہوا الطعام و ہو حقیقۃ فی التملین من الطعم و فی الاباح ذلک لکافی التملیک اما الواجب

فی الزکوۃ الا یتارو فی صدقۃ الفطر الادارو ہما للتملیک حقیقۃ۔ اور امام شافعی نے کہا کہ یہ صبح و شام کا کھانا کھلا دینا نہیں جائز ہے۔ اس مالک کو دینے کے یعنی کھدے یہ کھانا زمین نے تمہاری ملک میں دیا خواہ وہ کھادین یا لکھادین جیسے زکوۃ و صدقۃ فطر میں ہے اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ مالک کو دینے سے نفیقہ کی حاجت اچھی طرح دفع ہوتی ہے تو خالی کھانا کھانے کا سبب نہ کر دینا اسکا فائدہ مقام نہ ہوگا اور ہماری محنت یہ ہے کہ نفقہ قرآنی میں کھانا کھلا نہ دے اور اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اگر کو کھانا لینے پر قادر ہو یا جاسے اور یہ بات اسی طرح مباح کرنے میں حاصل ہو جاتی ہے جیسے مالک کو دینے میں حاصل ہوتی ہے رہی زکوۃ تو زمین و غیر یہ ہے کہ دیدی جاوے اور صدقۃ فطر میں ادا کرنا واجب ہے اور دینا اور ادا کرنا ان دونوں کے حقیقی معنی مالک کو دینے کے ہیں۔ و لو کان فمین عشاء ہم صبی فطیم لایحجز یہ۔ اور اگر ان لوگوں میں جنکو شام کا کھانا کھلایا ہے کوئی طفل شیر خوار ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔ لانه لایستوفی کا طہ۔ کیونکہ وہ پورا طعام نہیں کھا سکتا ہے۔ یعنی اُسکی غذا صرف طعام نہیں ہے بلکہ کچھ طعام اور کچھ دردہ پیتا ہے پس اُسکو پورا طعام کھلانا صادق نہوا۔ ولا بد من الادام فی خبز الشعیر لیمکنہ الاستفاد الی الشبع و فی خبز الخبطۃ لایشترط الادام۔ اور جو کی روٹی کے ساتھ کوئی ایسی چیز ضرور ہے جسکے ساتھ روٹی کھائی جائے تاکہ بھر پٹ روٹی کھانا ممکن ہو اور گھبون کی روٹی کھلانے میں ساتھ کے واسطے کوئی چیز شرط نہیں ہے۔ وان اعطی مسکینا واحد استین یوما احمرہ وان اعطاه فی یوم واحد لم یحجزہ الا عن یومہ۔ اور اگر اُسنے ایک ہی مسکین کو ساٹھ روز تک طعام دیا تو کافی ہو گیا اور اگر اُسنے ایک ہی روز میں دیا ہو تو صرف ایک ہی روز کے واسطے جائز ہوگا۔ یعنی اگر ایک مسکین کو ہر روز دو دن وقت بٹ بھر کر ساٹھ دن تک کھلایا تو کفارہ ٹھہرا دیا ہو گیا اور اگر اُسنے ایک ہی دن میں اُسکو ساٹھ بار دو وقت کھانا دیا تو سوائے اس ایک دن کے نہیں جائز۔ لان المقصود من خلاف المحتاج و لیس بوجہ تجمد فی کل یوم فالرفع الیہ فی الیوم الثانی کالرفع الی غیرہ و ہذا فی الاباحۃ من غیر خلاف و اما التملیک من مسکین واحد فی یوم واحد بدفعات فقد قبل لایحجز یہ وقد قبل یحجز یہ لان کما فی الی التملک تجمد فی یوم واحد بخلاف ما اذا رفع بدفعۃ واحده لان التفريق واجب بالنص۔ اسواسطے کہ مقصود یہ ہے کہ محتاج کی حاجت دور ہو اور حاجت ہر روز نئی پیدا ہوتی ہے تو اسی مسکین کو دوسرے روز دینا دوسرے مسکین کے مثل ہو گیا اور یہ حکم طعام کو بطور مباح کھلانے میں بلا خلاف جائز ہے اور ہر ایک مسکین کو ایک ہی روز ساٹھ دفع دینے میں بعض کے نزدیک نہیں جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز ہے کیونکہ کسی چیز کے مالک کرنے کی ضرورت تو ایک ہی روز میں نئی نئی پیدا ہو جاتی ہے برخلاف اس کے اگر ایک ہی مسکین کو ایک ہی دفعہ دیدیا تو بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ متفرق کر کے دینا نص قرآنی واجب ہے۔ وان قرب الی ظاہر نہما فی خلال الاطعام لم یستأنف۔ اور اگر طعام دینے کے درمیان اُسی عورت سے وطی کر لی جس سے ظہار کیا ہے تو نئے سرے سے طعام نہیں دیگا۔ لانه لقالے ما شرط فی الاطعام ان یکون قبل المسیس الا انہ یمنع من المسیس قبلہ لانه ربما یقدر علی الاعتاق او الحوم فیقعان بعد المسیس و الیمنع لمعنی فی غیرہ لایعدم المشر و غیبتے نفسہ۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے طعام دینے میں یہ شرط نہیں فرمائی کہ وطی سے پہلے ہو لیکن بات یہ ہے کہ اُسکو طعام دینے سے پہلے وطی کرنے سے منع کر دیا جائیگا کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ طعام دینے کے درمیان پردہ آزاد کرنے یا دوزہ رکھنے پر قادر ہو جاتا ہے حتی کہ اسی سے کفارہ دینا پڑتا ہے تو وہ دن بعد وطی کے دفع ہو جائیں گے اور جو بات کہ ایسی وجہ سے منع ہو جو دوسری چیز میں پائی جاتی ہے تو نہ بات بذاتہ مشروع ہونے کو سنانی نہیں ہے۔ جیسے عید کے دن روزہ رکھنا منع ہے مگر وہ دن اپنی ذات سے روزے کے قابل ہے تو اُسکی ذاتی خرابی نہیں ہے بلکہ صرف اسوجہ سے منع ہے کہ اُس روز لوگ نظر کرتے ہیں تو یہ وجہ اس دن کی ذات سے خارج ہے لہذا اس دن روزہ رکھنا اپنی ذات میں مشروع ہے مگر اسوجہ سے منع ہے اور یہی حال اذان جمعہ کے وقت خرید و فروش کرنے کا اور مکررہ اوقات میں نماز پڑھنے کا ہے۔ م۔ ع۔ و اذا اطعم عن ظہارین ستین مسکین لکل مسکین صاعا من تبر

لم یحجز الا عن واحد منهما عن ابی حنیفہ والی یوسف رحمہما و قال محمد رحمہما و ان اطلع ذلک عن افطار و ظہار  
اجزاه عنهما۔ اور اگر اسنے اپنے دو ظہاروں کا کھانا ساتھ سکینوں کو دیا یا اس طرح کہ ہر سکین کو ایک صاع گیمون دیے تو ابو حنیفہ و ابویوسف  
کے نزدیک دو دنوں ظہار میں سے صرف ایک ہی ظہار کا کفارہ ادا ہوگا اور امام محمد نے فرمایا کہ دو دنوں ظہار کا کفارہ ادا ہو جائیگا اور اگر اس  
اس طرح رمضان کے ایک روزہ عمدہ اتورنے کا کفارہ اور ایک ظہار کا کفارہ دیا تو بالاتفاق دو دنوں سے ادا ہو جائیگا۔ لہٰذا ان بالمودی  
وفاء بہما و المصروف الیہ محل لہما فقیع عنہما کما لو اختلف اسبب او فرق فی الدفع ولہما ان النیۃ فی الجنس الواحد  
لغو فی الجسین معتبرہ واذ الغت النیۃ و المودی یصلح کفارۃ واحده لان نصف الصاع ادنی المقادیر یجمع  
التقصان دون الزیادۃ فقیع عنہما کما اذ لقی اصل الکفارۃ بخلاف ما اذ افرق فی الدفع لانه فی الدفعۃ الثانیۃ  
فی حکم سکین آخر۔ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ طعام اسنے ادا کیا وہ دو دنوں ظہاروں کے واسطے کافی ہے اور جن لوگوں کو  
دیا وہی اسکا محل ہیں تو دو دنوں ظہاروں سے ادا ہو جائیگا جیسے اس صورت میں ادا ہو جائے کہ جب کفارہ کا سبب مختلف ہو یعنی  
شک ایک ظہار اور ایک روزہ رمضان تو نہ سبب ہو یا اس صورت میں جب متفرق کر کے دیا ہو اور ابو حنیفہ و ابویوسف کی دلیل یہ ہے  
کہ ایک ہی جنس میں نیت لعمہوتی ہے اور دو جنسوں میں معتبر ہوتی ہے اور جب نیت لغو ہوئی حالانکہ جو کچھ ادا کیا ہے وہ ایک کفارہ  
کے واسطے ہو سکتا ہے تو ایک ہی ادا ہوگا کیونکہ آدھا صاع گیمون سب سے کم مقدار ہے پس اس سے زیادہ منع نہیں ہے تو نصف صاع  
سے کم کرنے میں منع کیا جائیگا اور زیادہ کرنے میں منع نہیں کیا جائیگا تو وہ ایک ہی کفارہ سے ہوگا جیسے اگر اسکی نیت خالی کفارہ کی  
ہو تو بالاتفاق ایک ہی ادا ہو جائے کہ بخلاف اسکے جب متفرق کر کے دیا تو دو دنوں ادا ہو جائیگا کیونکہ دوبارہ دینے میں وہ فیہ منسئلہ  
دوسرے فیر کے ہے۔ ومن وجبت علیہ کفارتا ظہار فاعتق رقبتین لایغوی عن احدہما بعینہما جائز عنہما و کذا اذا  
صام اربعۃ اشہار و اطلع ماہ و عشرين سکینا جائز۔ اور جس شخص پر دو کفارہ ظہار واجب ہوئے پس اسنے دو دنوں کی طرف سے  
دو برس آزاد کیے حالانکہ ان دو ظہاروں میں سے ہر ایک سے ایک معین کرنے کی نیت نہیں کی تو یہ دو دنوں سے جائز ہے اور اس طرح  
اگر چار ماہ بے درپے روزے رکھ لے یا ایک سو بیس سکینوں کو کھانا دیدیا تو بھی جائز ہے۔ لان الجنس متحد فلا حاجۃ علی نیتہ حیث  
اسواطے کہ جنس واحد ہے معین نیت کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ وان اعتق عنہما رقبتہ واحده او صام شہرین کان لہ ان  
یحجل ذلک عن ایما شاء وان اعتق عن ظہار و قتل لم یحجز عن واحد منهما۔ اور اگر اسنے دو ظہاروں کی طرف سے کفارہ  
میں ایک بردہ آزاد کیا یا دو مہینہ کے روزے رکھے تو اسکو اختیار ہے کہ اس کفارہ کو دو دنوں ظہار میں سے جس ایک کی طرف چاہے  
قرار دیدے اور اگر اسنے ایک ظہار اور ایک قتل کی طرف سے ایسا کیا تو وہ ان دو دنوں میں سے کسی کی طرف نہیں جائے۔ و قال  
زفر رحمہما عن احمد بن ابی حنیفہ و قال الشافعی رحمہما ان یحجل ذلک عن احدہما فی الفصلین لان الکفارۃ  
کلہا باعتبار اتحاد المقصود و جنس واحد۔ اور زفر رحمہما نے کہا کہ دو دنوں صورتوں میں کسی ایک کی طرف سے نہیں جائے کہ  
اور شافعی رحمہما نے کہا کہ دو دنوں صورتوں میں جس ایک کی طرف سے چاہے قرار دیدے کیونکہ سب کفارے باعتبار مقصود کے  
ایک ہی جنس ہیں۔ وجہ قول زفر رحمہما انہ اعتق عن کل ظہار نصف البعد و لیس لہ ان یحجل احدہما بعد ما اعتق عنہما  
مخرج الامر من ہذا و لان ان نیتہ التعمین فی الجنس المتحد غیر مفید فکانو فی الجنس المختلف مفید و اختلاف  
الجنس نے حکم دیا کفارہ مہنا باختلاف اسبب نظیر الاول اذا صام یومانی قضاء رمضان عن یومین یحجز  
عن قضاء یوم واحد و نظیر الثانی اذا کان علیہ صوم الغضار و التذرفانہ لا بد فیہ من التیمیز و اللہ اعلم۔ زفر رحمہما  
کی وجہ یہ ہے کہ اسنے ہر ظہار سے آدھا غلام آزاد کیا اور جب وہ غلام کو دو دنوں کی طرف سے آزاد کر چکا تو اب اسکو یہ اختیار نہیں ہے کہ پھر  
غلام کو ایک ہی کفارہ کی طرف سے قرار دیدے کیونکہ یہ امر اسکے ہاتھ سے نکل گیا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جس متحد میں معین کرنے کی

نیت کرنا غیر نہیں ہے اور مختلف جنس میں یہ بات مفید ہے اور جنس کا مختلف ہونا حکم میں مختلف ہونا جو کہ بیان کفارہ ہے وہ بلحاظ کتاب مختلف ہونے کے ہوتا ہے اصل اول کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے دو دن قضا رمضان کی طرف سے ایک دن روزہ رکھا تو مرد ایک دن کی قضا اتریگی اور اصل دوم کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی ایک روزہ قضا ہو اور ایک روزہ نذر ہو تو بیان معین کر کے تمیز و بسا ضروری ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ فت۔ ابن المنذر نے کہا کہ علما کا جماع ہے کہ اگر بغیر چاند کے روزے رکھے تو پورے ساتھ دن رکھے کفارہ ایسے فقیروں کو دینا جو ایسے کافروں میں سے ہوں جیسے مسلمانوں سے لڑائی ہے نہیں جائز ہے اور اگر وہ مسلمانوں کے تابع ہو کر ناک اسلام میں بستے ہوں تو جائز ہے اس میں ابو یوسف اور تیمون الامون کا خلاف ہے یعنی ان کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہمارے نزدیک مسلمان فقیروں کو دینا مستحب ہے۔ اگر دوسرے سے کہہ کہ اپنا غلام میرے کفارہ میں آزاد کر دے تو ہمارے نزدیک اگر کچھ عوض شرط نہ کیا ہو تو حکم دینے والے کی طرف سے نہیں واقع ہوگا۔ م۔ ع۔

## باب اللعان

یہ باب لعان کے بیان میں ہے کہ شرع میں لعان یہ ہے کہ شوہر و زوجہ میں چار بار گواہیاں اور پانچین لعنت و غضب اس سبب جاری ہو کہ شوہر نے زوجہ کو زنا کاری کی ہمت لگائی حالانکہ گواہ نہیں ہیں اور اسکا رکن یہ ہے کہ قسم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو شاہد کرے اور اسکی شرط یہ ہے کہ کھال قائم ہو اور اسکا حکم یہ ہے کہ باہم لعان واقع ہونے کے بعد اس عورت سے وطی حرام ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک لعان کی بیعت اس شخص کی ہے جس میں گواہی کی بیعت ہو حتیٰ کہ اگر شوہر و زوجہ دونوں ملوک ہوں یا ایک ملوک یا نابالغ ہو تو لعان جاری ہوگا۔ قال واذا قذفت الرجل امرأۃ بالزنا و ہما من اہل الشہادۃ والمرأۃ من یحذف ذنبا و نفی نسب ولدہ و طالبتہ بموجب القذف فعلیہ اللعان۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب کسی مرد نے اپنی زوجہ کو زنا کرنے کی ہمت لگائی حالانکہ زوجہ و شوہر دونوں شہادت کے لائق ہیں یعنی انکی گواہی معتبر ہو سکتی ہے اور عورت بھی ایسی ہے کہ اگر کوئی اسکو جہنی ہمت لگا دے تو حد مارا جا دے پس اگر شوہر نے اسکو ہمت لگائی یا اسکے بچہ کا نسب نفی کیا یعنی کہا کہ یہ بچہ میرا ہو اسے لطفہ سے نہیں ہے۔ اور زوجہ مذکور نے موجب قذف کا مطالبہ کیا تو مرد پر لعان کرنا واجب ہوگا۔ یعنی عورت نے دعویٰ کیا اسنے بلا دلیل بھیر زنا کی ہمت لگائی حالانکہ میں اس سے بری ہوں اور بچہ کے نفی کرنا زنا کی ہمت ہے پس اگر یہ مرد کسی اجنبیہ عورت کو ایسی ہمت لگاتا تو بغیر دلیل و گواہی کی صورت میں اسے حد قذف ماری جاتی اور جب اسنے اپنی زوجہ کو ایسی ہمت لگائی حالانکہ گواہ نہیں ہیں تو باہم شوہر و زوجہ میں لعان کرنا واجب ہوگا۔ والاصل ان اللعان عند شہادات مؤکدہ بالایمان مقررۃ باللعن قائمہ مقام القذف فی حدہ و مقام حد الزنا فی حدہ لقولہ تعالیٰ ولم یکن لہم شہادۃ الا انفسہم و الاستثنا انما یکون سن الجس وقال اللہ تعالیٰ فہذا اربع شہادات باللہ فی شہادۃ و الیمین فقلنا الرکن ہو الشہادۃ المؤکدۃ بالیمین ثم قرن الرکن فی جانبہ باللعن لو کان کاذا و ہوا حق ثم قذف حدہ القذف و فی جانبہا بالغضب و ہوا حق ثم مقام حد الزنا۔ اور اصل یہ ہے کہ لعان ہمارے نزدیک گواہیاں ہیں جو قسم کے ساتھ مضبوط کی گئی اور لعنت کے ساتھ ملائی گئی ہیں وہ مرد کے حق میں بجائے ہمت کی حد کے ہیں اور عورت کے حق میں بجائے حد زنا کے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولذین یرمون ازواجہم ولم یکن لہم شہادۃ الا انفسہم یعنی جو لوگ اپنی بیویوں کو عیب لگا دیں حالانکہ سولے انکی ذات کے انکے واسطے گواہ نہیں ہیں اے آخر وہ استغناء یعنی جنس ہی سے ہو اگرچہ شوہر یا عورت اللہ تعالیٰ نے فرمایا شہادۃ اربع شہادات باللہ یعنی پس ہر شوہر کی چار گواہیاں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ آتی آخر وہ صحیح ہے کہ گواہی صحیح ہوتے ہوئے کہا کہ لعان کا رکن یہ ہے کہ گواہی ہو کہ لقمہ جو پھر اس رکن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے شوہر کی چار



لغت ملانی اگر وہ جھوٹا ہو اور یہ تہمت کی حد کے قائم مقام ہو اور عورت کی جانب غضب پایا اور یہ عورت کے حق میں حد نہ اسے قائم مقام ہو۔ اذا ثبت هذا القول لا بد ان يكون من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة ولا بد ان يكون من اهل من يحذفها لانها قائم في حق مقام حد القذف فلا بد من احصائها ويجب بنفي الولد لانه لما نفى ولد باصهار قاذفها ظاهرا ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطي من شبهة كما اذا نفى اجنبی نسب عن ابیه المعروف وبذلك الاصل في النسب الفراش النقيض والفساد لمحق به فقیه عن الفراش النقيض قذف حتى يظهر الملتحق به ويشترط طلبها لانه حقها فلا بد من طلبها كسائر الحقوق - جب یہ ثابت ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ شوہر و زوجہ دونوں کا لائق شہادت ہونا ضروری ہے کیونکہ شہادت تو لعان میں رکن ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ زوجہ انہی عورت ہو جسے تہمت لگانے والے کو حد ماری جاتی ہے کیونکہ شوہر کے حق میں یہ لعان بجائے حد قذف کے نہیں زوجہ کا محض ہونا ضروری اور فرزند کا انکار کرنے سے بھی لعان واجب ہوتا ہے کیونکہ جب اس نے زوجہ کے بچہ سے انکار کیا تو کھلے کھلے اسکو دنیا کی تہمت لگانے والا ہو گیا اور یہ احتمال معتبر نہیں ہے کہ شاید شوہر کی یہ مراد ہو کہ غیر مرد نے اس عورت سے دھوکے میں و طی کر لی کہ جس سے یہ بچہ پیدا ہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی اجنبی شخص نے کسی بچہ کا نسب اس کے مشہور باپ سے مثلاً یعنی یہ اس بچہ کی ماں کو صریح دنیا کی تہمت ہے اور ایسا احتمال معتبر نہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ نسب میں اصل یہ ہے کہ بشر صحیح ہو اور بشر فاسد سے جو بچہ ہو وہ صحیح کے ساتھ لایا گیا ہے پس اگر نسب کو بشر صحیح سے مثلاً تو یہ تہمت لگانا قرار دیا جائے گا جسکے ساتھ ہر شوہر کہ یہ بچہ بشر فاسد سے پیدا ہوا ہے یعنی خالی احتمال کافی نہیں ہے بچہ زوجہ کا مطالبہ کرنا بشرط ہو کیونکہ لعان کرنا انہی کا حق ہے تو دوسرے حقوق کی طرح اس میں بھی اسکا مطالبہ کرنا ضروری ہے۔ فان امتنع منه حسمه الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه - پھر اگر شوہر نے لعان کرنے سے انکار کیا تو حاکم اسکو قید کرے گا یہاں تک کہ وہ لعان کرے یا اپنے آپ کو جھوٹا بتا دے۔ لانه حق مستحق عليه وهو قادر على اليفاء فمحبس به حتى ياتي بما هو عليه او يكذب نفسه ليرفع السبب - کیونکہ شوہر پر یہ حق واجب ہے اور اسکو یہ قدرت حاصل ہے کہ اسکو پورا کرے تو اس کے عوض قید کیا جائیگا یہاں تک کہ یا تودہ اسکو پورا کرے یا اپنے آپکو جھوٹا دے تاکہ جس سبب سے یہ حق واجب ہوا تھا وہی دور ہو جاوے سو لولا لعن وجب عليه اللعان لما تلوا من النقص الا انه يبدأ بالزوج لانه هو المدعى - اور اگر شوہر نے لعان کیا تو عورت پر بھی لعان کرنا واجب ہوگا بدلیل نفس قرآنی کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے لیکن ابتدا شوہر سے کی جائیگی کیونکہ وہی مدعی ہے۔ فان امتنع حسمه الحاكم حتى يلاعن او يقصد لانه حق مستحق عليها وهي قادرة على اليفاء فمحبس فيه - پھر اگر عورت نے انکار کیا تو حاکم اسکو قید کرے گا یہاں تک کہ وہ لعان کرے یا مرد کے قول کو سچا بتا دے کیونکہ عورت کے ذمہ یہ حق واجب ہے اور وہ اسکو پورا کر سکتی ہے تو اس کے عوض قید کی جائیگی۔ واذا كان الزوج عبدا او كافرا او محمدا وادانی قذفت فخذ منه امرأه فعليه الحد لانه تعذر اللعان لمعنى من جهة فيصير الى الموجب الاصلی وهو الثابت بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية واللعان خلف عنه - اور اگر شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا وہ کسی کو تہمت دینے میں حد نہ ہو پس اس نے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی تو وہ تہمت کی حد مارا جائیگا یعنی لعان نہ ہوگا کیونکہ اسی کی طرف سے ایک ایسی بات پائی گئی کہ لعان ہونا متنع ہو گیا یعنی وہ گواہی کے قابل نہیں ہے تو بغیر دلیل کے زنا کا عیب لگانے میں جو بات واجب ہوتی ہے وہی یہاں واجب ہوگی یعنی اس پر حد قذف واجب ہوگی اور یہی حکم الہی ثابت ہے کہ فرماوا الذین یرمون المحصنات الے آخروہ یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو زنا کا عیب لگا دیں اور گواہ ہوں تو انکو انہی کڑے مار دو اور انکی گواہی ہونیہ کے لیے کسی قبول نہ کر والے آخرہ اور لعان کرنا اس اصل کا خلیفہ ہے۔ وان كان من اهل الشهادة وهي امة او كافرة

و محدودۃ فی قدوت او کانت لایحی قاذفہا بان کانت صبیۃ او مجنونۃ او زانیۃ فلا حد علیہ والاعمال للقدوت  
 اہلیۃ الشہادۃ وعدم الاحصان فی جانبہا واستنماع اللعان لمنہ من جہتہا فی سقط الحد کما اذا حدتہ  
 اور اگر شوہر لائق شہادت ہو اور زوجہ کسی کی باندی یا کافر یا کسی کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو یا ایسی عورت ہو جسکی تہمت  
 لگانے والے کو حد نہیں ماری جاتی یا بن طور کہ صغیر و لڑکی یا عورت مجنونہ یا زانیہ ہو تو اسکی شوہر پر حد یا لعان کچھ نہیں ہوگا کیونکہ  
 یہ عورت قابل شہادت نہیں ہے اور اس عورت کی جانب احصان نہیں ہے اور لعان منقطع ہونا ایک ایسی بات کی وجہ سے ہے جو عورت  
 کی طرف موجود ہے تو شوہر کے ذمہ سے حد قدوت ساقط ہوگی جیسے اسوقت ساقط ہو جاتی ہے جب زوجہ اسکی قول کی تصدیق کرے۔  
 والاصل فی ذلک قولہ علیہ اسلام اربعۃ لاللعان منیم و بین ازواجہم الیہودیتہ والنصرانیۃ تحت مسلم و الملکوتہ  
 النبی واللہ و تحت الملکوت۔ اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ چارہاں جنہیں اور انکی زوجہاں  
 میں لعان نہیں ہوتا یہودیہ جو مسلمان مرد کے تحت میں ہو اور نصرانیہ جو مسلمان کے تحت میں ہو اور ملوکہ جو مرد آزاد کے تحت میں  
 ہو اور آزادہ جو غلام کے تحت میں ہو۔ اس حدیث کو ابن ماجہ دارقطنی نے روایت کیا اور اسکے اسناد میں ضعف ہے  
 لیکن اسکی متابعت موجود ہے پس طرق متعددہ اور متابعت سے یہ حدیث قابل حجت ہے۔ م شروع۔ ولو کانا محمد و دین فی  
 قدوت علیہ الحد۔ اور اگر شوہر و زوجہ دونوں کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد ماری جائیگی۔  
 وصفۃ اللعان ان یتبدئی القاضی بالزوج فی شہدۃ اربع مرات ليقول فی کل مرۃ اشہد بالعدوانی لمن یضار  
 فیما یشہا بہ من الزنا و ليقول فی الخامسة لعنہ اللہ علیہ ان کان من الکاذبین فیما راہا یا بہ من الزنا و یشہا  
 فی جمیع ذلک ثم یشہد المرأة اربع مرات تقول فی کل مرۃ اشہد بالعدوانی لمن الکاذبین فیما راہا یا بہ من  
 الزنا و تقول فی الخامسة غضب اللہ علیہا ان کان من العاصیین فیما راہا یا بہ من الزنا۔ اور لعان کا  
 بیان یہ ہے کہ شوہر و زوجہ کو حاضر کر کے قاضی پہلے شوہر سے شروع کرے پس وہ چار بار کہہ کر اسے ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ  
 کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ جو میں نے اس عورت کو زنا کرنے کا عیب لگایا اس میں سچ بولنے والا ہوں میں سے ہوں اور  
 پانچویں بار کہے کہ اسنے جو اس عورت کو زنا کا عیب لگایا اس میں اگر وہ جھوٹ بولے والا ہوں میں سے ہوں تو اسپر اللہ تعالیٰ  
 کی لعنت ہے اور ان سب دفعات میں اس عورت کی طرف اشارہ کرتا جاوے پھر عورت کو ابھی دس چار بار ہر بار کہے کہ میں  
 اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ اس مرد نے جو مجھے زنا کاری کا عیب لگایا اس میں یہ جھوٹ بولنے والا ہوں میں سے  
 ہے اور پانچویں بار کہے کہ اسنے جو عیب زنا کاری کا مجھ کو لگایا اگر یہ مرد اس قول میں سچ بولنے والا ہوں میں سے ہوں تو اسپر اللہ تعالیٰ  
 کا غضب ہے۔ یعنی شوہر تو لعنت کی صورت میں اور عورت غضب کی صورت میں اپنی ذات کی طرف اشارہ کرے۔  
 والاصل فیہ ما لوناہ من النقص۔ اور اصل دلیل اس بارہ میں وہ نفس قرآنی ہے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے  
 ہں یعنی قرۃ تبارک والذین یرجون ازواجہم ولم یکن لہم شہدۃ الا انفسہم آتاجہم جو کچھ کیفیت بیان فرمائی اس میں ہے  
 نے عورت کو یوں کہا کہ میں نے جو زنا کی تہمت اس عورت کو لگائی اور عورت نے یوں کہا کہ میں نے زنا کا عیب اس مرد سے مجھے لگایا  
 اپنے ایک نے دوسرے کو بلفظ غائب بیان کیا مرن اسکی طرف اشارہ کر دیا۔ وروی الحسن عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ انہ یاتی  
 بلفظہ المواجهۃ ليقول فیما یشہد بہ من الزنا و لاناہ قطع للاحتمال وجہہ ما ذکر فی کتاب ان نقطۃ المعانی  
 انقصت الیہا الاشارۃ انقطع الاحتمال۔ اور جن نے ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ شوہر خطاب کی لفظ سے بولے یعنی  
 یوں کہے کہ زنا کا عیب جو میں نے تجھ کو لگایا کیونکہ اس میں احتمال بالکل جاتا ہے تاہم اور جو کتاب میں مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ  
 غائب لفظ کے ساتھ جب اشارہ مل گیا تو بھی احتمال جاتا رہا۔ اور حاکم کے سامنے ادا کرنے سے زیادہ مناسب ہے۔

قال واذا اتعنا لا تقع الفرقة حتى يفرق القاضي بينهما وقال زفر ج تقع بتلاعهما لانه تثبت الحرمة بالمودة  
 بالمحدث ولنا ان ثبوت الحرمة يفتقر الى المساك بالمعروف فيلزمه التصريح بالاحسان فاذا امتنع نائب القاضي  
 منابه دفعا للنظم دل عليه قول ذلك الملا عن عند النبي عليه اسلام كذب عليها يا رسول الله ان اسكتهم نهي  
 طالق ثلاثا قال بعد اللعان - قد وري في ما ياور جب شوهر و زوجة باهم لعان كر ليا و دو زن مين جدائي نهو جايي  
 جب تک که قاضي دو زن مين تفرق نکرے اور زفر نے کہا کہ دو زن کے باہم لعان کرنے سے جدائی واقع ہو جائیگی کیونکہ حدیث سے  
 ثابت ہو کہ لعان کرنے سے ہمیشہ کے واسطے حرام ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت ثابت ہونا بطور معروف  
 رکھنے کو مٹاتا ہے و مشوہر پر لازم آیا کہ اسکو احسان کے ساتھ چھوڑ دے پس جب شوہر اس سے باز رہا تو قاضي اسکا قائم مقام  
 ہو گیا تاکہ ظلم دور ہو اور ہمارے قول پر دلیل اس صحابی کا قول ہے جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنی زوجہ سے  
 لعان کر کے کہا تھا کہ یا رسول اللہ اگر اب میں اس عورت کو رکھوں تو میں نے اس عورت پر جھوٹا باندھا پس یہ تین طلاق  
 سے طلاق ہے۔ اُس نے یہ کلام بعد لعان کے کہا ہے۔ یہ حدیث بخاری و مسلم میں سہل ابن سعد سے غیر عجلانی کے قصہ طلاق  
 میں روایت کی ہے اور آخر میں ہے کہ پھر یہ طریقہ جاری ہو گیا کہ جس عورت و مرد میں طاعت ہو و دو زن کبھی جمع نہوں اور نہیں  
 تفرق کر دیا جائے اور یہی حضرت علیؓ و ابن مسعود و عمر و غیر ہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ م ت - و تكون الفرقة تطليقة يمين  
 عند ابي حنيفة و محمد ج - اور یہ جدائی دو زن کے درمیان طلاق یا نہ ہوگی یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ لان فعل الطلاق  
 انصب اليه كما في العنين و هو خاطب اذا اكدب نفسه عندهما وقال ابو يوسف رح هو تحريم مودة بقوله عليه السلام  
 المتكاثران لا يجتمعان ابا انفس على التاميد ولهما ان الاكذب اب رجوع و الشهادة بعد الرجوع لا حكم لها ولا يجتمعان  
 ما دامتا عنين و لم يبق التلاعن و لا حكم بعد الاكذب اب فيجتمعان - کیونکہ قاضي کا جاکر اس مرد کی جانب منسوب  
 ہو گا جیسے عنین شوہر کی صورت میں ہوتا ہے اور جب شوہر نے اپنے آپ کو بعد لعان کے جھٹلایا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک شوہر  
 اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ لعان سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے وہ دائمی ہے کیونکہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لعان کرنے والے شوہر و زوجہ کبھی جمع نہوں گے۔ یہ دائمی حرمت پر لفظ ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد  
 کی دلیل یہ ہے کہ اپنے آپ کو جھٹلانا اپنے قول سے بچ جانا ہوا اور جس کو اہی سے گواہ بھر جائے اسکا حکم کچھ نہیں رہتا ہے اور  
 ہم بھی مانتے ہیں کہ جب تک دو زن لعان کرنے والے ہیں تک کبھی جمع نہوں گے اور اپنے آپ کو جھٹلانے کے بعد باہمی لعان نہیں ہوتا  
 اور نہ اسکا حکم باقی رہا تو اب دو زن جمع ہو سکتے ہیں۔ ولو كان القذف نفي الولد نفي القاضي نسبة و الحق بامه - اور  
 اگر زنا کا عیب لگانا اسطرح ہو کہ یہ بچہ میرے لطفہ سے نہیں ہے تو لعان کے بعد قاضی بچہ کا نسب اس مرد سے نفی کر دیا اور بچہ کو  
 اسکی ماں کے ساتھ لاحق کر دیا۔ و صورة اللعان ان يامر الحاكم الرجل فيقول اشهد بانك انك لمن الصادقين  
 فيما ريتك به من نفي الولد و كذا في جانب المرأة - اور اس میں لعان کی صورت یہ ہے کہ حاکم اس مرد کو حکم دے کہ کہے کہ  
 میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں سچ بولنے والا ہوں میں سے ہوں اس بات میں کہ جو میں نے تجھے بچہ کے  
 نفی کرنے کا عیب لگایا اور اسی قیاس پر عورت اپنی جانب سے کیسکی قسم یعنی عورت یوں کیسکی کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم  
 کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ تو نے جو مجھے بچہ کے نفی کا عیب لگایا اس بات میں تو جھوٹ بولنے والا ہوں میں سے ہے۔ ولو  
 قذفها بالزنا و نفي الولد ذكرني اللعان احرين ثم نفي القاضي نسب الولد منه و الحق بامه - اور اگر شوہر نے زوجہ  
 کو زنا کا اور فرزند کے نفی کا عیب لگایا تو لعان میں دو زن باتیں ذکر کیا وین پھر قاضی اس بچہ کے نسب کو اس شوہر سے نفی  
 کر کے بچہ کو اسکی ماں کے ساتھ ملحق کرے۔ لما روى ان ابني عليه اسلام نفى ولدا امرأة بلال ابن ابي عبيد

والحقہ بہا۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال ابن امیہ انصاری کی جورو کے بچہ کا نسب ہلال سے قطع کر کے اسکی بان سے لاق کیا۔ اسکا قصہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں روایت ہے کہ ہلال بن امیہ جو ان تین میں سے ایک تھیں بن جنکی قبیۃ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بقولہ تعالیٰ وعلیٰ النبی الذین خلفوا آلاچہ نازل فرمائی تھی یہ رات کو اپنے کھیت سے اپنے گھر آکر یہاں اپنی جورو کے ساتھ ایک مرد کو پایا جسکو آنکھوں سے دیکھا اور کاذب سے سنایا پس صبح تک کچھ نہیں بولے بیٹھ رہا جاک گیا اور اسکا بیچا نہ کیا صحیح کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور کاذب سنایا پس آپ کو یہ امر ناگوار اور دشوار گذرا اور صحیح کی روایت میں ہے کہ آپ نے گواہ طلب فرمائے ہلال نے عرض کیا کہ ایسی حالت دیکھ کر گواہ کون شخص لاسکتا ہے مگر آپ یہی فرماتے تھے کہ گواہ لایا تیری بیٹھ پر حد پڑ گئی ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں سچا ہوں اور غریب اللہ عزوجل نازل فرمایا جو میری بیٹھ کو حد سے بچا دے پھر اُسکے بعد جبریل نازل ہوئے ان آیات کے ساتھ والذین یرمون ازواجہم ولم ینلہم شہداً الا انفسہم فتہادوا احدہم اربع شہادات اے آخرہ پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت وحی سے آنکھ کھولی تو فرمایا کہ ہلال تجھ کو بشارت ہو کہ اللہ نے تیرے واسطے کثائش نکال دی۔ ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھ کو اپنے پروردگار سے یہی امید تھی۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھجوا کر انکی عورت کو بلوایا جب وہ آئی تو وہ دونوں کو آیات پڑھ کر سنائیں اور انکو نصیحت فرمائی اور آگاہ کیا کہ عذاب آخرت سے دنیا کا عذاب بہت آسان ہے ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ واللہ میں نے اس پر سچ کہا ہے وہ عورت بولی کہ نہیں بلکہ جھوٹ ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان دونوں میں لعان کر لو پس ہلال سے کہا گیا کہ شہادت دے اُس نے اللہ کی قسم کے ساتھ جارگو اہیسان دین کہ وہ سچ بولنے والوں میں سے ہے پھر جب پانچویں بار کی نوبت آئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے ہلال تو اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھو کیونکہ عذاب دنیا بہ نسبت عذاب آخرت کے آسان ہے اور یہ پانچویں کلمہ عذاب کا واجب کرنے والا ہے ہلال نے عرض کیا کہ اللہ مجھ کو اللہ تعالیٰ اس کلمہ پر عذاب نہیں فرمایا گا جیسے میری بیٹھ کو حد سے بچا یا پس پانچویں کلمہ ادا کیا کہ اگر وہ جھوٹوں میں سے ہو تو امیر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے پھر اس عورت سے کہا گیا کہ تو گواہی دے اُس نے اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ جارگو اہیسان دین کہ یہ مرد جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے پھر جب پانچویں کلمہ کی باری آئی تو اس عورت سے کہا گیا کہ اے تو اللہ تعالیٰ سے ڈر کہ آخرت کے عذاب سے دنیا کا عذاب آسان ہے اور یہ کلمہ تیرے اوپر عذاب واجب کرنے والا ہے پس وہ ایک ساعت ٹھٹکی پھر بولی کہ واللہ میں ہمیشہ کے واسطے اپنی قوم کو نصیحت کر دینی پس پانچویں کلمہ کہا کہ اگر یہ مرد سچ بولنے والوں میں سے ہو تو اس عورت پر اللہ کا غضب ہے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں میں جدائی کر دی اور حکم دیدیا کہ اسکا بچہ کسی باپ کی طرف منسوب نہواور اس عورت کو یا اسکے بچہ کو عیب نہ لگایا جائے اور جو کوئی اس عورت کو یا اسکے بچہ کو عیب لگائیگا اس پر حد واجب ہوگی اور حکم دیدیا کہ اس عورت کے واسطے نفقہ دسکنہ نہیں ہے اس جہت سے کہ ان دونوں کی جدائی بدون طلاق یا وفات کے واقع ہوئی۔ اور آنحضرت نے فرمایا کہ تم دیکھنا کہ اگر اسکا بچہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ ہلال ابن امیہ کا ہے اور اگر دیکھنا کہ وہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ شریک ابن سحار کا ہے پھر جب دیکھا گیا تو وہی شکل نکلی جو آپ نے شریک ابن سحار کی صورت میں بیان کی تھی پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ اگر حکم اتنی دربارہ لعان کے نہ گذرا ہوتا تو میں اس عورت کے حق میں کرتا جو کرتا مگر مرنے کہا کہ اس عورت کا یہ لڑکا بعد اسکے ملک مصری حاکم تھا حالانکہ وہ کسی باپ کی طرف نہیں بکارا جاتا تھا۔ رواہ ابوداؤد و احمد و الاصل فی الصحیح۔ بالجملہ اس حدیث سے ثابت ہے کہ آپ نے اس عورت کے لڑکے کا نسب ہلال ابن امیہ سے نفی کر دیا ولان المقصود من ہذا اللعان نفی الولد فیوفر علیہ مقصودہ فی تضمنہ القضاء بالفرق و عن ابی یوسف رحمہ ان القاضی یفرق ویقول قد الرمتہ امہ و ان حجتہ



من نسب اللاب لانه نیفک عنہ فلا بد من ذکرہ۔ اور اس دلیل سے بھی مرد سے نسب طلاق کے اس لعان سے مقصود یہ ہے کہ بچہ کی نفی ہو تو شوہر کا مقصود اس سے بوجہ اصل ہو جائیگا اور دونوں میں جدائی کا حکم دینے میں یہ مقصود شامل ہے۔ یعنی جب دونوں میں جدائی کا حکم دیا تو اس کے ضمن میں یہ حکم بھی ہو گیا کہ جو بچہ پیدا ہو وہ اس شوہر سے نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی نے فریق کر کے اور مرد بھی یہ حکم دیدے کہ میں نے بچہ اس کی ماں کو لازم کیا اور اس مرد سے اس کا نسب خارج کیا کیونکہ جب وہ اس مرد سے منقطع ہوتا ہے تو اس کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ فان عاد الزوج وکذب نفسه حده القاضی لا قرارہ بوجوب الحد علیہ۔ پھر اگر شوہر نے رجوع کیا اور اپنے آپ کو چھوٹا بنایا تو قاضی اس کا حد قذف مارے کیونکہ اس نے اپنے اور بہستان کی سزا واجب ہونے کا اقرار کیا۔ وحل لہ ان یتزوجہا و ہذا عندہما لانا لما حد لم یبق اہل الملعان فارتفع حکم المنوط بہ و ہوا التحريم۔ اور اس مرد کو حلال ہو جائیگا کہ پھر اس عورت سے نکاح کرے اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے کیونکہ جب اس کو حد ماری گئی تو وہ لعان کے لائق نہیں رہا جو حکم کے ساتھ بندھا ہوا تھا البتہ دہائی حرام ہو تا وہ بھی اٹھ گیا۔ اور بسوٹا میں لکھا کہ حد قذف مارا جاتا اس وقت ہے کہ عیب لگانے کے بعد عورت کو بائنہ طلاق نہ دی ہو اور اگر بائنہ طلاق دینے کے بعد اپنے آپ کو چھوٹا بنالے یا تو اس پر حد یا لعان کچھ واجب ہو گا کیونکہ لعان کا مقصود یہ تھا کہ دونوں میں جدائی ہو اور بعد طلاق بائنہ کے یہ مقصود نہیں حاصل ہو سکتا اور اس پر حد بھی واجب نہیں ہے کیونکہ ایسی ہمت لگانے سے صرف لعان واجب ہوتا ہے تو ایسی ہمت سے کوڑوں کی حد واجب نہیں ہوتی۔ وکنہ لک ان قذف غیر بائعہ بہ۔ اور اسی طرح اگر مرد نے کسی اجنبیہ عورت کو زنا کی ہمت لگائی جس کے عوض حد مارا گیا۔ تو بھی اس کو جائز ہے کہ اس عورت سے نکاح کر لے۔ سنا بیٹا۔ بوجہ اس دلیل کے کہ جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ یعنی وہ قابل لعان نہیں رہا۔ وکنہ اذا زنت فحدت لا تغفر اہلیۃ الملعان من جانہما۔ اور اسی طرح اگر اس عورت نے زنا کر لیا جس کے سبب حد ماری گئی یعنی کوڑے مارے گئے کیونکہ عورت کی جانب سے لعان کی لیاقت باقی نہیں رہی۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور بھی اسکے ساتھ وہی نہیں کی کہ اس پر زنا کرنے کا عیب لگایا پس دونوں نے لعان کیا اور جدا ہوئے پھر اس عورت نے ایسے طور پر زنا کیا کہ ثابت ہو کہ حاکم نے اس کو حد زنا میں کوڑے مارے اور یہی اس کی حد ہے کیونکہ رحم اس وقت ہوتا ہے کہ جب نکاح صحیح سے اس کے ساتھ وہی کیا ہے اور یہ ہنوز واقع نہیں ہوا۔ و اذا قذفت امرأتہ وہی صغیرۃ او مجنونۃ فلا لعان بینہما لانه لا یحد قاذفہا لو کان اجنبیا فخذ لا یلاعن الزوج لقیامہ مقامہ۔ اور اگر کسی مرد نے اپنی زوجہ کو۔ البتہ نہیں ہے یا مجنونہ یا زنا کاری کا عیب لگایا تو ان دونوں میں لعان ہو گا کیونکہ مجنونہ یا غیر بالغہ کا عیب لگانے والا حد نہیں مارا جاتا اگرچہ جنسی ہو تو اسی طرح شوہر سے بھی لعان نہ لیا جائیگا کیونکہ لعان تو حد قذف کا قائم مقام ہے۔ وکنہ اذا کان الزوج صغیرا او مجنونا لعدم اہلیۃ الشہادۃ۔ اور اسی طرح اگر شوہر غیر بالغ یا مجنون ہو تو بھی لعان نہیں کیونکہ شوہر میں گواہی کی لیاقت نہیں ہے۔ وقذف الاخرس لا یتعلق بہ اللعان لانه یتعلق بالصبر کما یتعلق وفیہ خلاف الشافعی رحمہ اللہ لانه لا یعیر عن الشبہۃ والحدود تدریجی بہا۔ اور اگر کوئی شوہر نے اپنی زوجہ کو زنا کا عیب لگایا تو اس سے لعان متعلق ہو گا کیونکہ لعان متعلق ہونا اشارہ سے نہیں بلکہ مرتب کئے سے ہوتا ہے جیسے حد قذف میں صراحت ضرور ہے اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ گونے کا کتنا شبہ سے خالی نہیں ہوتا اور حد و کا یہ حال ہے کہ وہ شبہ کی وجہ سے دور کر دیا جاتی ہیں۔ و اذا قال الزوج لیس حاکم منی فلا لعان۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تیرا حمل مجھے نہیں ہے تو دونوں میں لعان ہو گا۔ و ہذا قول ابی حنیفہ و زفر لانه لا یقین بقیام الحمل فلم یصر قاذفا۔ اور یہ ابو حنیفہ و زفر کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد رحمہما اللعان یجب بنفی الحمل اذا جازت۔

بہ لاقل من ستمہ اشہد ہو معنی ما ذکر فی الاصل لا یتیقنا بقیام الحبل عنده فیتحقق القذف قلنا اذا لم یکن قذفاً فی الحال یصیر کالمعلق بالشروط فیصیر کانه قال ان کان بک حل فلیس منی والقذف لا یصح تعلیقہ بالشروط۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ حل نفی کرنے سے لعان واجب ہوگا بشرطیکہ قذف کرنے کے وقت سے چھ مہینے میں بچہ پیدا ہو اور یہی معنی اُس قول کے ہیں کہ جو مبسوط میں ذکر کیا کہ قذف کے وقت ہر کوئی حل موجود ہونے کا یقین ہو گیا تو تمت لگا متحقق ہو گیا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ جب یتمت لگانا فی الحال ہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی شرط پر معلق کیا گیا پس گویا اُس نے کہا کہ اگر تجھے حل ہو تو وہ مجھے نہیں ہے حالانکہ قذف کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ شرط کو خطر میں ہونی ہے کہ شاید واقع ہو یا نہ ہو اور قذف کرنا بغیر شرط ہے یعنی اگر زنا کیا تو وہ واقع ہو گیا اُس میں کچھ شبہ نہیں ہے کیونکہ شبہ کے ساتھ قذف نہیں تو قذف کا شرط پر معلق ہوتا صحیح ہوا۔ فان قال لہما زنیۃ و ہذا الحبل من الزنا راعنا لوجود القذف حیث ذکر الزنا صریحاً۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو کہا کہ تو نے زنا کیا اور یہ حل زنا سے ہے تو دونوں لعان کریں کیونکہ زنا کا عیب لگانا پایا گیا کیونکہ اُس نے زنا کا لفظ صحیح ذکر کیا۔ و لم ینفی القاضی الحبل۔ اور قاضی اس حل کا نسب اس مرد سے نفی نہ کرے گا۔ و قال الشافعی نفیہ لانہ علیہ السلام نفی الولد عن ہلال وقد قذفہما حامل۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ حل کی نفی کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال سے عورت کے بچہ کی نفی کی حالانکہ ہلال نے اُس عورت کو حاملہ ہونے کی حالت میں عیب لگایا تھا۔ ولما ان الاحکام لا ترتب علیہ الا بعد الولادة لتکون الاحتمال قبلہ والحدیث محمول علی انہ عرف قیام الحبل بطریق الوحی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حل پر حکم مرتب نہیں ہوتا مگر جبکہ پیدا ہو جائے کیونکہ پیدا ہونے سے پہلے شبہ موجود ہے یعنی شاید حل ہو بلکہ مرض سے خون جمع ہو گیا ہو اور ہلال کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حل موجود ہونا وحی کے ذریعہ سے معلوم کر لیا تھا۔ واذ نفی الرجل ولد امرأۃ غیب الولادۃ او فی الحالۃ اتیہ القبل التہنیۃ و قبل عاکہ۔ الولادۃ صح نفیہ ولا عن یہ وان نفاه بعد ذلک لا عن دغیبت النسب بنا عنہ ابی حنیفۃ وقال ابو یوسف و محمد رحمہما یصح نفیہ فی مدۃ النفاس لان النفی یصح فی مدۃ قصیرۃ ولا یصح فی مدۃ طویلیہ ففصلنا بینہما بمدۃ النفاس لانہ اثر الولادۃ ولہ انہ لا معنی للتقدیر لان الزمان للثبات و احوال الناس فیہ مختلفۃ فاعتبرنا ما یدل علیہ و ہو قبولہ التہنیۃ او سکوتہ عند التہنیۃ او ابتداءہ ستاع الولادۃ او منصف ذلک الوقت و ہو متمنع عن النفی ولو کان غائباً ولم یعلم بالولادۃ ثم قدم تعبر المدة التي ذکرناہا علی الاصلین۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ کے بچہ کو پیدا ہونے کے بعد ہی یا جس حالت میں مبارکباد قبول کی جاتی یا پیدائش کی چیزیں خریدی جاتی ہیں نفی کی تو نفی کرنا صحیح ہے یعنی نسب ثابت نہ ہوگا اور اسکی وجہ سے لعان کرے گا اور اگر اسے بعد نفی کی تو لعان کرے گا مگر نسب ثابت رہے گا اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ مدت نفاس کے اندر نفی کرنا صحیح ہے اس دلیل سے کہ نفی کرنا تھوڑی بات میں صحیح ہوتا ہے اور دراز مدت میں نہیں صحیح ہوتا ہے تو ہنہ تھوڑے اور بہت کے درمیان مدت نفاس کو حد فاصل ٹھہرایا کیونکہ نفاس پیدائش کا اثر ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کے کچھ معنی نہیں اس واسطے کہ زمانہ تو غور و تامل کے لیے ہوتا ہے تاکہ سرسری حرکت سرزد نہ ہو اور اس میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں تو ہنہ ایسی بات کا اعتبار کیا جو فرزند سے انکار نہ کرنے پر دلیل ہے اور وہ یہ کہ اُسے مبارکباد قبول کی یا مبارکباد دی دیے جانے کے وقت سکوت کیا یا بچہ پیدا ہونے میں جو چیزیں خریدی جاتی ہیں انکو خرید لیا یا اس وقت اس حالت سے گزر گیا کہ اسکو بچہ سے انکار نہیں۔ اور اگر شوہر غائب ہو اور اسکو ولادت کا حال معلوم نہ ہو پھر وہ سفر سے آیا تو ہنہ اصل امام و اصل صاحب ہر ایک کے موافق ہوتی ہے کہ وہ یہاں منہر ہوگی۔ یعنی جو وقت وہ آگیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا عورت بھی

جنی پس صاحبین کے نزدیک بقدرت نفاس۔ اگر وہ انکار کرے تو بھریج کا انکار نہیں کر سکتا اور امام کے نزدیک اگر اتنی مدت گزر جائے کہ حسین مبارکبادی قبول کرے تو بھریج انکار نہیں کر سکتا۔ قال و اذا ولدت ولیدین فی بطن واحد ففسخ الاول واعترف بالثانی یشیت نسبہما لئلا یتوآمان خلقا من ماء واحد۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب دوجہ دوجون کو ایک ہی بیٹ سے جنی پس شوہر نے اول بچہ کی نفی کی اور دوسرے بچہ کا اقرار کیا تو دونوں کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں بچہ گویا جوڑوان ہیں جو ایک ہی منی سے پیدا ہوئے۔ وحد الزوج۔ اور شوہر کو حدقت ماری جائیگی لانہ الذب لنفسہ بدعوے الثانی۔ کیونکہ اُس نے دوسرے بچہ کے نسب کا دعویٰ کر کے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا۔ تو اقرار کیا کہ میں نے دوجہ کو زنا کی تہمت جھوٹ لگائی تھی لہذا تہمت لگانے کی حدقت ماری جائیگی۔ وان اعترف بالاول ونفی الثانی یشیت نسبہما لئلا یتوآمان لانہ قاذف یعنی الثانی ولم يرجع عنه والاقرار بالعنف سابق علی القذف فصار کما اذا قال انها عقیقۃ ثم قال ہی زانیۃ وفی ذلک التلاعن کذا ہذا اور اگر شوہر نے پہلے بچہ کا اقرار کیا اور دوسرے بچہ کی نفی کی تو دونوں کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا بدلیل مذکورہ بالا یعنی وہ دونوں جوڑوان ایک ہی لطفہ سے پیدا ہوئے ہیں اور شوہر لعان کر گیا کیونکہ اُس نے دوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اس طرح کہ دوسرے بچہ کی نفی کی اور بھراپنے قول سے نہیں بھرا حالانکہ دوجہ کی عقیقہ ہونے کا اقرار اسکو تہمت لگانے کے اقرار سے پہلے ہی گویا یہ صورت ہوئی کہ اُس نے اول بچہ کی ولادت پر کہا کہ میری زوجہ عقیقہ ہے بھرا کہ وہ زانیہ ہے اور اگر اُسکو ایسی کہتا تو اسپر باہم لعان کرنا واجب ہوتا تو یہاں بھی جب اُس نے اول بچہ کا اقرار اور دوسرے کی نفی کی تو بھی لعان واجب ہوگا۔ فمحیط بوسوط میں ہے کہ اگر شوہر نے دونوں بچوں کی نفی کی بھرا ایک بچہ مرایا مارڈالا گیا تو دونوں اسکی نسب سے لازم ہونگے اور اگر دوجہ ان دونوں میں سے ایک کو مردہ جنی تو بالاتفاق لعان کرے گا اور دونوں بچوں کا نسب اُسکو لازم ہوگا اور اگر شوہر کو بچہ پیدا ہونے کی مبارکباد دی گئی پس اُس نے دعا پر آمین کہی یا کہا کہ اللہ تعالیٰ تمکو بھی ایسا بچہ دے تو اپنا بچہ اُسکو لازم ہوگا اور واضح ہو کہ جس صورت میں بچہ کا نسب اُسکو لازم ہو جائے تو چاروں ائمہ فقہاء کے نزدیک اسکے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا ہے اور اگر کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے یا کہا کہ مجھے نہیں ہے لیکن عورت کا زنا کرنا ذکر نہیں کیا تو اسپر حد یا لعان کچھ واجب نہوگی اور اسے طبعاً اگر کہا کہ اس عورت سے زبردستی زنا کیا گیا تھا تو بھی کچھ حد یا لعان نہیں ہے اور اگر دوجہ کو زنا کی تہمت لگائی یا حرام طور پر اُس سے وطی کی گئی تو ہمارے نزدیک کچھ حد یا لعان نہیں ہے اور اگر قاضی نے پہلے عورت سے لعان لینا شروع کیا تو قاضی نے خطا کی ولیکن اعادہ کرنا واجب نہیں ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے اور امام شافعی و احمد نے کہا کہ لعان کا دہرانا واجب ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر دوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اس طرح کہ جو بچہ پیدا ہوا اسکی نفی کی بھرا دونوں نے لعان نہیں کیا یہاں تک کہ اس عورت کو کسی غیر شخص نے زنا سے یہ بچہ جنے کی تہمت لگائی بھرا اس غیر شخص کو تہمت لگانے کی حد ماری گئی تو بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور اسکے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا ہے۔ م۔ ع۔

## باب العنین وغیرہ

یہ باب عنین وغیرہ کے بیان میں ہے۔ عنین وہ شخص ہے جو عورتوں پر قابو نہ پاسے باوجودیکہ آئمہ تناسل موجود ہے اور اگر وہ شخص باکرہ پر قادر ہو مگر ٹیبہ پر قادر ہو خواہ بوجہ مرض کے یا پیدائشی ضعف یا بڑھاپے یا سحر کے تو وہ جس عورت پر قادر نہ ہو سکے حق میں عنین ہے حتیٰ کہ اُس عورت کو اختیار ہے کہ حکم سے اپنی جدائی کا مطالبہ کرے۔ بموجب وہ شخص جسکے آئمہ تناسل کا زیادہ حصہ کٹا ہو اور خصی وہ ہے جسکے دونوں خصیہ نکالے گئے یا کوٹے ہوں۔ م۔ ع۔ و اذا کان الزوج عنینا اجلہ الحاکم سنۃ۔ اور اگر کسی

عورت کا شوہر عین ہو (اور عورت نے مطالبہ کیا) تو حکم شرع اسکو ایک سال کی مہلت دیگا۔ یہ مہلت اسوقت سے ہوگی جسدن عورت نے نالش کی ہو یہی چارون ائمہ فقہاء اور مجتہدین کا قول ہو اور جماعت صحابہ و تابعین سے مروی ہے۔ ع۔ اور مذکور میں یہ سال قمری ہوگا اور فتویٰ اسبر کہ سال شمسی معتبر ہو مگر جب عینہ کے بیچ میں سے شمار شروع ہو تو بالاجماع ۳۶۵ دن کا شمار ہو مگر اسمین سے عورت کے ایام حج و سفر و مرض اور شوہر کے ایام مرض مستثنا ہونگے اسی پر فتویٰ ہو اور عورت کے ایام حیض و ماہ رمضان شمار ہونگے۔ د۔ فان وصل الیہا فیہا والا فرق بینہما اذا طلبت المرأة ذلک۔ پھر اگر شوہر نے اس مدت کے اندر اس عورت سے وطی کر لی تو بہتر در نہ قاضی ان دونوں میں تفریق کر دیگا بشرطیکہ عورت اسکی درخواست کرے۔ ہ۔ لکن روى عن عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہما۔ ایسا ہی حضرت عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ چنانچہ عبدالرزاق نے کہا کہ اخیرنا معمر عن الزہری عن سعید بن المسیب قال قضی عمر بن الخطاب فی عین یعنی سعید بن سبب کہتے ہیں کہ عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ نے عین کے بارہ میں یہ فیصلہ فرمایا کہ اسکو ایک سال کی مہلت دیجائے اور معمر نے کہا کہ مجھے یہ خبر پہونچی کہ مہلت کی ابتداء اس دن سے تھی جسدن عورت نے نالش کی اور یہ حدیث ابو نعیم نے اسمعیل ابن مسلم کے ذریعہ سے حسن بصری سے روایت کی کہ حضرت عمر نے ایسا فیصلہ کیا اور اس روایت میں اسقدر زیادہ ہو کہ پھر جب سال گزر گیا اور وہ مرد اس عورت پر قادر نہوا تو حضرت نے اس عورت کو مختار کیا پس عورت نے اپنے آپ کو اختیار کیا تو آنحضرت نے ان دونوں میں جدائی کر دی اور اسکو ایک طلاق بائنہ قرار دیا اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مکتب میں ابو خالد احمد از محمد ابن اسحاق از خالد بن کثیر از ضحاک روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے عین کو ایک سال مہلت دی کہ اگر اس مدت میں اس عورت تک پہونچ جائے ورنہ دونوں میں تفریق کیجائیگی اور یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ ابو خالد اور محمد ابن اسحاق اور خالد بن کثیر اور ضحاک علمائے ثقات میں سے ہیں اور یہی معنی ابن ابی شیبہ نے عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کئے۔ م۔ منع۔ ولان الحق ثابت لہما فی الوطی و یحتمل ان یكون الاستمتاع لعلہ معترضة و یحتمل لآفة اصلية فلا بد من مدة معرفة لذلک و قدرنا ہا بالسنۃ لاشتغالہا علی الفصول الاربعۃ فاذا مضت المدة ولم یصل الیہا تبین ان العجز بآفة اصلية نفات الاساک بالمعروف و وجب علیہ التمتع بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی متاہ ففرق بینہما ولا بد من طلبہا لان التفریق حقہما۔ اور اس دلیل سے کہ وطی کے بارے میں عورت کے واسطے ق ثابت ہو اور یہ حق ادا کرنے سے شوہر کا انکار کرنا ناجائز کسی ایسی بیماری سے ہو جو پیدا ہو گئی ہو اور شاید کہ اصلی آفت سے ہو تو اس کی شناخت کے واسطے ایک مدت کی ضرورت ہو کہ یہ آفت عارضی ہو یا اصلی ہو پس ہم نے یہ مدت ایک سال اندازہ کی کیونکہ سال میں چارون فصلیں موجود ہیں یعنی ربیع و خریف و سردی و گرمی پھر جب یہ مدت گزر گئی اور وہ عورت تک نہ پہونچا تو ظاہر ہو گیا کہ اصلی آفت کی وجہ سے عاجز ہو تو معروف طریقہ سے عورت کا رکھنا جائز رہا تو خوبصورتی کے ساتھ اسکو چھوڑ کر روانہ کرنا واجب ہوا پس جب شوہر نے خود ایسا کیا تو قاضی نے اسکا قائم مقام ہو کر دونوں میں تفریق کر دی اور اسمین عورت کی درخواست ضرور ہو کیونکہ جدائی اسی کا حق ہے۔ و تلک الفرقة تطليقة بائنة لان فعل القاضی اخصیف الی فعل الزوج فکان طلقہا بنفسہ وقال الشافعی رحمہ ہو فسخ لکن النکاح لا یقبل الفسخ عندنا و انما تقع بائنة لان المقصود و ہو دفع الظلم عنہا لا یحصل الا بہا لانہا لو لم تکن بائنة لعود معلقة بالمراجعة۔ اور یہ جدائی ایک طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ قاضی کا جدا کرنا شوہر کے فعل سے منسوب ہوگا یا شوہر نے اسکو بذات خود طلاق دی اور شافعی نے کہا کہ یہ فسخ نکاح ہے لیکن ہمارے نزدیک نکاح کوئی ایسی چیز نہیں جو فسخ کے قابل ہو اور یہ طلاق اس جہت سے بائنہ



ٹھہری کیونکہ مقعود تو عورت سے ظلم دور کرنا حالانکہ یہ بات صحت بائہ طلاق سے حاصل ہوگی کیونکہ اگر عورت بائہ نہ ہو جائے تو شوہر کی رحمت کر لینے سے بھرہ ملے گی رہیگی۔ ولہذا کمال ہر ما ان کان خلاہا فان خلاۃ العین صحیحہ۔ اور عورت کے واسطے اسکا پورا حرج واجب ہوگا بشرطیکہ شوہر نے اس کے ساتھ تخلیک کیا ہو اسکی وجہ یہ کہ عین کی خلوت صحیح ہوتی ہے۔ تجب العدة لما بینا من قبل۔ اور عورت پر عدت واجب ہوگی یعنی استحساناً احتیاطاً جو اس دلیل کے جوہر پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی باب الطہر میں ذکر ہو چکا۔ ہذا اذا اقر الزوج انہ لم یصل الیہا۔ اور یہ سب اس وقت ہو کہ شوہر اقرار کر دے کہ میں اس عورت تک نہیں پہنچا ہوں۔ ولو اختلف الزوج والمرأة فی الوصول الیہا فان كانت فیما قال قول فواضح یمینہ لانہ ینکر استحقاق حق الفرتة والاصل ہو المسلمۃ فی الجملة۔ اور اگر شوہر و زوجہ نے دلی واقع ہونے سے انکار کیا ہے تو کیا پس اگر یہ عورت ثبہ تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا مگر قسم کے ساتھ کیونکہ وہ جدائی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے اور یہی خلقت میں اصلیت یہ کہ تندرستی ہو۔ وجب اسنے لکھا کہ میں تندرست ہوں اور میں نے اس سے دلی کر لی تو یہ قول قبول ہوگا مگر اس سے قسم لجا دیگی۔ ثم ان حلفت بطل حقہا وان نکل یوجہل سنتہ پھر اگر شوہر نے قسم کھائی تو عدت کا حق باطل ہو گیا اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اسکو ایک سال کی مہلت دی جائیگی۔ یعنی اس مرتبہ اول میں اسکو ایک سال کی مہلت اسی روز سے دی جائیگی۔ وان كانت بکرا نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکرا اجل سنتہ لظہور کذبہ۔ اور اگر عورت بکرہ ہو تو عورتیں اسکو دیکھیں یعنی دو عورتیں یا ایک ہی کافی ہو پس اگر ان عورتوں نے لکھا کہ یہ عورت بکرہ ہو تو وہ کو ایک سال کی مہلت دیدیجائے کیونکہ اسکا جھوٹ ظاہر ہو گیا۔ وان قلن ہی ثیب یحلف الزوج فان حلف للاحق لہا وان نکل یوجہل سنتہ وان کان مجبوراً فرقی بینہما فی الحال ان طلبت لانہ لا فادۃ فی التاجیل اور اگر عورتوں نے لکھا کہ ثبہ ہو گئی تو اسے شوہر سے قسم لجا لیگی پس اگر وہ قسم کھائی تو عورت کے واسطے کچھ حق نہیں ہے اور اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو اسکو ایک سال مہلت دی جائیگی یہ سب عین کا بیان تھا اور اگر شوہر مجبور ہو تو دونوں میں فی الحال تفریق کر دیجائے بشرطیکہ عورت درخواست کرے کیونکہ مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ والنحصر یوجہل کما یوجہل العین قلن وطہہ مرجو۔ اور خصی کو بھی ایک سال مہلت دی جائیگی جیسے عین کو دی جاتی ہے کیونکہ دلی کرنے کی اس سے بھی امید ہے۔ قت یعنی اگر تناسل موجود ہو شاید کسی وقت اس میں دلی کی قوت پیدا ہو۔ واذا اجل العین سنتہ وقال قد جلتہا وانکرت نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکرا خیر لان شہادۃن تأیدت بموید وہی البکارۃ۔ اور جب عین کو ایک سال کی مہلت دی گئی پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت سے جماع کر لیا ہے اور اس عورت بکرہ نے انکار کیا تو اسکو عورتین دیکھیں پس اگر عورتوں نے لکھا کہ یہ بکرہ موجود ہے تو عورت مختار کی جائیگی کیونکہ عورتوں کی گواہی اس عورت کے بکرہ ہونے سے قوی ہوگی۔ وان قلن ہی ثیب حلف الزوج فان نکل خیر لتأیدہا بالکل۔ اور اگر عورتوں نے لکھا کہ یہ ثبہ ہو گئی ہے تو شوہر سے قسم لجا لیگی پس اگر اس نے انکار کیا تو عورت مختار کی جائیگی کیونکہ شوہر کے انکار سے اسکی تائید ہو گئی۔ وان حلفت لا تخیر وان كانت فیما فی الاصل فالقول قولہ یمینہ وقد ذکرناہ۔ اور اگر شوہر قسم کھائی تو عورت مختار ہوگی اور اگر یہ عورت پہلے سے ثبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ قبول ہوگا اور ہم اسکو پہلے ذکر کر چکے ہیں یعنی شوہر اس امر سے منکر ہو کہ جدائی کا استحقاق ثابت ہو اور سنگری کا قول قسم سے قبول ہوگا اور اصل یہ ہو کہ پیدائشی حالت میں عضو سلامت ہو۔ فان اختارت زوجہا لم یکن لہا بعد ذلک خیار ولا نہارضیت بطلان حقہا و فی التاجیل تعبر السنۃ القمریۃ ہو الصبح و یحسب ایام البیض و بشہر رمضان لوجود ذلک فی السنۃ ولا یحسب برضہ و مرضہا لان السنۃ قد تخلو عنہ۔ پس اگر عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا یعنی باوجود عین ہونے کے اس کے ساتھ رہنا منظور کر لیا تو اس کے بعد

زوجہ کو جدائی کے مطالبہ کو اختیار نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے حق کو مٹانے پر راضی ہو گئی ہے اور مدت ہمت میں سال قمری معتبر نہ ہو سچے قول ہے اور اس سال میں سے حیض کے ایام اور رمضان کا حصہ منہا نہیں کیا جائیگا کیونکہ سال میں انکا وجود ضرور ہے۔ اور مرد کی بیماری اور عورت کی بیماری کے ایام منہا نہ لگے کیونکہ سال کبھی بیماری سے خالی ہوتا ہے۔ فتنہ خلاصہ کہ ناہر مذہب میں سال قمری معتبر نہ ہو اس واسطے امام محمد نے اس میں اس کو مطلق رکھا اور قمری یا شمسی کی قید نہیں لگائی اور اولو الجہل نے کہا کہ سال قمری معتبر ہونا صحیح ہے۔ مگر تم کہتا ہے کہ اس پر فتویٰ ہوتا چاہیے اور شیخ طحاوی میں ہے کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے پھر ماہ رمضان و ایام حیض کے اندر پرین وہ سال میں شمار ہونگے یعنی انکے عوض دوسرے ایام نہیں دیئے جاویں گے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکو منہا نہیں کہا حالانکہ انکو سال کے اندر انکا ہونا ضرور معلوم تھا بخلاف ایام مرض کے کہ سال میں مرض ہونا ضرور نہیں ہے اور امام محمد نے کہا کہ جب قدر ایام مرض ہوں وہ دوسرے سال میں دیئے جاویں گے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مع۔ و اذا کان بالزوجہ عیب فلاحیاہ للزوج۔ اور اگر زین لونی عیب ہو تو شوہر کو منع نکاح کا اختیار نہیں ہے۔ فتنہ۔ بلکہ چاہے طلاق دے اور چاہے رکھے۔ وقال الشافعی یرد بالعیوب الخمسة وہی الجذام والبرص والجنون والرتق والقرن۔ اور امام شافعی نے کہا کہ بائع عیون کی وجہ سے نکاح فسخ ہو سکتا ہے اول جذام۔ دوم برص۔ سوم جنون۔ چہارم رتق۔ پنجم قرن۔ فتنہ۔ رتق یہ کہ عورت کے سواے پیشاب کے دوسرا سوراخ نہ ہو۔ قرن یہ کہ فرج بوجہ بڑی دیر کے اس قدر تنگ ہو کہ آمین ذکر داخل ہونے کی راہ نہ ہو۔ لاناہ تمنع الاستیفاء وحسا وطبعاً۔ کیونکہ ایسے امراض بوجہ حسی نفرت یا طبعی نفرت کے نفع لینے سے منع ہیں۔ فتنہ۔ کیونکہ جس عورت کو رتق و قرن ہو تو طبیعت اس سے طہ نہیں جاتی یا دخل کرنا ممکن نہیں ہے اور برص و جنون و جذام کو دیکھنے سے طبیعت نفرت کرتی ہے۔ والطبع مؤبد بالشرع قال علیہ السلام قر من المجدوم فرارک من الاستیفاء۔ اور طبیعت کی تابعداری نہیں بلکہ شرع نے اسکی تابعداری نہ کی ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو جذامی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہے۔ فتنہ۔ اس حدیث کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا۔ اور دوسری حدیث میں ہے کہ ایک مجذوم نے حاضر ہو کر بیعت کا قصد کیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو راستہ میں کھینچا کہ تم لوٹ جاؤ کہ پہنچے تیری بیعت کر لی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت مجذومہ کو طوان کرتے دیکھ کر فرمایا کہ تو اپنے گھبرائے کیوں نہیں بیٹھی کہ لوگوں کو ایذا نہ دیتی۔ چنانچہ پھر وہ کبھی طوان کو نہیں آئی۔ رہا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس مجذوم کے ساتھ کھانا کھایا تھا اور وہ اچھا ہو گیا تو یہ آپ کا معجزہ تھا۔ ولنا ان فوت الاستیفاء اصلاً بالموت لایوجب الفسخ فان خلاہ بہذہ العیوب اولی۔ اور ہماری محبت یہ ہے کہ موت کی وجہ سے جب بالکل نفعت حاصل کرنا محذوم ہو جائے تب نکاح فسخ نہیں ہوتا تو ان عیوب سے جب خل کے ساتھ نفع لینا موجود ہے تو بدرجہ اولیٰ نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ و ہذا لان الاستیفاء من الثمرات والمستحق ہو التلکون و ہو حاصل۔ اور بھید یہ ہے کہ نفع حاصل کر لینا تو نکاح کا ثمرہ ہے اور استحقاق صرف اس قدر کہ نفع اٹھانے کا قابو ہو حالانکہ یہ حاصل ہے۔ فتنہ۔ پھر نفرت کی وجہ سے حاصل نہ کرے تو اسکو اختیار ہو پس طلاق دے ورنہ رتق و قرن میں بھی علاج ہو سکتا ہے اور غنایہ میں لکھا کہ مجذوم سے فرار کے معنی یہ کہ طلاق دیکر اسکو اپنے پاس سے دور کر دے مگر جم کہتا ہے کہ اوپر سے قطع حاصل کرنا موجود ہے تو غایت یہ کہ نقص ہو پس اسکو طلاق دینے کا ہر وقت اختیار ہے۔ اور خلاصہ یہ ہوا کہ جب مرد میں عین ہونا اور مانند اس کے مرض ہو تو زوجہ کو فسخ کرانے کا اختیار ہے اور جب زوجہ میں جذام و برص وغیرہ امراض و عیوب ہوں تو انکی وجہ سے شوہر کو فسخ کا اختیار نہیں مگر طلاق وغیرہ کا اختیار ہے۔ م۔ و اذا کان بالزوجہ جنون او برص او جذام فلاحیاہ لہما عند ابی حنیفہ والی یوسف وقال محمد لہما الخیار۔ اور جب شوہر کو جنون او یا برص او جذام ہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوجہ کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار

نہیں ہے اور امام محمد نے کہا کہ زوجہ کو یہ اختیار حاصل ہے۔ دفعا للضرر عنہا کما فی الحب و العنة بخلاف جانبہ لا  
 متکلم من دفع الضرر بالطلاق۔ امام محمد کی دلیل زوجہ کے اختیار کی یہ کہ اس کی ذات سے ضرر دور ہو جیسے شوہر کے  
 محبوب یا غنیمت ہونے کی صورت میں زوجہ کو اختیار دیا گیا ہے برخلاف شوہر کی جانب کے کیونکہ شوہر اپنی ذات سے ضرر دور  
 کرنے پر اسطرح قادر ہے کہ جب چاہے زوجہ کو طلاق دیدے۔ پس اگر مجتہد شوہر کی صورت میں مثلاً زوجہ کو فسخ کا اختیار  
 نہ تو وہ اسی شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور ہوگی اور اس میں اس کے حق میں ضرر ظاہر ہے۔ ولہذا ان الاصل عدم الخیار لما فیہ  
 من البطلان حق الزوج۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ زوجہ کو اختیار نہ تو ایسی اصل ہے کیونکہ اختیار ہونے  
 میں شوہر کا حق ٹٹانا لازم آتا ہے۔ اگر وہ ہم ہو کہ یہی محبوب و غنیمت میں لازم آدینا حالانکہ وہ ان بالاتفاق زوجہ کا اختیار  
 مسلم ہے تو جواب دیا۔ و انما یثبت فی الحب و العنة لانہما یخلان بالمقصود المنشوع لہ النکاح۔ اور محبوب و غنیمت  
 کی صورت میں اسی وجہ سے عورت کو اختیار حاصل ہوا کہ غنیمت ہونے اور محبوب ہونے سے وہ مقصود نثار دہی جسکے لیے نکاح  
 کرنا مشروع ہوا ہے۔ و ہذہ العیوب غیر مخلتہ بہ فاقترقا و اللہ اعلم۔ اور جذام وغیرہ ایسے عیوب ہیں کہ اس مقصود میں  
 مخل نہیں ہیں پس غنیمت و محبوب ہونے میں اور جذام وغیرہ عیوب ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔  
 و امام محمد نے شاید ایسے قابو پانے کو نثار دینا کیا کیونکہ عورت کے حق میں اس سے ضرر و خوف ہے جیسے اولاد کے  
 حق میں خوف ہے لہذا عورت کو اختیار دیا اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

## باب العدة

یہ باب عدت کے بیان میں ہے۔ عدت شریعت میں عورت کے وہ ایام ہیں جو عورت کے اوپر سے شوہر کی ملک متنع زائل ہونے  
 کے بعد اسکو انتظار میں گزارنے لازم ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ مدفولہ ہو گئی یا خلوت ہو گئی یا شوہر مرا ہو۔ اور مترجم کہتا ہے جس  
 عورت سے شبہ میں طہی کی گئی ہو وہ بھی عدت کے حق میں شامل ہے فاقیم۔ م۔ و اذا طلق الرجل امراته طلاقاً بائناً  
 اور جیسا او وقت الفرقۃ بینہما بنیر طلاق وہی مرۃ ممن حیض فعدتہا ثلثۃ اقراء۔ اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو  
 طلاق بائن یا طلاق رجعیہ دیدی یا دونوں میں جدائی بنیر طلاق کے واقع ہوئی حالانکہ یہ عورت ایسی عورتوں میں سے ہے جو کچھ  
 ہوتا ہے تو اسکی عدت تین حیض ہیں۔ یعنی جبکہ آزادہ عورت ہو اور اسکو شوہر نے طلاق دیدی یا بلوغ پر اسکو نکاح  
 توڑنے کا اختیار حاصل ہوا تھا اسنے نکاح توڑ دیا یا اپنے غلام شوہر کو خرید یا شوہر کو غنیمت تھا اس سے جدائی ہوئی یا عاذا اللہ  
 وہ مرتد ہو گیا اور یہ عورت بالغہ ایسی ہے کہ اسکو حیض آتا ہے تو عدت میں وہ تین حیض بیٹھے۔ لقولہ تعالیٰ و المطلقات  
 حیض یصلن بانفسہن ثلثۃ قرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و المطلقات الخ یعنی طلاق پائی ہوئی عورتیں اپنے نفوس  
 کو تین حیض انتظار میں رکھیں۔ لہذا جب تک عدت کے ایام نگزین تب تک شوہر اس عورت کی بہن سے نکاح  
 نہیں کر سکتا۔ اور اگر اسکے پاس تین زوجات موجود ہوں تو چوتھی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ و الفرقۃ اذا کانت بنیر طلاق  
 قیس فی سنی الطلاق لان العدة وجبت للتعرف عن براءة الرحم فی الفرقۃ الطاریۃ علی النکاح و ہذا  
 یتحقق فیہا۔ اور اگر بنیر طلاق کے جدائی ہو تو وہ طلاق کے معنی میں ہے کیونکہ نکاح پر جو جدائی طاری ہو اس میں رحم کو حل سے  
 پاک پہچاننے کے واسطے عدت واجب ہوئی ہے اور یہی ایسے جدائی میں بھی پائے جاتے ہیں جو بنیر طلاق واقع ہو۔ والا قراء  
 الخ یعنی عن نامہ اور ہمارے نزدیک قرہ سے حیض مراد ہیں۔ و قال الشافعی الا طہار۔ اور شافعی نے کہا کہ طہارہ اور  
 و۔ یعنی میں طہر گزیرن تب عدت پوری ہو۔ و اللفظ حقیقۃ فیہا۔ حالانکہ لفظ قرہ دونوں معنی میں حقیقت ہے۔ و۔

یعنی قرر کے حقیقی معنی حیض اور عقیقی معنی طہرین۔ اذہومن الاضداد کذا قال ابن السکیت۔ کیونکہ یہ لفظ فہود میں سے ہے یعنی اسکے ایسے دو معنی ہیں جو باہم متضاد ہیں ایسا ہی ابن السکیت لغوی نے بیان کیا ہے۔ ولانہما جملہ لاشترک۔ اور قرآن میں جہاں یہ لفظ مذکور ہے ان دونوں معنی کو یکساںگی شامل نہیں ہے کیونکہ لفظ مشترک ہے فاشترک سے ایک استعمال میں ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں اور مخصوص بیان تو باہم ضد ہے تو دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں پس لا محالہ دونوں میں سے ایک ہی معنی مراد ہیں۔ والکمل علی الحیض اولے۔ اور حیض کے معنی لینا یہاں بہترین اما عملا بانظرا جمع لانہ لو حمل علی الاطہار والطلاق یقع فی طہر لم یبق جمعا۔ یا تو اس دلیل سے کہ حیض مراد لینے میں لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے یعنی قرو لفظ جمع ہے تو تین کم سے ہو جائے تین اس واسطے کہ اگر ہم طہر کے معنی لین اور طلاق قرو طہر میں دیکھائی ہے تو جمع نہیں رہیگا۔ کیونکہ اگر اس طہر کو شمار کرو تو ایک یہ طہر اور باقی دو طہر ملا کر کچھ کم تین طہر ہوتے ہیں تو جمع نہیں رہا۔ اور اگر اسکو شمار نہ کرو تو تین طہر سے کچھ زیادہ ہوئے جاتے ہیں اور اس سے عدہ دراز ہو جائیگی۔ پس حیض مراد ہے۔ اولانہ معرف لہ ائدۃ الرحم وہو المقصود۔ یا سوجہ سے حیض لینا بہتر ہے کہ حیض ہی رحم کا پاک ہونا بتلاتا ہے اور مقصود یہی ہے۔ ف کہ عدت سے رحم کا پاک ہونا معلوم ہو۔ اولقولہ علیہ السلام وعدۃ الائمۃ حیضتان۔ یا یہ دلیل حضرت صلعم کے فرمان کے کہ اور باندی کی عدت دو حیض ہیں۔ یہ حدیث حسن حجت ہے اور باب الطلاق سے کچھ پہلے گوری۔ حاصل یہ کہ جب باندی کی عدت دو حیض سے ہوئی تو آزادہ عورت کی عدت بھی حیضوں سے ہے۔ کیونکہ یہ عدت کا بیان ہے۔ فیما تخرج بیاناً بہ۔ تو یہ حدیث اس لفظ قرو کا بیان اسکے ساتھ لاحق ہوا۔ یعنی جب قرآن میں لفظ قرو وارد ہوا جو مشترک ہے اور اصول میں مقرر ہوا کہ مشترک کے ایک معنی اسکے قرینہ سے لیے جاتے ہیں تو جسے حدیث سے معلوم کیا کہ قرو سے مراد حیض ہیں پس یہ اس لفظ کا بیان ہو گیا۔ وان کانت ممن لا تحيض من صغیر او کبر فعدتھا ثلثہ اشہر۔ اور اگر زوجہ ایسی عورتوں سے ہو جنکو بوجہ صغر سنی یا بوجہ ہاپے کے حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت تین مہینہ ہیں۔ یعنی وہ تین ماہ تک انتظار کرے۔ لقولہ تعالیٰ واللّٰہی ینس من الحیض من نسائکم الّٰتہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ایسی عورتوں کے لیے جنکے حق میں حیض سے یا وہی تین مہینہ عدت مقرر فرمائی ہے۔ وکذا التی یبلغت بالسن ولم تحض۔ اور اسی طرح جو عورت کہ عمر کی راہ سے باندہ ہو گئی مگر مہوڑا اسکو کچھ حیض نہیں آتا۔ ف تو اسکی عدت بھی تین مہینہ ہے۔ باخرا الّٰتہ۔ بدلیل آخر آیت کے۔ یعنی قولہ تعالیٰ واللّٰہی لم یحضن الّٰتہ وان کانت حاملہ فعدتھا ان لضع حملہا۔ اور اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل کرے۔ یعنی اگر حاملہ کو طلاق دی یا خاوند مر گیا غرض کہ جب امور سے عدت لازم آتی ہے وہ واقع ہوا تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل ہو پس اگر طلاق سے ایک روز بعد وضع حمل ہوا تو عدت گزر گئی۔ اور اگر طلاق سے نو مہینہ بعد وضع ہوا تو اب عدت گزری۔ بقولہ تعالیٰ واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن۔ یعنی حاملہ عورتوں کی عدت یہ کہ اپنا حمل جنین۔ یہ سب اس صورت میں کہ عورت آزادہ ہو۔ وان کانت امۃ فعدتھا حیضتان۔ اور اگر یہ عورت باندی ہو تو اسکی عدت دو حیض ہیں۔ لقولہ علیہ السلام طلاق الائمۃ تطلیقتان وعدتھا حیضتان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ باندی اگر کسی کی زوجہ ہو تو اسکی پوری طلاقین دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں۔ یعنی زوجہ باندی کو اگر دو طلاقین دین تو اسکی طلاقین سب ہو گئیں اور وہ منقطع ہو کر بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہے اور اگر اسکو طلاق دی تو جب اسکو دو حیض آجائیں تو عدت پوری ہو گئی حتیٰ کہ اب رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ ولان الرقی نصف والیمضۃ لا یحجر۔ اور اس دلیل سے کہ ملوک ہونا نعمت کو آدھا کرنے والا ہے اور ایک حیض کا نصف نہیں ہوتا۔ فکملت فصارت



حیضتین۔ پس وہ پورا ہو گیا تو دو حیض ہو گئے۔ والیہ اشارہ عمر رضی اللہ عنہ لقولہ لو استطعت بجعلتها حیضۃ ونصفا۔ اور اسی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اشارہ فرمایا کہ اگر مجھے ہو سکتا تو میں اسکی عدت کو ایک حیض اور نصف حیض کر دیتا۔ یعنی باندی کی عدت دراصل ڈیڑھ حیض ہے لیکن نصف حیض کی کوئی صورت نہیں تو اس حد سے وہ دو حیض ہو گئے۔ تو مقتود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہ حدیث میں دو حیض کی عدت اسوجہ سے ہے کہ نصف حیض نہیں ہوتا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں اور شافعی و بیہقی نے بسند جید روایت کیا ہے۔ وان کانت لا تحيض فعدتها شهر ونصف۔ اور اگر باندی زوجہ ایسی ہو کہ اسکو حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے۔ کیونکہ تین ماہ عدت آزادہ کا نصف ممکن ہے۔ پھر حیض نہ ہونا خواہ کم سنی کی وجہ سے ہو یا بہت بڑھی ہو جانے سے ہو یا اسکی عمر چند رہ برس کی ہو جاوے مگر حیض نہیں آتا ہر صورت اسکی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے۔ لہذا مشہور قائلین تصنیفہ علامہ بالرق۔ کیونکہ مہینوں کا جزو ہو سکتا ہے تو اسکو ادھیاؤ کرنا ممکن ہوا کہ عدا کی عدت پر عمل کیا جاوے۔ یعنی نو مہینے ہونے سے وہ نصف نعمت کی مستحقہ ہوئی اور تین ماہ کا نصف کرنا ممکن ہے کیونکہ عید کا جزو ہو سکتا ہے پس ڈیڑھ مہینہ عدت ٹھہری بخلاف ڈیڑھ حیض کے کہ وہ نامکن ہے۔ وعدۃ الحرة فی الوقاۃ اربعۃ اشهر وعشر۔ اور آزادہ عورت کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں چار ماہ دس روز ہے۔ لقولہ تعالیٰ والذین یتوفون منکم ویزوون ازواجہم یتیمن بالنفس من اربعۃ اشهر وعشر۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ تم میں سے جو لوگ مرین اور زوجات چھوڑین تو یہ عورتیں اپنے نفوس کا چار ماہ دس روز انتظار کریں۔ وعدۃ الامۃ شہران وخمسۃ ایام۔ اور باندی کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں دو ماہ پانچ روز ہے۔ لان الرق منصف۔ کیونکہ ملوک ہونا ادھیاؤ کرتا ہے۔ وان کانت حاملہ فعدتها ان تضع حملہا۔ رائد عورت خواہ آزادہ یا باندی اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ حل ہے فست پس معلوم ہوا کہ اگر وہ چار ماہ دس روز کی عدت نہ کرے وہ ایسی عورت کے واسطے جو رائد ہونے کے وقت حاملہ نہ ہو اور اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت وضع حل پر پوری ہو جائیگی حتیٰ کہ اگر شوہر کے مرنے کے وقت سے کئی روز کے بعد وضع حل ہوا تو عدت پوری ہو گئی اور اگر اسوقت چند روز کا حل محتاج نہ ہو پورے ہونے پر جتنا اسوقت پوری ہوگی جب وضع حل ہوا۔ لا اطلاق قولہ تعالیٰ واولات الاحمال اجلن ان یضعن حملن۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے مطلقاً ہر عورت کے واسطے یہی حکم دیا کہ حاملہ عورتوں کی عدت یہ کہ وہ اپنے حمل جنین فست۔ یہ آیت سورہ نساء میں واقع ہے اور چار ماہ دس روز کی آیت سورہ بقرہ میں ہے وقال عبد اللہ بن مسعود من شاربہ لہ ان سورۃ النساء القصیری نزلت بعد الآیۃ التی فی سورۃ البقرۃ اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو شخص چاہے میں اس سے مباہلہ کی قسم کر سکتا ہوں کہ سورہ نساء بعد اس آیت کے نازل ہوئی جو سورہ بقرہ میں ہے فست۔ تو سورہ بقرہ کی آیت کے یہ معنی ہوتے کہ جو لوگ مرین اور اپنی زوجات کو بغیر حل کے چھوڑین تو ان عورتوں کی عدت چار ماہ دس روز ہیں اور سورہ نساء کی آیت حاملہ عورتوں کے بارہ میں ہے اور یہ قول حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا سنن میں مروی ہے۔ وقال عمر رضی اللہ عنہ ولو وضعت وزوجہا علی سریرہا لانقضت عدتها وحل لہا ان تنزع۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر عورت نے ایسی حالت میں وضع حل کیا کہ ہنور اسکا مردہ شوہر اپنے تختہ تابوت پر ہے تو بھی اسکی عدت گزر گئی اور اسکو حلال ہو گیا کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ فست رواہ مالک فی الموطا۔ یعنی مثلاً حاملہ عورت پورے دین تک پہنچی کہ امین اسکے شوہر نے انتقال کیا اور وہ ہنوز دفن نہیں کیا گیا تھا کہ اسنے وضع حل کیا تو عدت وفات پوری ہو گئی اور عورت کو اختیار ہے کہ کسی شوہر سے نکاح کرے۔ واذا ورثت المطلقة فی المرض فعدتها بعد الاجلین۔ اور جب شوہر نے مرض الموت میں زوجہ کو طلاق دی حالانکہ یہ عورت

وارث ہوئی یعنی ایسی صورت ہوئی کہ مرض الموت میں طلاق پائی ہوئی عورت اپنے شوہر کی وارث ہوئی تو اسکی عدت دو دنوں مدتوں میں سے دراز مدت ہوگی۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر ایسے مرض میں بیمار ہو کہ جس سے وہ آخر مر گیا اور اسکی زوجہ حاملہ نہیں ہے پس شوہر نے حالت مرض میں اسکو طلاق دیدی اور اس عورت کی عدت طلاق نہیں گزری کہ شوہر مر گیا حتیٰ کہ عورت اسکی وارث ہوئی غرض کہ یہ عورت اپنے شوہر کی وارث ٹھہرائی گئی پس آیا یہ عورت عدت طلاق پوری کرے یا عدت وفات پوری کرے تو حکم دیا کہ دو دنوں مدت میں سے جو دراز ہو وہ پوری کرے لہذا اگر بعد موت شوہر کے تین حیض اسکو چار ماہ دس دن میں ہوئے تو عدت پوری ہوگئی اور اگر پہلے ختم ہوئے تو چار ماہ دس روز پر عدت پوری کرے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ثلث حیض۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ تین حیض اسکی عدت ہیں و خواہ چار ماہ دس روز میں پورے ہوں یا اس سے زیادہ یا کم میں۔ ومعناہ اذا کان الطلاق باننا او ثلثا اما اذا کان رجعیاً فعلیہا عدۃ الوفاۃ بالاجماع۔ اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ طلاق بائنہ ہو یا تین طلاقیں دی گئی ہوں۔ اور اگر طلاق رجعی دی گئی ہو تو بالاتفاق اسپر عدت وفات لازم ہے۔ لابی یوسف ان النکاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمتہا ثلث حیض۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی وجہ سے نکاح فوت سے پہلے منقطع ہو گیا اور عورت کے ذمہ تین حیض کی عدت لازم ہوئی۔ و انما تجب عدۃ الوفاۃ اذا زال النکاح فی الوفاۃ۔ اور وفات کی عدت بھی لازم ہوتی کہ جب وفات پر نکاح زائل ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوا بلکہ نکاح زائل ہونا طلاق سے ہو گیا۔ الا انہ بقی فی حق الارث لانی حق بغير المدة بخلاف الرجعی لان النکاح باق من کل وجہ۔ لیکن بات یہ ہے کہ میراث پانے کے حق میں یہ نکاح باقی ٹھہرایا گیا اور عدت بدلنے کے حق میں باقی نہیں رہا برخلاف رجعی طلاق کے اسلئے کہ رجعی طلاق میں ہر طرح سے نکاح باقی ہے۔ لیکن اس میں خدشہ ہے کہ شاید فراہ کی طلاق بمنزلہ رجعی ہو کہ جس سے میراث باقی رہتی ہے۔ ولہذا انہ لما بقی فی حق الارث بحبل باقیانہ فی حق المدة احتیاطاً فجمع بینہما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ جب میراث کے حق میں نکاح باقی رکھا گیا تو احتیاطاً کے طور پر عدت کے حق میں بھی باقی رکھا گیا پس دو دنوں میں جمع کیا جاوے۔ و اس طرح کہ وہ عورت عدت وفات پوری کرے اور اگر اس سے عدت طلاق تین حیض کی مدت زیادہ ہو جاوے تو اسی سے پوری کرے تاکہ احتیاطاً عدت بالضرورة پوری ہو سچر بیان یہ مسئلہ ہے کہ اگر شوہر مرتد ہو گیا تو بھی اسکی زوجہ پر عورت جہائی لازم ہے ولو قتل علی روثہ حتی و رثتہ امرأۃ فعدتہا علی ہذا الاختلاف۔ اور اگر اسکا شوہر اپنے فرزند ہونے پر قتل کر ڈالا گیا حتیٰ کہ زوجہ اسکی وارث ہوئی تو اسکی عدت بھی اسی اختلاف پر ہے۔ یعنی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک عدت طلاق و عدت وفات میں سے جو زیادہ ہے اسی سے عدت کو پوری کرے اور ابو یوسف کے نزدیک صرف تین حیض سے عدت پوری کرے۔ و قل عدتہا بالحيض بالاجماع لان النکاح حیثئذ باعتبار باقی الی وقت الموت فی حق الارث لان المسلمۃ لا ترث من الکافر۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے ہوگی اسولئے کہ میراث کے حق میں شوہر مرتد کے قتل ہونے تک اس صورت میں نکاح باقی نہیں ٹھہرایا گیا اسولئے کہ مسلمہ عورت کسی کافر سے وارث نہیں ہوتی۔ و ہذا۔ بلکہ حیثئذ اسکا شوہر مرتد ہوا اسی وقت نکاح زائل ہوا اور چونکہ وہ قابل قتل ہے لہذا اسکی طرف سے جہائی جیسے مرض الموت کے مریض سے طلاق ہے پس عورت وارث ہوئی اور اسوجہ سے وارث نہیں کہ مسلمہ اس مرتد کافر کی منکوحہ ہونے سے وارث ہے کیونکہ مسلمان کو کافر کا ورثہ نہیں ملتا۔ جیسے برعکس نہیں جائز ہے۔ فان اعتقت الامتہ فی عدتہا من طلاق رجعی انتقلت عدتہا الی عدۃ الحرائر۔ اور اگر باندی زوجہ رجعی طلاق کی عدت میں آزاد کی کی گئی تو اسکی عدت نقول ہو کہ آزادہ عورتوں کی عدت پر ہو جائیگی۔ یعنی مثلاً زید کے نکاح میں خالہ کی باندی ہے پس دیو نے اسکو

طلاق رجعی دیدے اور باندی عدت میں ہے کہ خالد نے اس باندی کو آزاد کر دیا تو وہ بجائے باندیوں کی عدت کے آزادہ عورتوں کی عدت پوری کرے۔ لقیام النکاح من کل وجه۔ کیونکہ نکاح ہر طرح سے قائم ہے۔ وان عقیقت وہی مہتوتہ اومتوتی عنہما زوجہا لم ینقل عدتہا لے عدۃ الحائزہ۔ اور اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق یا مہرت یا تنہا طلاق کی عدت میں ہے یا اسکا شوہر اسکو چھوڑ مرا ہو تو اسکی عدت منتقل ہو کر آزادہ عورتوں کی عدت پر نہر جائیگی۔ لہذا وال نکاح بالیقینۃ ادا الموت۔ کیونکہ قلعی جدائی یا موت کی وجہ سے شوہر سے نکاح زائل ہو چکا ہے۔ تو اب آزاد ہونے سے اسکی عدت منتقل نہوگی۔ وان کانت استے فاعتدت بالشہور ثم رات الدم انتقص ما مضی من عدتہا وعلیہا ان تستالفت العدۃ بالحیض۔ اور اگر مطلقہ عورت اپنے حیض سے مایوس ہو پس اسنے مہینوں سے عدت پوری کرنی شروع کی پھر اسنے خون دیکھا یعنی حیض نظر آیا تو یہ کچھ مدت اسکی عدت میں سے نزاری دہ ٹوٹ گئی اور اسپر واجب ہو کہ اسے اس سے اپنی عدت کو حیض کے شمار سے ادا کرے۔ ومعناہ اذارات الدم علی العادۃ لان عودہا یسطل الیاس ہو اسکی فطرانہ لم یکن خلفا۔ اور اسکی سنی یہ ہیں کہ عورت نے خون کو عادت پر دیکھا اسواسطے کہ خون عود کرنا یوسی کا حکم مٹاتا ہے اور یہی صحیح ہے تو ظاہر ہو گیا کہ مہینہ کی عدت اسکا خلیفہ نہیں تھی۔ یعنی عدت کے واسطے اصل یہ ہے کہ حیض سے پوری کیا دے پھر اگر حیض بوجہ صغر یا برہا پائے کے نہ ہو تو اسکا خلیفہ تین ماہ ہیں پس اگر ایک عورت نے گمان کیا کہ وہ حیض سے مایوس ہے تو یہ سچا گمان کافی ہے اور وہ عورت مایوس ٹھہری لیکن اگر اسکو حیض کا خون موافق عادت حیض کے آگیا تو معلوم ہو گیا کہ اسکا گمان غلط تھا اور مہینہ اسکا خلیفہ نہیں رہا لہذا وہ حیض سے عدت پوری کرے اور خلیفہ باطل ہو گیا۔ کیونکہ اصل کے موجود ہوتے ہوئے خلیفہ کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ و ہذا لان شرط الخلیفۃ تحقق الیاس وذلک باستدائتہ العجز الے المہات۔ اور خلیفہ کا بیکار ہونا اسوجہ سے ہے کہ خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی حیض سے مایوسی متحقق ہو اور یہ جب ہو کہ برابر موت تک حیض سے یاس رہے۔ حالانکہ بیان اسنے موافق عادت حیض کے خون دیکھا تو دائمی عاجزی نہیں ہوئی۔ کالفدیۃ فی حق الشیخ الفانی۔ جیسے بڑے پھوس کے حق میں روزہ کا فدیہ ہے۔ یعنی جو شخص کہ روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو بجائے ہر روزہ کے فدیہ دیدے لیکن فدیہ بھی کارآمد ہو گا کہ موت تک وہ روزے سے عاجز ہو اور اگر درمیان میں روزے پر قادر ہو گیا تو فدیہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی طرح جو شخص حج سے عاجز ہو تو نائے کے واسطے سے بھی حج جائز ہو گا کہ موت تک عاجز رہے۔ ولو حاضت حیضتین ثم ایست لتعد بالشہور۔ اور اگر عورت کو دو حیض آگے پھر وہ حیض سے مایوس ہو گئی تو مہینوں سے عدت شمار کرے۔ یعنی نئے ٹر سے تین ماہ سے عدت پوری کرے۔ تحراز عن الجمع بین البدل والمبدل۔ تاکہ بدل اور مبدل دونوں کے جمع کرنے سے احتراز ہو۔ یعنی عدت پوری کرنے میں یا تو حیض میں یا مہینے میں اور یہ جائز نہیں کہ دو حیض اور ایک مہینہ جمع کر کے ادا کرے کیونکہ اس میں اصل حیض اور اسکا بدل مہینہ دونوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے۔ والمنکوۃ نکاحا فاسدا۔ اور جس عورت سے بطور فاسد نکاح کیا گیا۔ بھر خلوت یا وطی ہو گئی۔ والموطوۃ بشہتہ۔ اور جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی۔ یعنی مینی نکاح نہیں ہوا مگر کسی مرد نے اس سے اپنی زوجہ کے دعوے میں وطی کر لی۔ تو ان دونوں پر بھی عدت لازم ہے۔ عدتہما بالحیض فی الفرقۃ والموت۔ ان دونوں کی عدت حالت جدائی اور موت میں حیض ہے۔ یعنی تین حیض سے عدت پوری کرین خواہ وطی کرنے والا مر گیا ہو یا جدائی کر دی گئی ہو۔ لانہا للتعرف عن برارۃ الرحم لانقصاء حق النکاح والحیض ہو المعروف۔ اسواسطے کہ یہ عدت توجہ کو حل سے پاک ہونے کی شناخت کے واسطے ہے کہ حق نکاح ادا کرنے کے لیے نہیں ہے۔ اور اس شناخت کے واسطے حیض ہی مخصوص ہے۔ پس سوائے حیض کے

مہینوں سے یہ عدت نہوگی۔ حتیٰ کہ اگر عدت صغیرہ قابل حل نہو یا یوس ہو تو کچھ بھی واجب نہیں ہے۔ واذامات مہینہ  
ام الولد عنہا او اعتقہا۔ اگر باندی کا مالک جسکی اولاد اس باندی سے ہوئی ہو اس باندی کو چھوڑ کر مرگیا یا اسکو آزاد  
کر دیا۔ یعنی مرا نہیں بلکہ زندگی میں اسکو آزاد کر دیا۔ فعدتھا ثلث حیض۔ تو اسکی عدت تین حیض ہیں۔  
کیونکہ یہ بھی حل سے پاکی پہچاننے کے لیے واجب ہے۔ وقال الشافعی حیضہ واحدۃ لانہا تحجب بزوال ملک لہمین  
قشابہت الاستبراء۔ اور شافعی رحم نے فرمایا کہ صرف ایک حیض کی عدت واجب ہے اسواسطے کہ یہ عدت تو ملک میں زائل  
ہونے سے واجب ہوئی تو استبراء سے مشابہ ہوگئی۔ یعنی جیسے کسی نے اپنی باندی جس سے وطی کی ہو فرودخت کی  
تو شتری کے ذمہ اسکا ایک حیض سے استبراء واجب ہے پس جیسے یہاں بائع کی ملک زائل ہونے سے استبراء واجب ہوا ہے  
مشابہت سے مولیٰ کا انجی ام ولد آزاد کرنا اپنی ملک زائل کرنا ہوتا ہے تو ایک حیض سے عدت واجب ہوگی۔ ولما انہما  
وجہت بزوال الفرائس فاشبہ عدۃ النکاح۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ام الولد کی عدت اسوجہ سے واجب ہوئی کہ  
فرائش نہیں رہی تو عدت نکاح سے مشابہ ہوگئی۔ پس اُسین ایک حیض کافی نہوگا اور خریدی ہوئی باندی کے  
استبراء پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں ہے کیونکہ استبراء میں نئی ملک پیدا ہوتی ہے اور یہاں ملکیت زائل ہوگئی تو دونوں میں  
کچھ مناسبت نہیں۔ ثم امانا فیہ عمر رض فانه قال عدۃ ام الولد ثلث حیض۔ پھر اس حکم میں ہمارے امام حضرت  
عمر رضی اللہ عنہ ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہیں۔ یہ روایت غریب ہے ولیکن ابن ابی شیبہ  
نے عیسیٰ بن یونس عن الادزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر روایت کی کہ عمر ابن العاص نے حکم دیا کہ ام ولد جب آزاد کی جائے تو  
تین حیض کی عدت پوری کرے پھر اپنا یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا پس آپ نے جواب میں لکھا کہ تو نے ٹھیک حکم  
دیا ہے اور یہی حکم محمد بن الحسن نے مبسوط میں حضرت علی ابن مسعود سے روایت کیا اور حاکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور  
عطاء سے روایت کیا اور انکی اقتدا کافی ہے سولو کانت ممن لا تحيض فعدتھا ثلثۃ اشھر کما فی النکاح۔ اور اگر ام ولد  
ایسی عورت ہو جسکو حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت تین مہینے ہیں جیسے نکاح میں ہوتا ہے۔ یعنی جیسے نکاح زائل  
کرنے میں ایسی عورت کی عدت تین مہینہ ہوتے ہیں اسبطح جب ام ولد کا فرائش زائل کیا جاوے اور وہ بڑھاپے کی وجہ سے  
حیض آنے سے یوس ہے تو تین مہینہ سے عدت پوری کرے۔ واذامات الصغیر عن امرأۃ وہا حبل فعدتھا ان  
تفنع حملہا۔ اگر نابالغ لڑکا مرا اور اپنی زوجہ چھوڑی حالانکہ اس عدت کو حل ہے تو اسکی عدت یہ ہے کہ وضع حل کرے۔ وہذا  
عند ابی حنیفہ و محمد وقال ابو یوسف عدتھا اربعۃ اشھر وعشرا ہو قول الشافعی۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا  
قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اسکی عدت چار مہینہ دس دن ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ اور یہی امام مالک و احمد  
کا قول ہے۔ لان الحمل لیس بثبوت النسب منہ فصار کالحادث بعد الموت۔ اسوجہ سے کہ اس حمل کا نسب منقطع  
سے ثابت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صغیر کے مرنے کے بعد حل رہا ہو۔ اور علامہ شافعی کے نزدیک بعد موت کا حل اسطرح ہوگا کہ  
موت کے روز سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہو اور یہی صحیح ہے۔ اور وقت موت کے حل کی یہ صورت ہے کہ وقت موت سے چھ مہینہ  
کے اندر پیدا ہو۔ و ظ۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس عورت کو شوہر کی وفات کے وقت حل نہو تو بالاتفاق اسکی عدت چار مہینہ دس دن  
ہیں اور اگر بعد موت کے حل رہ جائے تو بھی یہی حکم ہے پس جب شوہر صغیر تھا تو بلا شک یہ حل اسکی نطفہ سے نہیں ہے تو ایسا  
ہو گیا کہ گویا بعد موت کے کیا حل رہ گیا لہذا عدت چار مہینہ دس دن ہوگی۔ لہذا اطلاق قولہ تعالیٰ واولات  
الاحمال قصرت المدة او طالت لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعہا بالاشهر مع وجود الاقرار لکن نقصان  
حق النکاح و ہذا المعنی تحقیق فی العصبی وان لم یکن الحمل منہ بخلاف الحمل الحادث لانه وجبت العدۃ بالشوہر



فلا تغیر بحدوث الحمل وینما نحن فیہ کما وجبت وجبت مقدرة بحدوث الحمل فافتراق ولا یلزم امرأة الکبیر اذا حدث لها  
الحمل بعد الموت لان النسب یثبت منه فکان کالتقادم عند الموت حکما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ لائتہ تعالیٰ  
نے مطلقاً حکم دیا کہ حل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وضع حل کو یوں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حاملہ عورتوں میں عدت کا اندازہ وضع  
پر ہے خواہ تھوڑی مدت ہو یا بہت ہو اور یہ اس واسطے نہیں ہے کہ رحم سے حل کا خالی ہونا معلوم کیا جائے کیونکہ عدت دفات عیدین  
کے اندازہ سے ایسی عورتوں کے لیے مستشرق ہے کہ جنکو حیض آیا کرتا ہے بلکہ یہ عدت حق نکاح ادا کرنے کے لیے ہے اور حق نکاح  
کا ادا کرنا طفل صغیر کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے اگرچہ اس کے لطفہ سے حل نہ بخلاف ایسے حل کے جو دفات شوہر کے بعد پیدا ہوا ہو  
کیونکہ پہلے عیدین کے ساتھ عدت واجب ہو چکی تو پھر حل پیدا ہو جانے سے تغیر نہوگی اور ہمارے اس مسئلہ میں جب عدت  
واجب ہوئی تب ہی سے حل کی مدت کے ساتھ واجب ہوئی یعنی حیض وقت وہ صغیر مر اس وقت یہ عورت حاملہ موجود تھی تو بدو تغیر  
کے پہلے ہی سے وضع حل کے ساتھ عدت قرار پائی پس دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا اور اسپر مرد بالغ کی زوجہ کا اعتراض  
لازم نہیں آتا جبکہ بالغ کے مرنے کے بعد اس کی زوجہ کا حل ظاہر ہو کیونکہ حل کا نسب اس بالغ سے ثابت ہوگا تو گویا وہ موت  
کے وقت موجود تھا۔ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ اول تو لائتہ تعالیٰ نے حاملہ عورتوں کی عدت وضع حل رکھی ہے خواہ حل شوہر  
کا ہو خواہ نہ ہو کیونکہ آیت مطلق ہے پس جب یہ عورت حاملہ ہے تو اس کی عدت بھی وضع حل ہوئی اور دوم یہ کہ عدت دفات چار مہینہ  
دس دن ایسی عورتوں کے حق میں مقرر فرمائی جنکو حیض آتا ہے یعنی ان کی عدت حیض سے نہیں مقرر فرمائی تو معلوم ہو گیا کہ یہ رحم  
کی پاکی دریافت کرنے کے لیے نہیں ہے بلکہ حق نکاح پورا کرنے کے لیے ہے اور یہ حق طفل صغیر کے واسطے بھی حاصل ہے تو اس کی  
زوجہ بھی حین حالت میں ہے اس کے موافق عدت پوری کرے اور چونکہ موت کے وقت وہ حاملہ ہے تو وضع حل سے عدت پوری کرے  
اگر کہو کہ اسی قیاس پر بعد موت کے اگر چار مہینہ دس دن کے اندر زمانا کا حل پیدا ہو جائے تو چاہیے کہ وہ بھی وضع حل سے  
عدت پوری کرے کیونکہ اس کا حل اپنے شوہر کا نہیں ہے جیسے صغیر کی زوجہ اپنے شوہر سے حاملہ نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ صغیر کی  
زوجہ پر ابتدا سے حاملہ کی عدت واجب ہوئی بخلاف اسکے جب بعد موت کے حل پیدا ہوا تو پہلے چار مہینہ دس دن کی عدت  
واجب ہو چکی تھی کہ پھر وہ حاملہ ہوئی تو اب تغیر نہوگا پھر اگر اعتراض ہو کہ بالغ کی زوجہ میں کیون تغیر ہوتا ہے یعنی اگر مرد بالغ  
مرے اور اس وقت اس کی زوجہ کا حل ظاہر نہیں ہے حتیٰ کہ عیدین سے عدت لازم آئی پھر ظاہر ہوا کہ اس کو حل ہے تو تغیر کر کے اس کی مدت  
وضع حل ٹھہرائی جاتی ہے تو جواب یہ ہے کہ اس حل کا نسب مرد بالغ سے ثابت ہے بخلاف زوجہ صغیر کے کہ اس کے حل کا نسب صغیر  
سے ثابت نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یثبت نسب الولد فی الوجهین۔ اور جو بچہ پیدا ہو صغیر سے اس کا نسب دونوں طرف  
میں ثابت نہوگا۔ یعنی خواہ صغیر کی موت کے وقت حل موجود ہو یا اس کی موت کے بعد رہا ہو کسی صورت میں صغیر سے  
اس کا نسب ثابت نہوگا لان العصبی لا مارلہ فلا یتصور منہ العلوق والنکاح لایقام مقامہ فی موضع التصور۔  
کیونکہ صغیر کے لطفہ نہیں ہوتا تو اس کی طرف سے حل بھی متصور نہیں ہے اور نکاح کو طی کا قائم مقام وہاں کرتے ہیں جہاں طی  
متصور ہو۔ واذا طلق الرجل امرأۃ فی حالۃ الحیض لم تعد بالحبیضۃ التي وقع فیہا الطلاق۔ اور جب مرد نے  
اپنی زوجہ کو حالت حیض میں طلاق دی تو عورت اس حیض کو حسین طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہ کرے۔ لان العدة  
مقدرة بثلاث حیض کواہل فلا ینقص عنہا۔ کیونکہ عدت میں تین برس حیض مفروض ہیں تو اس سے کمی نہ کیا جائیگی۔  
ف۔ یعنی جس حیض کے درمیان طلاق واقع ہوئی اگر وہ عدت میں شمار ہو تو ناقص ہوگا لہذا بالاجماع جائز نہیں ہے  
واذا طلت المعتدة لشیئہ فعلیہا عدة اخرى وتداخلت العدتان ویكون ما تراہ المرأة من حیض محسبا  
منہما جمیعاً واذا انقضت العدة الاولی ولم تکمل الثانیۃ و ہذا عندنا۔ جو عورت کہ طلاق بائن کی عدت میں تھی

اگر کسی مرد نے اسکو حلال سمجھ کر شبہ میں اُس سے وطی کر لی تو اس عورت پر دوسری عدت واجب ہوگی اور دو دن عدت میں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیگی پھر عورت جو حیض دیکھ لے گی وہ ان دو دنوں عدت میں شمار ہوگا اور جب پہلی عدت پوری ہو چکی حالانکہ دوسری عدت ہنوز پوری نہیں ہوئی ہے تو عورت پر دوسری عدت پوری کرنی واجب ہے اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہر وقت مثلاً طلاق یا تن کی عدت میں ایک حیض گزر جانے کے بعد اُس سے شبہ میں وطی کی گئی تو اب دوسری عدت میں حیض کی واجب ہوئی پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا دوسرا حیض اور دوسری عدت کا پہلا حیض ہوگا پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا تیسرا ہوگا حتیٰ کہ پہلی عدت گزر جائیگی مگر دوسری عدت کا دوسرا حیض ہے لہذا تیسرے حیض سے اُسکو پوری کرے خواہ شبہ میں وطی کرنے والا وہی شوہر ہو جس نے طلاق دی یا کوئی دوسرا مرد ہو اور خواہ ایک عدت بحساب حیض ہو اور دوسرے حیضوں کے حساب سے ہو مثلاً عدت وفات ہو یا دو دن عدت میں ایک ہی جنس کی ہوں بہر حال ہمارے اجتہاد میں دو دن باہم ایک دوسرے میں داخل ہو جائیگی مع م۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا تمد اخلاق لان المقصد هو العبادۃ فانما عبادۃ کف عن التزویج و الخرج فلا تمد اخلاق کالصلو میں نے یوم واحد ولنا ان المقصود المعروف عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة فتتمد اخلاق ومعنی العبادۃ تابع الاتری انہا تنقصہ بدون علمها ومع ترکها الکف۔ اور امام شافعی نے کہا کہ دو دن عدت میں ایک دوسرے میں داخل نہوگی کیونکہ مقصود تو اسے عبادت ہے کیونکہ عدت بیٹھا اسطرح عبادت ہے کہ نکاح کرنے اور باہر نکلنے سے اپنے آپ کو روکے تو دو دن عبادتوں میں داخل نہوگا یہ ایک دن میں دو روزے متداخل نہیں ہوتے ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت سے مقصود یہ کہ رحم کا حل سے خالی ہونا پہچانا جاوے اور یہ بات ایک عدت سے حاصل ہو جاتی ہے تو دو دن عدت میں باہم لمجا دیگی اور اس میں جو عبادت کے معنی ہیں وہ اس مقصود کے تابع ہیں کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ بدون عورت کی آگاہی کے اور باوجود اسکے کہ عورت اپنے آپ کو روکتی چھوڑے عدت گزر جاتی ہے۔ مثلاً سفر میں ایک مرد نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ عورت کو خبر نہیں ہے پھر اُسکو تین حیض ہو چکے تو اُسکی عدت گزر گئی حالانکہ وہ آگاہ نہوئی اور اگر مثلاً عورت کو طلاق کی نہوئی مگر وہ گھر سے نکلی یا اُس نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو عدت باطل نہوگی بلکہ نکاح فاسد ہوگا پس اگر عبادت اسکا رکھنی ہوتی تو بدلتا اپنے گھر سے نکلتے کے ادا نہوئی۔ مع۔ والمعتدة عن وفاة اذا وطئت بشبهة تعد بالشهور وتختب بما تراه من الحيض فيها تحقیقا لمتداخل بقدر الاسکان۔ اور جو عورت اپنے شوہر کی وفات سے عدت میں ہے اگر شبہ میں اُس سے وطی کی گئی تو وہ ہفتین سے اپنی عدت پوری کرے اور اس مدت میں جو حیض دیکھے اُسکو دوسری عدت میں شمار کرے تاکہ جہانک ممکن ہے متداخل ہو جائے۔ پھر اگر تین حیض پورے نہوئے ہوں تو باقی پوری کرے۔ وابتداء العدة فی الطلاق عقب الطلاق و فی الوفاة عقب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق او الوفاة حتی مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها۔ اور طلاق کی صورت میں طلاق دینے کے پیچھے ہی سے عدت کی ابتدا ہوگی اور وفات کی صورت میں شوہر کے مرتے ہی شروع ہوگی پھر اگر عورت کو طلاق یا وفات کا حال معلوم نہو یا یہاں تک کہ عدت کا زمانہ گزر گیا تو اُسکی عدت پوری ہو چکی۔ لان سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة فباعتبار ابتداء من وقت وجود السبب وبتأخير اربعين يوما فی الطلاق ان ابتداء ما من وقت الاقرار بنفی الثممة الموصلة۔ کیونکہ عدت واجب ہونے کا سبب یہی طلاق یا وفات ہے تو سبب پائے جانے کے وقت سے عدت کی ابتدا مستحب ہوگی اور ہمارے مشائخ بخارا و سمرقند طلاق کی صورت میں یہ فتویٰ دیتے تھے کہ اقرار کے وقت سے عدت کی ابتدا ہوگی تاکہ باہمی قرار داد کی تہمت دور ہو۔ یعنی مثلاً ایک شخص نے اپنی زوجہ کو طلاق دی حالانکہ عورت کو نہیں معلوم ہے پھر ایک زمانہ کے بعد اقرار کیا کہ میں تجھے فلان وقت سے طلاق دیکھا ہوں تو امام محمد نے

کہا کہ اقرار کے وقت سے عدت شروع ہو اور یہی مسلح نے اختیار کیا کیونکہ شاید اسے طلاق اور عدت گزرنے کا اقرار سوجھ سے  
 کیا ہو کہ حالت مرض الموت میں اس عورت کے واسطے کچھ وصیت کر جاوے جو اس کے حصہ ترکہ سے زائد ہو یا اس کی یہ غرض  
 ہو کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کر لے غرض کہ اس نیت دور ہونے کے واسطے فتویٰ یہ ہے کہ حیثیت طلاق کا اقرار کیا  
 اسی وقت سے عدت شروع ہو۔ عہدۃ فی النکاح انفاسہ عقیب التفریق او عزم الواطی علی ترک وطیہا۔  
 اور نکاح فاسد کی جدائی سے جو عدت واجب ہوتی ہے وہ جدائی کے پیچھے ہی واجب ہوتی ہے یا جیسے وطی کرنے والے نے اس  
 عورت کی وطی چھوڑ دینے کا عزم کیا ہے تب سے واجب ہوگی۔ وقال زفر رحمہ اللہ آخر الوطیات لان الوطی بوجوب  
 الموجب ولنا ان کل وطی وجد فی العقد الفاسد یجرے مجری الوطیۃ الواحدة لاستناد الکل الی حال عقد  
 واحد لہذا ینتفی فی الکل بمبر واحد فقبل المتارکۃ او العزم لا تنقلب العدۃ مع جواز وجود غیرہ ولان الکل علی  
 وجہ الشبہہ اقیم مقام حقیقۃ الوطی لخصائہ ومساس الحاجۃ الی معرفۃ الحکم فی حق غیرہ۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا  
 کہ سب سے آخری وطی کے بعد سے شروع ہوگی کیونکہ وطی ہی عدت واجب ہونے کا سبب ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح فاسد  
 میں جتنی بار وطی پائی گئی سب بمنزلہ ایک وطی کے ہے کیونکہ سبکی نسبت ایک ہی عقد فاسد کی جانب ہے اسی واسطے کل کے  
 لیے ایک ہی حرم دیا جاتا ہے تو جب تک باہمی جدائی نہ ہو یا وطی چھوڑنے کا عزم نہ ہو تب تک عدت شروع نہ ہوگی کیونکہ ابھی وطی پائے  
 جانے کا احتمال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ شبہہ کے طور پر وطی کا قابو ہونا حقیقی وطی کی قائم مقام ہے کیونکہ وطی ایک امر خفی ہے  
 اور اس کی حاجت درپیش ہے کہ وطی کرنے والے کے سوا کسی دوسرے مرد کے حق میں حکم معلوم ہو۔ یعنی نکاح فاسد کے  
 بعد جس مرد سے نکاح صحیح کرنا منظور ہے وہ کو وقت اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور اس دلیل کی توضیح یہ ہے کہ جب تک نکاح فاسد  
 میں مرد کے قابو میں یہ عورت موجود ہے تب تک یہ معلوم ہونا کتنی بار اس عورت سے وطی واقع ہوگی ایک امر خفی ہے ان اسکا یہ  
 سبب ظاہر ہے کہ مرد کے اشتباہ میں اس عورت سے وطی جائز ہے تو برابر یہ احتمال باقی ہے کہ بارہا وطی واقع ہو کیونکہ اسکا سبب  
 موجود ہے لہذا جب تک سبب زائل نہ ہو تب تک آخری وطی کا علم نہ ہوگا اور سبب یعنی قابو جب ہی زائل ہوگا کہ دونوں میں جدائی  
 کر دی جائے یا شوہر کا شبہہ دور ہو کہ وہ اس عورت کو حرام سمجھ کر اس سے وطی نہ کرنے کا عزم کر لے تب عدت شروع ہوگی۔  
 واذا قالت المعتدۃ انقضت عدتی وکذبہا الزوج کان القول قولہا مع الیہین۔ اور اگر عدت بٹھنے والی  
 عدت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی اور شوہر نے اسکو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا مستبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ لہذا امینۃ فی  
 ذلک وقد اتممت بالکذب فتخلف کالمودع۔ کیونکہ وہ عدت کے بارے میں امین قرار دی گئی ہے حالانکہ انہیں جھوٹ کا  
 احتمال ہے لہذا اس سے قسم لے بجا نیکی جیسے وہ شخص جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو۔ کیونکہ اسکو اپنی چیز کا انشاء  
 قرار دیا گیا ہے پس اگر اس نے کہا کہ وہ چیز خود بخود تلت ہو گئی یا میں نے تجھے واپس کر دی تو قسم لیکر اسی کا قول قبول ہوگا۔  
 واذا طلق الرجل امرأۃ طلاقاً بائناً ثم تزوجہا فی عدتہا وطلقہا قبل الدخول بہا فعلیہا مہر کامل وعلیہا  
 عدۃ مستقلۃ وبہذا عند ابی حنیفۃ والی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما علیہا انما العدۃ الاولی  
 اور اگر مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائن دیدی پھر عدت میں اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے اسکو طلاق دیدی تو شوہر  
 پر اسکا پورا مہر اور زواج پر جدید عدت واجب ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ شوہر پر پورا  
 مہر واجب ہے اور عورت پر پہلی عدت پوری کرنی واجب ہے۔ اور اگر اس نے بعد عدت گزر جانے کے نکاح کر لیا ہو تو  
 بالاتفاق نصف مہر لازم ہوگا اور اگر عورت نے غیر کفو سے نکاح کیا جس نے اسکا ساتھ وطی کر لی پھر ولی کے ناش کرنے سے بھی  
 نے دونوں کو جدا کر دیا اور شوہر پر مہر اور عورت پر عدت لازم کی پھر عدت کے اندر اسی مرد نے اسی عورت سے بغیر ولی کے

نکاح کر لیا پھر طلی سے پہلے قاضی نے دونوں کو جدا کر دیا تو بھی اختلاف ہو کہ ابو حنیفہ دابو یوسف کے نزدیک شوہر پر دوبارہ پوراہہ اور عورت پر جدید عدت واجب ہو اور امام محمد کے نزدیک نصف مہر اور پہلی عدت پوری کرنی لازم ہو۔ ع۔ لالہ ہذا طلاق قبل اسیس فلا یوجب کمال المہر ولا استیناف العدة واکمال العدة الاولیٰ انما یجب بالطلاق الاول لانه لم یظهر حال التزوج الثاني فاذا ارتفع بالطلاق الثاني لم یحکم کما لو اشترى ام ولد ثم اعتقها ولما انما مقبوضه یدہ حقیقۃ بالوطیۃ الاولیٰ وبقی اثرہ و ہو العدة فاذا جدد النکاح وہی مقبوضۃ اب ذلک المقبض عن القبض المستحق فی ہذا النکاح کا نصاب یشتري المنصوب الذی فی یدہ یصیر قابضاً بمجرد العقد فوضح بہذا ان طلاق بعد الدخول وقال یفرج لعدة علیہا اصل لان الاولیٰ قد سقطت بالتزوج فلا اثرہ و الثانیۃ لم تجب وجوابہ ما قلنا۔ امام محمد کی دلیل یہ ہو کہ دوسرے نکاح کے بعد جو طلاق دی گئی وہ طلی و غلوت سے پہلے رات ہوئی پس اس سے پوراہہ نہیں واجب ہو گا اور جدید عدت بھی واجب نہ ہوگی اور رہا پہلی عدت کو پورا کرنا وہ فقط پہلی طلاق کی وجہ سے واجب ہو کہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہیں ہو پس جب دوسرے نکاح وجہ دوسری طلاق کے دور ہو گیا تو طلاق اول کا حکم ظاہر ہو گیا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو خرید احسن سے اس کے اولاد ہوئی ہو پھر اس کو آزاد کر دیا یعنی خریدنے کی وجہ سے نکاح وائل ہو کر دو حیض کی عدت واجب ہوئی تھی پھر جب آزاد کرنے سے ذاتی ملک بھی جاتی رہی تو اسی مرتبہ حیض پورے کرنا واجب ہونے کیونکہ مالک ہونے سے اس کے حق میں عدت ظاہر نہ تھی تو جب ملک زائل ہو گئی تب حکم عدت ظاہر ہو گیا اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ یہ عورت اپنے شوہر کے ماتحت میں درحقیقت پہلی طلی کی وجہ سے مقبوضہ ہو اور پہلی طلی کا اثر یعنی عدت ابھی باقی ہو پس جب اس نے نیا نکاح کیا حالانکہ وہ اس کے قبضہ میں ہو تو یہ قبضہ دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کا قائم مقام ہو گیا جیسے کسی شخص نے دوسرے کا غلام ناق اپنے قبضہ میں کر لیا پھر یہ غلام اس کے مالک سے خرید کیا حالانکہ اس کے قبضہ میں سر جو رہا تو یہی قبضہ اس کے قبضہ خرید کا قائم مقام ہو جاتا ہو یعنی باقی کو جدید قبضہ دلانے کی ضرورت نہیں ہو بلکہ وہ خرید ہی قابض ہو گیا پس اس بیان سے ظاہر ہوا کہ نکاح دوم کے بعد جو جدائی و طلاق واقع ہوئی وہ طلاق بعد دخول ہی یعنی پوراہہ و عدت واجب ہوگی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس عورت پر بالکل عدت لازم نہیں ہو کہ پہلی عدت پورے ہو کر نکاح کے منقطع ہو گئی وہ پھر نہیں آدیگی اور دوسری عدت واجب ہی نہیں ہوئی کیونکہ قبل طلی کے طلاق ہو اور اس کا جواب وہی ہو جو ہم اوپر بیان کر چکے۔ و اذا طلق الذمی الذمیۃ فلا عدة علیہا وکذا اذا خرجت الحرۃ الینا مسلمۃ فان تزوجت جازا لان تكون حاملاً و ہذا کلام عند ابی حنیفہ رحمہ وقال علیہا وعلی الذمیۃ العدة۔ اور اگر دی کافر نے اپنی زوجہ ذمیہ کو طلاق دی تو اس عورت پر عدت نہیں ہو اور اسی طرح اگر حربی کافرون میں سے کوئی عورت مسلمان ہو کر ہمارے ملک میں نکل آئی تو اس پر عدت نہیں چنانچہ اگر وہ نکاح کرے تو جائز ہو مگر اس صورت میں نہیں جائز ہو کہ وہ حاملہ ہو اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے فرمایا کہ اس عورت پر اور ذمیہ عورت پر عدت واجب ہو۔ اما الذمیۃ فالاختلاف فیہا نظیر الاختلاف فی نکاح محارم و قد بینا ہ فی کتاب النکاح وقول ابی حنیفہ رحمہ فیما اذا کان محققاً سم انہ لا عدة علیہا واما المہاجرۃ فوجہ قولہما ان الفرقۃ لو قست بسبب آخر وجبت العدة فلذا بسبب التباہن بکلا ما اذا ہاجر الرجل و ترکہا لعم التملیغ ولہ قولہ لعم لا لاجل علیک ان تنکوہن ولان العدة حیث وجبت کان فیہا حق بنی آدم و احرہ لم یحق بالجماع حتی کان محلاً للتمک لان تكون حاملاً لان فی بطنہا ولما ثابت النسب و عن ابی حنیفہ رحمہ انہ یجوز نکاحہا لا یلزم ہا کما یجوز من الزنا و الاول اصح۔ ذمیہ کا بیان یہ ہو کہ ذمیہ کے بارہ میں جو اختلاف ہو وہ ویسا ہی اختلاف ہو جو ذمیوں کا اپنی دائمی حرام عورتوں سے نکاح کرنے کے بارہ میں ہو اور ہم اس کو کتاب النکاح





نعمۃ النکاح الذی ہو سبب لصونہا وکفایۃ مؤنہا والا بانه اقطع لہا سن الموت حتی کان لہا تسلسلہ میتا قبل الابانۃ لا بعد ہا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نعمت نکاح نازل ہونے کا تاسف ظاہر کرنے کے لیے سوگ واجب ہے کیونکہ نکاح سے عورت اپنی ذات سے حفاظت میں تھی اور اسکی ضروریات کفایت ہوتی تھی اور جدائی واقع ہونا عورت کے حق میں شوہر کے مرنے سے زیادہ گھبراہٹ کی چیز ہے چنانچہ قبل جدائی کے وہ اپنے شوہر کے مردہ کو غسل دے سکتی ہے اور بعد جدائی کے اگر شوہر مردہ تو غسل نہیں دے سکتی ہے۔ والحداد و ليقال الاحداد و ہما لثقتان ان تحرک الطیب والزنیتہ والکل والدہن لمطیب وغیر المطیب الاسن عذرو فی الجامع الصغیر الاسن وجع۔ اور لفظ حداد یا احدا جسکو سوگ کہتے ہیں یہ ہے کہ عورت خوشبو لگانا اور زینت کرنا اور سرمہ لگانا اور تیل لگانا خواہ خوشبودار ہو یا بئیر خوشبو ہو سب جھوٹے الاعدنکی وجہ سے جائز ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ گرد کھ درد کی وجہ سے جائز ہے۔ والمعنی فیہ وجہان احدهما ما ذکرناہ سن الظہار التا سفت والثانی ان هذه الاستیاد وواعی الرغبۃ فیہا وہی ممنوعۃ عن النکاح فتجنبہا کیلما تصیر ذریعۃ الی الوقوع فی المحرم وقصیح ان النبی علیہ السلام لم یأذن للمعتدۃ فی الاحتمال والدہن ولا یعبر عن نوع طیب وفیہ زنیۃ الشعر ولہذا منع المحرم عنہ۔ اور سوگ رکھنے میں جو عید ہے وہ دو طرح مفہوم ہے اول وہ جو پہننے ذکر کر دیا کہ شوہر سے جدائی ہونے اور نکاح نازل ہونے پر اظہار تاسف ہے اور وجہ دوم یہ کہ ایسی چیزیں اس عورت میں زیادہ رغبت دلاتی ہیں حالانکہ یہ عورت نکاح سے منع کی گئی ہے تو وہ ان چیزوں سے بھی باز رہے تاکہ یہ چیزیں حرام میں پڑ جانے کا ذریعہ نہ ہو جائیں اور یہ بات صحت کو پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عدت بیٹھنے والی کو سرمہ لگانے کی اجازت نہیں دی۔ کمافی الصحاح۔ اور تیل کوئی ہو ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہوتا اور اس میں یا لون کی زینت ہے اسی وجہ سے جو شخص احرام میں ہو اسکو تیل کا استعمال ممنوع ہے۔ قال الاسن عذر لان فیہ ضرورۃ والمرد الدوار لا الزنیۃ ولو اعتادت الدہن فحافت وجافان کان ذلک املظاہرا یباح لہما لان الغالب کالواقع وکذا البس التحریر اذا احتاجت الیہ لعذر لا باس بہ۔ اور یہ جو قدوری نے فرمایا کہ الاسن عذر یعنی مگر عذر کی وجہ سے جائز ہے تو یہ اس دلیل سے کہ ایسی حالت میں ضرورت درپیش ہے اور اسکی زینت مقصود نہیں بلکہ دوا کرنا مراد ہے اور اگر عورت کو تیل لگانے کی عادت ہو پس اسکو درد کا خوف ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ امر ظاہر ہو یعنی غالباً اسکے سر میں درد ہو جائیگا تو اسکو تیل کا استعمال مباح ہے کیونکہ جس امر کے واقع ہونے کا غالباً گمان ہو وہ واقع کے مانند ہے اور اس طرح اگر عذر کی وجہ سے اسکو لباس حریر پہننے کی ضرورت ہو تو کچھ مضافتہ نہیں ہے۔ ولا تختضب بطناء لما روینا۔ اور حنا کا رنگ استعمال نہ کرے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں یعنی حدیث حنا و شوہر۔ ولا تلبس ثوبا مضبوطا بعصفر ولا یزعفران لانه لیفوح منه رائحة الطیب۔ اور معتدہ ایسا کپڑا پہنے جو کسم یا زعفران سے رنگا ہو کیونکہ اس سے خوشبو اڑتی ہے۔ فشمس اللہ نے کہا کہ بیان کپڑوں سے نئے کپڑے مراد ہیں اور رہے بھٹے پڑانے جسے زینت نہیں ہوتی تو انکے پہننے میں مضافتہ نہیں ہے اور کافی میں لکھا کہ اگر اسکے پاس سولے رنگین کے کوئی کپڑا نہ ہو تو بدن چھپانے کی ضرورت سے اسکے پہننے میں مضافتہ نہیں لیکن زینت کا قصہ نہ کرے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس حکم کو مفید کرنا چاہیے کہ بدن چھپانے کی ضرورت سے اسوقت تک پہننا جائز ہے کہ دوسرا کپڑا تلاش کر کے حاصل کرے خواہ اس طرح کہ اس رنگین کو بیکرا کے دامن سے دوسرا خریدے یا دوسرے مال سے خریدے اور امام مالک و ابو داؤد و نسائی نے حضرت ام سلمہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت کا شوہر مر گیا ہو وہ کسم کے رنگے ہوئے کپڑے پہنے اور دیور نہ پہنے اور بدن میں رنگ کا استعمال نہ کرے اور سرمہ نہ لگائے۔ واضح ہو کہ جابون فقہا کے نزدیک سیاہ پٹنا جائز ہے۔ قال ولا حد علی کافرة لانہا غیر مخاطبۃ بحقوق الشرع ولا علی صغیرۃ لان الخطاب موضوع عنہا۔

قدوری نے فرمایا کہ کافرہ عورت پر سوگ نہیں ہو کیونکہ وہ شرعی حقوق کے ساتھ مخاطب نہیں ہوئی اور جو عورت صغیرہ ہو  
بھی سوگ نہیں اگرچہ مسلمہ ہو مانند مجوزہ کے کیونکہ خطاب الکی اُس پر سے اٹھا دیا گیا ہے۔ و علی الامۃ الاحداد لانہا مخاطبۃ بحقوق  
اللہ تعالیٰ فیما لیس فیہ البطلان حق الموطن بخلاف المنع من الخرج لان فیہ البطلان حقہ وحق العبد مقدم  
فما جتہ۔ اور باندی پر سوگ کرنا واجب ہو کیونکہ حقوق الکی ضمیمہ اُس کے آقا کا حق نہیں باطل ہوتا ہے وہ سب اُس پر واجب ہیں  
اور سوگ بھی ایسا ہی ہے بخلاف باہر جانے کی ممانعت کے کیونکہ امین آقا کا حق مٹا جاتا ہے اور جو نکہ آقا ایک بندہ محتاج ہوتی  
اُس کو اپنی باندی سے خدمت لینے کی حاجت پڑتی ہے تو اس کی حاجت کو حق شرع پر مقدم کیا گیا۔ قال ولیس فی عدۃ ام الولد  
ولانی عدۃ النکاح الفاسد احدا لانہا ما فاتھا نعمۃ النکاح لتظهر التاسف والاباحۃ اصل۔ یعنی اگر ام ولد کو  
اُس کے مالک نے آزاد کیا یا بھڑا کر تو اس کی عدت میں سوگ نہیں ہے اور جو عورت کہ نکاح فاسد میں جدا ہوئی (یا شبہہ میں طہی  
کی گئی) تو اس کی عدت میں بھی سوگ نہیں ہے کیونکہ ان عورتوں میں سے کسی کی نعمت نکاح زائل نہیں ہوئی تاکہ سوگ سے  
اُس کا اظہار واجب ہو تا اور سبوح ہونا اصل ہے۔ یعنی ریت کرنا اور اصل سبوح ہے جو وجہ زوال نعمت پیش آنے کے  
چند روزہ ممانعت ہو جاتی ہے۔ ولا یبغی ان تخطب المعتدۃ ولا یاس بالتعریض فی الخطبۃ۔ اور جو عورت عدت  
میں ہو اُس کو سنگنی کا پیغام نہ دینا چاہیے اور سنگنی کی تعریض کرنے میں کچھ ممانعت نہیں ہے۔ لقولہ تعالیٰ لاجتراح علیکم  
فیما عرضتم بہ من خطبۃ النساء واکتتم فی الفسک علم اللہ انکم ستذکرون ولکن لا قواعد وھن سر الا ان تقولوا  
قولاً معروفاً۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لاجتراح علیکم لے آخرہ تبرک کچھ گناہ نہیں ہے اس امر میں جو تم عورتوں کی سنگنی سے  
تعریض کے طور پر کہو یا اُس کو اپنے دلیں چھپاؤ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ تم قرب ہی زمانہ میں ان کی سنگنی چاہو گے ولیکن تم ان کے  
ساتھ سری قرار دامت کو مگر آنکہ مروت بات ہو۔ قال علیہ السلام السرا نکاح وقال ابن عباس رضی تعریض  
ان یقول انے ارید ان اتزوج وعن سعید بن جبیر رضی فی القول المعروف انی فیک لراغب وانی ارید  
ان تجتمع۔ حدیث میں آیا کہ سر کے معنی نکاح ہیں یعنی ان کو نکاح کا وعدہ دست دو اور ابن عباس نے کہا کہ تعریض یہ ہے کہ کسے  
میں چاہتا ہوں کہ نکاح کر دوں اور سعید بن جبیر سے روایت ہے کہ قول مروت اس طرح کہے کہ مجھے تیری رغبت ہے اور میں چاہتا  
ہوں کہ تو یکجا ہو جاوے۔ مصنف نے جو حدیث ذکر کی وہ غریب ہی پائی نہیں جاتی اور بخاری نے روایت  
کی کہ حسن بصری نے فرمایا سر سے مراد زنا ہے یعنی اسے خفیہ زنا مت ٹھہراؤ۔ اور ابن المنذر وابن جریر وابن ابی حاتم  
نے ابن عباس سے روایت کی کہ لا قواعد وھن سر اس کے یہ معنی کہ یون نہ کہے کہ میں تیرا عاشق ہوں اور دوسری روایت  
میں ابن عباس نے کہا کہ سر سے مراد زنا ہے چنانچہ زمانہ جاہلیت میں معتدہ کے پاس خفیہ زنا کی غرض سے جاتا حالانکہ  
باقون میں نکاح ظاہر کرتا تھا اور بخاری نے ابن عباس سے روایت کی کہ تعریض کی یہ مثال ہے کہ معتدہ سے بیان کرے کہ  
میں بھی نکاح کرنا چاہتا ہوں یا کہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے امیدوار ہوں کہ مجھے بھی ایک نیک عورت میسر ہو جائے اور وہ  
ہو کہ سعید بن جبیر کا قول یہی ہے روایت کیا ہے۔ ولا یجوز للمطلقة الرجوع واللبتوتۃ الخرج من بیتھا لیلا  
ولا ہنارا والمتوفی عنہا زوجھا تخرج ہنارا وبعض اللیل ولا تمیت فی غیر منزل لھا۔ اور جس عورت  
کو طلاق رجعی دی گئی یا بانہ طہی کی گئی اُس کو اپنے گھر سے نکلتا رات با دن میں جائز نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مر گیا  
وہ دن بھر اور کچھ رات گئے تک نکل سکتی ہے ولیکن سوائے اپنے گھر کے رات کو کہیں نہیں رہیگی۔ اما المطلقة فلقولہ  
تعالیٰ ولا تخرجن من بیوتھن ولا یخرجن الا ان یا تین بفاحشۃ مبینۃ قیل الفاحشۃ نفس الخرج  
وقیل الزنا ویدرجن لا قاتۃ لھن واما المتوفی عنہا فلاحۃ لافقۃ لھا فیحتاج الی الخرج

نہار الطلب المعاش وقد تدار لے ان یحجم اللیل ولا ینکح المطلقہ لان النفقة دائرة علیہما من مال زوجہما حتی لو اختلفت علی نفقة عدتہما قبل انہما تخرج نہار او قبل لا تخرج لانهما سقطت حقہما فلا یطبل بہ ما علیہما۔ مطلقہ عورت کے واسطے یہ حکم اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تخرجوہن اے آخر وہ اپنے شوہر کو حکم دیا کہ تم اپنی مطلقہ زوجات کو انکی بستی کے گھر دن سے مت نکالو اور نہ وہ خود نکلیں مگر اُس صورت میں کہ فاحشہ مبینہ عل میں لائی ہوں بعض علمائے کہا کہ یہاں فاحشہ مبینہ سے مراد کھلا ہوا بد فعل یعنی یہی گھر سے نکلتی اور بعض علمائے کہا کہ اس سے زنا مراد ہے یعنی اگر زنا کرین جو گواہوں سے ثبوت ہو جائے تو وہ مارنے کے واسطے نکالی جائیگی رہی وہ عورت جسکا شوہر مر گیا تو اُسکے واسطے جواز ایسے ہو کہ اُسکا کچھ نفقہ نہیں تو وہ اپنی روزی تلاش کرنے کے واسطے دن میں نکلیگی اور کبھی تلاش میں بیہوشک دیر ہو جاتی ہو کہ رات جھک آوے۔ اور مطلقہ عورت کا یہ حال نہیں کہ کیونکہ اُسکا نفقہ اوسکے شوہر کے مال سے برابر اُسپر جاری رہتا ہے حتیٰ کہ اگر جاری نہ رہے مثلاً عورت نے اپنی عدت کے نفقہ پر شوہر سے خلع لیا ہو تو بعض علمائے کہا کہ وہ بھی دن میں نکلیگی اور بعض نے کہا کہ نہیں نکلیگی کیونکہ اسنے اپنا حق خود ساقط کیا تو اسکی وجہ سے جو حق اُسپر لازم ہے یعنی نہ نکلتا وہ ساقط ہو گا۔ پس چاروں فقہاء کا قول ہے اور اگر معتدہ کو یہ خوف ہو کہ یہ گھر گر پڑیگا یا ڈاکوؤں و چوروں سے اُسکو اپنی جان یا مال کا خوف ہو یا حادوثوں نے اُسکو نکال دیا یا شوہر کہیں چلا گیا حالانکہ یہ کہ یہ کامکان تھا جسکا کرایہ یہ عورت نہیں ادا کر سکتی تو ایسی اضطراری صورتوں میں اُسکو نکل جانا جائز ہے۔ ع۔ و علی المعتدۃ ان تعتد فی المنزل الذی لیضاۃ الیہا بالسلطۃ حال وقوع الفقر والموت۔ اور عدت بیٹھنے والی پر یہ واجب ہے کہ اُس گھر میں اپنی عدت پوری کرے جو خدائی ہوئے یا شوہر کے مرنے کے وقت اسکے رہنے کا گھر کہلاتا ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولا تخرجوہن من بیوتھن والبیۃ المضاف الیہا ہو البیۃ الذی تسکنہ ولہذا لو زارت اہلہا وطلقہا زدہا کان علیہا ان تقود الیٰ منزلہا فتعتد فیہ وقال علیہ السلام للیتی قتل زدہا اسکن فی بیتک حتی یبلغ الکتاب اجلہ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تخرجوہن من بیوتھن یعنی ان عورتوں کو اُنکے گھر دن سے مت نکالو اور اُنکا گھر وہی ہو گا جس میں وہ رہتی تھیں لہذا اگر وہ عورت اپنے بیکے والوں کی زیارت کو گئی ہو اور یہاں اُسکے شوہر نے اُسکو طلاق دیدی تو اس عورت پر واجب ہے کہ لوٹ کر یہاں آکر اُس گھر میں عدت پوری کرے جس میں رہا کرتی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس عورت سے جسکا شوہر شہید ہوا تھا یوں فرمایا کہ تو اپنے اسی گھر میں ٹھہری رہ بھانسی کہ قرآن کے موافق مدت پوری ہو۔ اس حدیث کو امام احمد و شافعی و اسحاق و ابو داؤد و الطیالسی و ابو یعلیٰ موصلی و ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے فریعیہ نیت مالک و ابو سعید خدری کی ہیں ہیں اس طرح روایت کی کہ میرا شوہر اپنے غلاموں کی تلاش میں گیا یعنی جو بھاگ گئے تھے آخر اُسے جا کر اُنکو پکڑا مگر اُن سب نے ملکر اُسکو شہید کر دیا تب فریعیہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی کہ میں اپنے بیکے چلی جاؤں آپ نے حکم دیا کہ نہیں بلکہ اسی گھر میں ٹھہری رہ یعنی مت جا بھانسی کہ قرآن کے موافق مدت پوری ہو پس فریعیہ نے چار مہینہ دس دن پورے کیے امام ترمذی و ابن حبان و حاکم نے کہا کہ حدیث صحیح ہے اور محمد ابن یحییٰ سے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہے اور طحاوی نے اُسکو صحیح طرقت و اسنادوں سے روایت کیا اور ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث مشہورہ اور علمائے عراق و حجاز رحمہم اللہ کے نزدیک معروف ہے۔ ع۔ وان کان نصیبہا من دار البیت لا یکفیہا فاخرجہا الورثۃ من نصیبہم انتقلت۔ اور اگر شوہر متوفی کے گھر میں سے اس عورت کا حصہ اسکے رہنے کے واسطے کافی نہ ہو یعنی قلیل ہو اور دوسرے وارثوں نے اپنے حصوں میں اس عورت کو رہنے نہ دیا تو یہ دوسری جگہ منتقل ہو۔ لان ہذا الانتقال انتقال لغيرہ والعبادات تو شر فیہا الا عذار و صار کما اذا خافت علی متاعہا او خافت سقوط المنزل (اے المسکن) او کانت فیہا باجرو



الاتحد ما تو دیم۔ کیونکہ یہ منتقل ہونا زوجہ عذر کے ہے اور عبادات میں عذرون کا افرید ہوا کرتا ہے اور یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے معتدہ کو اپنے مال اسباب پر فوف ہوا یا گھر گر پڑنے کا فوف ہوا یا وہ اس گھر میں کرایہ پر رہتی تھی اور اب اسکے پاس کرایہ ادا کرنے کے لائق نہیں ہے۔ **ف**۔ وان عذرون کی وجہ سے بالاتفاق اسکو مکان منتقل کرنا جائز ہے اسی طرح جب مسئلہ کی صورت مذکورہ واقع ہو تو بھی عذر کی وجہ سے جائز ہے۔ **ثم ان وقعت الفرجة بطلاق بائن او ثلث لا بد من سترۃ مینہا ثم لا باس۔** پھر واضح ہو کہ جب شوہر و زوجہ کے درمیان طلاق بائن یا تین طلاقیں کی وجہ سے جدائی واقع ہو تو دونوں کے بیچ میں پردہ ہونا ضرور ہے پھر ایک گھر میں رہنے کا مضائقہ نہیں ہے۔ لائنہ معتدت بالحرمة۔ کیونکہ شوہر اسے حرام ہو جانے کا پھر ہے۔ **ف**۔ پس پردہ کرنا لازم ہے لیکن ایک ہی گھر میں رہنا مضائقہ نہیں۔ الا ان یكون فاسقا یا خفاف علیہا منہ فیحذف تخرج لانه عذرو ولا تخرج عما انتقلت الیہ والا ولے ان یخرج ہو ویترکھا۔ لیکن اگر یہ مرد فاسق ہو کہ جس سے اس عورت کے ساتھ بد فعلی کا فوف ہو تو ایسی حالت میں یہ عورت اس مکان سے نکل جائے کیونکہ یہ عذر ہے پھر جس مکان میں منتقل ہو گئی وہاں سے نہ نکلے اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ مرد خود اس مکان سے نکل جائے اور عورت کو یہیں چھوڑ دے۔ وان جہلا مینہما امر آة ثلثہ تقدیر علی الجملۃ فحسن وان ضاق علیہما المنزل فلتخرج والا ولی خروجہ و اذا خرجت المراتح مع زوجہا الی مکة فطاعتہا ثلثا اومات عنہا فی غیر مصرفان کان مینہا و بین مصرفا اقل من ثلثیہ ایام رجعت الی مصر۔ اور اگر وہ دونوں نے اپنے درمیان ایک ثقہ عورت کو حاکم کر لیا جسکو درمیانی روک کی قدرت ہو تو اچھا ہے اور اگر وہ مکان دونوں پر تنگ ہو تو عورت کو نکل جانا جائز ہے اور بہتر یہ کہ مرد خود نکل جاوے اور اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے ساتھ کہ مسئلہ کی طاعت چلی پس شوہر نے ایسی جگہ جہاں شہری آباد ہیں ہے اسکو تین طلاقیں دین یا اسکو چھوڑ کر اس مقام سے عورت کے شہر تک تین دن سے کم راہ ہو تو اپنے شہر کو چلی آوے لائنہ لیس باعتبار خروج معنی بل ہو بناو۔ کیونکہ یہ نکلنا ابتدائی نہیں ہے بلکہ سفر اول پر نہیں ہے۔ وان کانت مسیرۃ ثلثیہ ایام ان شارت رجعت وان شارت مضت سواہر کان مہمادلی ولم یکن۔ اور اگر تین دن کی راہ ہو تو خفا لوٹ آوے اور جیسے کہ کی طاعت چلی جاوے خواہ اسکے ساتھ ولی ہو یا نہ ہو۔ معناه اذا کان الے المقصد ثلثیہ ایام فینا لان الملک فی ذلک المکان اخوف علیہا من الخروج الا ان الرجوع او لے لیکون الاعتدال دنی منزل الرجوع۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جہاں جانا چاہتی ہے وہاں تک بھی تین دن کی راہ ہو کیونکہ بیان پڑے رہنے میں چلے جانے کی یہ نسبت اسکے حق میں زیادہ فوف ہے لیکن اپنے شہر میں لوٹ آنا بہتر ہے تاکہ شوہر کے گھر میں اپنی عدت پوری کرے۔ قال الا ان یكون طلقہا اومات عنہا زوجہا فی مصرفانہا لا تخرج حتی تعتد ثم تخرج ان کان لہا محرم امام محمد نے جامع صغیر میں یہ مسئلہ بیان کر کے کہا کہ لیکن اگر شوہر نے اس عورت کو کسی شہر میں تین طلاقیں دین یا چھوڑ دیا ہو تو عورت اس شہر سے باہر نہ جاوے یہاں تک کہ اپنی عدت پوری کر لے پھر نکلے بشرطیکہ کوئی محرم ساتھ ہو۔ و ہذا عند ابی حنیفہ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد ان کان مہمادلی فلاباس بان تخرج من المصر قبل ان تعتد۔ اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ اگر عورت کے ساتھ میں کوئی محرم موجود ہو تو مضائقہ نہیں کہ وہ عدت پوری کرنے سے پہلے بیان سے چلی جاوے۔ لہذا ان نفس الخروج صباح دفعا لا ذی الفرجۃ و وحشتہ الوحده و ہذا عند داود الحمرۃ للسفر وقد ارتفعت بالمحرم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خالی نکلنا تو مسافرت کی تکلیف و تنہائی کی وحشت دور کرنے کے واسطے مباح ہے اور یہ تکلیف و وحشت ایک عذر ہے بان سفر کرنا البتہ حرام تھا تو وہ محرم کے ساتھ ہونے کی وجہ سے دور ہو گیا۔ **ف**۔ یعنی محرم کے ساتھ سفر کرنا بھی حلال ہو گیا تو اسکو جائز ہوا کہ عدت پوری کرنے سے پہلے بوجہ تنہائی و وحشت کے اپنے محرم کے ساتھ ہو کر اس شہر سے باہر جاوے۔ ولے ان العدة المنع للخروج من عدم المحرم فان للمرأة ان تخرج ۱



کہ اس عورت کے پاک رہنے کا زمانہ دیر تک رہتا ہو۔ یعنی یعنی عورت کو کچھ عینہ یا زیادہ پر اعتبار حیض ہوتا ہو اور حیض  
 طلاق میں جب تک عدت نہ گزرے نکاح نہیں ہوتا اور مسئلہ میں اس عورت نے عدت گزرنے کا اقرار نہیں کیا تو صورت یہ ہوتی کہ  
 شوہر نے عدت کے اندر اس سے وطی کر لی یعنی طلاق سے رجوع کر لیا پس جو بچہ پیدا ہوا اس کا نسب ثابت ہوا وان جاریت  
 بہ لا اکثر من سنتین بابت من زوجہا بالنقصاء العدة وثبت نسبه لوجود العلوق فی النکاح اوفی العدة  
 ولا یصیر مراحجا لانہ یحتمل العلوق قبل الطلاق ویمثل لبعده فلا یصیر مراحجا بالشک۔ اور اگر یہ عورت دو برس  
 سے کم پر بچہ جنی تو اپنے شوہر سے بانہ ہو گئی کیونکہ جنے سے عدت گزر گئی اور بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہو گیا کیونکہ بچہ کا نطفہ حالت  
 نکاح میں ٹھہرا تھا یا حالت عدت میں ٹھہرا لیکن یہ حکم نہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ایک احتمال یہ ہو کہ طلاق سے پہلے  
 نطفہ ٹھہرا تھا اور دوسرا احتمال البتہ یہ ہو کہ بعد طلاق کے ٹھہرا تو شک کی وجہ سے یہ حکم نہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا۔  
 سن۔ اور دوسرے احتمال کو اس وجہ سے قوت نہیں ہے کہ نیز گواہ کے رجعت کرنا خلاف سنت ہوتا ہے۔ وان جاریت بہ  
 لا اکثر من سنتین کانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاہر انہ منہ لا تنفیر الی زمانہ فیصیر بالوطی  
 مراحجا۔ اور اگر یہ عورت دو برس سے زیادہ پر بچہ جنی تو ثبوت نسب کے ساتھ یہ رجعت ٹھہر گئی اس دلیل سے کہ نطفہ ٹھہرا  
 بعد طلاق کے ہوا اور ظاہر حال یہ ہو کہ اسی مرد کا نطفہ ہو کیونکہ عورت کی طہر سے دن کرنا زائد ہو پس وہ وطی کرنے سے مراجعت  
 کرنے والا ہو گیا۔ اور یہ سب اس صمدت میں کہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار کیا ہو اور اگر وہ عدت گزرنے کا اقرار  
 کر چکی اور عدت تین حیض کے لائق ہو جو امام کے نزدیک ساٹھ دن اور صاحبین کے نزدیک ۳۹ دن ہوتی ہے پس اگر اقرار کے وقت  
 سے کچھ عینہ سے کم میں بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا کیونکہ اس کا اقرار چھوٹے ہونے کا یقین ہو گیا اور اگر پورے چھ عینے یا زیادہ  
 پر جنی تو نسب ثابت نہوگا اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو تو اس کا حکم بھی اسی تفصیل سے ہے۔ م۔ ع۔ والمبتوتہ یثبت نسب ولہا  
 اذا جاریت بہ لاقل من سنتین لانہ یحتمل ان یکون الولد قائما وقت الطلاق فلا یقین بزوال الفرائض  
 قبل العلوق فیثبت النسب احتیاطا۔ اور جس عورت کو بائن طلاق یا تین طلاقیں دی گئی ہوں اگر وہ دو برس سے  
 کم میں بچہ جنی تو اس کے بچہ کا نسب ثابت ہوگا اس دلیل سے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ طلاق کے وقت بچہ کا نطفہ جم چکا ہو تو اس امر کا یقین  
 نہیں ہے کہ نطفہ ٹھہرنے سے پہلے عورت کا فرائض صحیح ہونا مست کیا تھا لہذا احتیاطاً نسب ثابت ہوگا۔ واذا جاریت بہ لتمام  
 سنتین من وقت الفترۃ لم یثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا یکون منہ لان وطیہا حرام لان  
 یدعیہ لانہ التزمہ ولہ وجہ بان وطیہا بشبہتہ فی العدة۔ اور اگر وہ عورت وقت جدائی سے پورے دو برس پر بچہ جنی  
 تو نسب ثابت نہوگا اس واسطے یہ کہ حل بعد طلاق کے پیدا ہوا ہو تو اس مرد سے نہوگا مگر جبکہ وہ اس کا مدعی ہو یعنی کہے کہ یہ میرے ہی  
 نطفہ سے ہو تو اسی کا قرار دیا جائیگا کیونکہ اس نے اس کا نسب اپنے ذمہ خود لازم کر لیا اور اس کی ایک صورت بھی نکلتی ہے اس طرح کہ اس نے عدت  
 کے اندر اس عورت سے شبہت میں وطی کی ہو۔ سن۔ اس وجہ کی ضرورت یہ ہے کہ جب وہ عورت حرام تھی تو مرد نے اس سے  
 نہ کیا اور زانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا اگرچہ دعویٰ کرے بلکہ نسار کیا جاتا ہو تو اس کا جواب یہ ہوا کہ بیان وہ نسار نہ کیا جائیگا  
 اس واسطے کہ شاید اس نے عدت کے اندر اس کو بائن سمجھا ہو جسے مطلقہ رجیم سے عدت کے اندر وطی حلال ہے اور جب وہ مفردہ سکھا گیا  
 تو نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ اس میں بے شکہ بچہ کی پرورش ہو اور واضح ہو کہ حل کی مدت دو برس سے زیادہ نہیں ہوتی ہے  
 م۔ ع۔ فان کانت المبتوتہ صغیرۃ یجامع مثلہا فیمارت بولد المستحیہ اشہر لم یزیمہ حتی تاتی ہلاقل من تسعة  
 اشہر عند ابی حنیفہ ومحمد رحمہما وقال ابو یوسف رحمہما یثبت النسب منہ الی سنتین۔ اور اگر یہ عورت جبکہ نکلی  
 جہا کیا گیا ہو بانہ نہوگا ایسی ہو جس سے حل کیا جاسکتا ہے پھر وقت طلاق سے فدا ہو بچہ جنی تو مرد کے ذمہ اس کا نسب لازم

ہوگا ہاں اگر وہ مہینہ سے کم مین بچ پیدا ہو تو نسب ثابت ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے دو سال تک اس سے نسب ثابت ہوگا۔ لہذا معتدہ یحتمل ان تکون حاملاً ولم یقر بالقضاء العدة فاشبهت الکبيرة ولهما ان الانقضاء عدتها جہت معتدہ وہو الا شہر فیمضیہا حکم الشرع بالانقضاء، وھو فی الدلالة فوق اقرار لانہ لا یحکم الخلاف والاقرار یحکم۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس معتدہ مین احتمال ہے کہ حاملہ ہو اور اس نے عدت گزر چکا کہ اقرار نہیں کیا تو بالغہ عورت کے مشابہ ہو گئی اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت کی عدت گزر جانے کا ایک وقت مبین سکون معلوم ہے اور وہ عدت کے مہینہ مین تو اس کے گزرنے پر شروع نے اس کی عدت گزر جانے کا حکم دیدیا اور یہ اس عورت کے اقرار سے بڑھ کر ہے کیونکہ اس مین برخلاف ہونے کا کچھ احتمال نہیں ہے اور اس کے اقرار مین یہ احتمال موجود ہے کہ شاید جھوٹا اقرار کیا ہو۔ وان كانت مطلقة طلاقاً رجعیاً فکذاک الجواب عندہما وعندہ ثبت الی سبعة وعشرين شهراً لا یحکم واطیانی آخر العدة وہی الثلثة الا شہر فتم تاتی بہ لا کثرة اکل وہو سستان دان كانت الصغيرة ادعت الحمل فی العدة فاجواب فیہا و فی الکبيرة سوا لان باقرارہا حکم ببلوغہا۔ اور اگر اس صغیرہ کو طلاق رجعی دیکھی ہو تو بھی اسی صورت مین ان دونوں کے نزدیک یہی حکم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے ستائیس مہینہ تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ عدت کے آخرین شدہ رجعت سے طہی کرنے والا قرار دیا جائیگا اور عدت تین ماہ مین پھر یہ عورت سب سے زیادہ حل پر جہتی اور وہ دو سال مین۔ اور اگر صغیرہ نے عدت کے اندر حل ہونے کا دعویٰ کیا ہو تو صغیرہ اور بالغہ کا حکم یکساں ہے کیونکہ صغیرہ کے اقرار حل سے اس کے بالغہ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا۔ بس طلاق کی صورت مین دو برس سے کم مین بچ کا نسب ثابت ہوگا اور طلاق رجعی مین ستائیس مہینہ تک ثبوت ہوگا۔ و ثبت نسب ولد المتوفی عنہا زوجہا مابین الوفاة و بین الستین۔ اور جس عورت کو اسکا شوہر چھوڑ مرا اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر ثابت ہوگا۔ وقال زفر حرز اذا جارت بہ بعد انقضاء عدة الوفاة ستة اشهر لایثبت النسب لان الشرح حکم بالنقض عدتها بالمشہور لتعین البتہ فصار کما اذا اقرت بالانقضاض کما بینا فی الصغیرة الا اننا نقول لانقضاض عدتها جہت اخری وہو وضع الحمل بخلاف الصغیرة لان الاصل فیہا عدم الحمل لانہا لیست بحمل قبل البلوغ وفیہ شک۔ اور زفر حرز اس لئے کہ اگر چار مہینہ دس دن عدت گزرنے کے بعد چھ مہینہ پر بچہ جنمی یعنی وفات سے دس مہینے دس دن پر بچہ جنے تو نسب ثابت ہوگا کیونکہ شروع نے اس کی عدت مہینوں سے گزر جانے کا حکم دیدیا کیونکہ اس کی عدت کی یہی راہ متعین ہے یعنی چار مہینے دس دن تو یہاں ہو گا کہ گویا اس نے عدت گزر جانے کا اقرار کر دیا جیسا کہ صغیرہ کی صورت مین بیان کیا گیا ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ رائد کی عدت گزرنے کا دوسرا طریق بھی ہے اور وہ وضع حمل ہے یعنی اگر حاملہ چھوڑ مر تو وضع حمل پر اس کی عدت پوری ہوتی ہے برخلاف صغیرہ کے کیونکہ صغیرہ کے ق مین اصل یہ ہے کہ حل ہو کیونکہ بالغہ ہونے سے پہلے وہ حل کا عمل نہیں اور بالغہ ہو جانے مین شک ہے۔ اور اس کے صغیرہ ہونے مین کچھ شک نہیں یعنی صغیرہ ہونا پہلے سے معلوم ہے تو بغیر دلیل کے اس کو بالغہ نہیں ٹھہرایا جائیگا تو اس کی عدت چار مہینہ دس دن سے یا تین مہینہ سے متعین رہیگی اور جو بالغہ رائد ہوئی وہ اگر حاملہ ہو تو چار مہینہ دس دن سے اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل سے عدت پوری کر لیگی پس اس کا قیاس صغیرہ پر نہیں ہو سکتا ہے۔ و اذا اعترفت المعتدہ بالنقض عدتها ثم جارت بالولد لا قتل من ستة اشهر ثبت نسبہ لانہ ظہر کذبہا بیقین فطل الاقرار اور اگر عدت بیٹھے والی نے اپنی عدت گزر جانے کا اقرار کیا پھر چھ مہینے سے کم مین بچہ جنمی تو اس کا نسب ثابت ہوگا کیونکہ اس کا جھوٹ کتنا بالیقین معلوم ہو گیا تو اس کا اقرار باطل ہوا۔ وان جارت بہ ستة اشهر لم یثبت لانہ لم یعلم بطلان الاقرار

و اگر اس کا اقرار باطل ہو تو اس کا نسب ثابت ہوگا



لا احتمال الحدوث بعده و هذا اللفظ باطلاً قهً تنادى كل معتد به - اور اگر معتدہ چھ مہینے پر جہنی تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ  
 ہمو اسکا اقرار چھوٹھ ہونا معلوم نہیں ہوا اس واسطے کہ شاید بعد عدت کے حمل پیدا ہوا ہو اور مطلق معتدہ کا لفظ ہر معتدہ کو  
 شامل ہے نہ خواہ وفات کی عدت میں ہو یا طلاق بائن یا طلاق رجعی کی عدت میں ہو اور قاضی خان نے لکھا کہ جو  
 عورت چھ مہینے سے مایوس ہو اور اسنے عدت گزرنے کا اقرار کیا پھر دو برس سے کم میں بچہ جنے تو اسکا نسب ثابت ہوگا۔ اس  
 ظاہر ہوا کہ سوائے مایوسہ کے ہر معتدہ کو شامل ہے۔ و اذا ولدت المعتدہ ولد لم یثبت نسبہ عند ابی حنیفہ رحمہ  
 الا ان یشہد بولادہ تہا رجلان اور رجل وامرأتان الا ان یكون ہناک رجل ظاہر او اعتراف من قبل الزوج  
 یثبت النسب من غیر شہادۃ وقال ابو یوسف ومحمد رحمہما فی الجمع بشہادۃ امرأۃ واحدة - اور جب  
 کوئی معتدہ بچہ جنی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکا نسب ثابت نہوگا مگر اس طور پر کہ اسکا پیدا ہونے کی دو مرد یا ایک مرد و دو  
 عورتیں گواہی دیں لیکن اگر دھان حل ظاہر ہو یا شوہر کی جانب سے اقرار یا جاوے تو بغیر گواہی کے نسب ثابت ہو جائیگا  
 اور صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں ایک عورت کی گواہی پر نسب ثابت ہو جائیگا۔ بشرطیکہ یہ عورت آزاد  
 عادل ہو بلفظ شہادت بیان کرے۔ اور یہی امام احمد کہ قول ہے اور امام مالک کہ نزدیک دو عورتوں کی گواہی ضروری اور امام شافعی  
 کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی شرط ہے اور قاضی خان میں ہے کہ ایسا ہی اختلاف ہر ایسی چیز میں ہے جو جبر مرد مطلق ہو سکے ہیں  
 اور علمائے حنفیہ کا اجماع ہے کہ اگر نکاح قائم ہو تو اکیلی جنائی کی گواہی سے نسب ثابت ہو جائیگا اور اختلاف بعد موت و طلاق  
 کے ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک اکیلی جنائی کی گواہی سے ولادت و نسب ثابت نہوگا اور صاحبین کے نزدیک ثابت ہو جائیگا۔  
 لان الفراش قائم بقیام العدة و ہو یلزم النسب والحاجۃ الی التین الولد لا یشہد فتنین شہادۃ تہا کما  
 فی حال قیام النکاح ولابی حنیفہ رحمہ ان العدة تنقضہ باقرار ما یوضع الحمل والمنقضى لیس بچہ نیت الحاجۃ  
 الی اثبات النسب ابتداء فی شترط کمال الحجۃ بخلاف ما اذا کان ظہر الحمل او صدر الاعتراف من الزوج  
 لان النسب ثابت قبل الولادة والتین یشہد تہا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عدت موجود ہونے کی وجہ سے  
 عدت اپنے شوہر کی فراش ہے اور فراش ہونے سے نسب لازم ہو جاتا ہے تو نسب ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے ہاں جہاں ہے  
 کہ یہ بچہ اسی عورت کا جنا ہوا ہے تو یہ بات ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگی جیسے نکاح قائم ہونے کی صورت میں باطلاق  
 ثابت ہو جاتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو عدت گزرنے کی اور گزری چیز کچھ بھی حجت نہیں  
 ہوتی ہے تو نئے سرے سے نسب ثابت کرنے کی ضرورت پڑی پس اس میں پوری گواہی ہونا شرط ہے بخلاف اسکے جب حمل ظاہر ہو  
 یا شوہر اقرار کر چکا ہو تو دھان یہ شرط نہیں کیونکہ بچہ کا نسب تو پیدا ہونے سے پہلے ثابت ہے رہا یہ کہ وہ اسی عورت سے پیدا  
 ہوا ہے تو یہ امر ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا۔ خلاصہ یہ کہ صاحبین کے نزدیک عدت کی وجہ سے نسب  
 خود ثابت ہے صرف عورت کا جنا ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک یہاں نسب ہی ثابت  
 نہیں ہے کیونکہ جب عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو یہ عدت گزرنے کا اقرار ہے پس فراش نہیں رہی بلکہ اجنبیہ ہو گئی اور  
 اجنبیہ کے بچہ کا نسب اسکے سابق شوہر سے ثابت کرنے کے واسطے پوری حجت ضرور ہے یعنی دو مرد ہوں یا ایک مرد و دو عورتیں  
 ہوں۔ فان كانت معتدہ عن وفاة فصد قہا الورثۃ فی الولادة ولم یشہد علی الولادة احد فہوا ہنہ فی  
 قولہم جمیعاً۔ اور اگر عورت اپنے شوہر کی وفات سے مدت میں ہو اور اسنے ولادت کا دعویٰ کیا اور شوہر کے وارثوں نے ولادت  
 میں اسکے قول کی تصدیق کی مگر ولادت پر کوئی گواہ نہیں ہے تو بالاتفاق یمون الامون کے قول میں یہ بچہ اسکے شوہر متوفی  
 کا فرزند ہے نہ کسی اور کے ترکہ سے وارث ہوگا اور وارثوں کی تصدیق کے یہ معنی ہیں کہ سب ولادت اسکا اقرار کریں۔

یا دار ثون میں سے دوسرا یا ایک مرد و دو عورتیں جنکی گواہی پوری ہو اسکا اقرار کرین حتی کہ نسب ثابت ہو کر منکر وار ثون کا بھی  
 خریک ہوگا شیخ اسپہانی ہم نے کہا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ ثبوت ہو کیونکہ ان لوگوں نے میت کے ذمہ نسب کا اقرار  
 کیا پس قبول ہوگا اور شمس الائمہ نے کہا کہ وارث لوگ بجائے شوہر لینے اپنے مورث کے قرار پائے ہیں اور شوہر اگر کہتا کہ یہ عورت  
 مجھے جینی ہے تو نسب ثابت ہو جاتا ہوں ہی جب اسکی موت کے بعد اس کے قائم مقاموں نے اقرار کیا تو بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ نسب  
 ثابت ہونا عورت کے فراش پر ہے اور بعد موت کے جب تک مدت باقی ہے عورت اسکی فراش پر ہے پس نسب ثابت ہر مدت اس  
 گواہی کی ضرورت ہے کہ یہ عورت جینی ہے اور یہ بات وارثوں کے اقرار سے ثبوت ہو جائیگی یا جب دوسرا یا ایک مرد و دو عورتیں پورا  
 نصاب ہوں تو یہ گواہی سب پر حجت ہو جائیگی۔ و ہذا فی حق الارث نظر لانہ خالص حقہم فیقبل فیہ تصدیقہم  
 اور یہ بات میراث کے حق میں ظاہر ہے کیونکہ میراث ان وارثوں کا خالص حق ہے تو انکی تصدیق کرنا قبول ہوگا نفسہ خیر الاسلام  
 نے کہا کہ اگر وہ لوگ اسطرح اقرار کریں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ میت کا بیٹہ ہے تو اسکا نسب سب لوگوں کے حق میں ثابت ہو جائیگا  
 اور بعض مشائخ نے کہا کہ گواہی دینا کچھ شرط نہیں ہے اور یہی فقہ ابو الیث کا قول ہے لہذا معذت لے فرمایا۔ اما فی حق نسب  
 بل ثبت فی غیر ہم قالوا اذا کانوا من اہل الشہادۃ ثبت لقیام الحجۃ ولہذا قبل تشریط لفظ الشہادۃ قبل  
 لا تشریط لان الثبوت فی حق غیر ہم تبع للثبوت فی حقہم باقرار ہم و ما ثبت تبعاً لایر اسے فیہ الشراط۔ رہا یہ امر  
 کہ آیا اس بچہ کا نسب میت سے ثابت ہونا کیا اقراری وارثوں کے سواے دوسروں کے حق میں ثابت ہوگا یا نہیں تو  
 مشائخ نے فرمایا کہ اگر تصدیق کرنے والے وارث لوگ ایسے ہوں جنکی گواہی پوری ہو تو سب کے حق میں نسب ثابت  
 ہو جائیگا کیونکہ حجت یعنی شہادت شرعیہ قائم ہوگئی اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ گواہی کا لفظ شرط ہے اور بعض نے کہا کہ  
 یہ لفظ شرط نہیں ہے کیونکہ غیروں کے حق میں نسب ثابت ہونا اس امر کا تابع ہے کہ وارثوں کے حق میں اس کے اقرار سے نسب ثابت  
 ہو جائے اور جو چیز بطور تابع کے ثابت ہو اکتی ہے اس میں شرائط کا لحاظ ضرور نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب وارثوں  
 نے میت کا فرزند ہونے کا اقرار کیا تو اس میں کچھ شک نہیں کہ میراث پانے میں وہ انکا شریک ہو گیا اور اقرار کرنے والوں  
 کے قول پر نسب میں بھی وہ میت کا فرزند ہے رہا یہ کہ انکا اقرار دوسروں پر بھی حجت ہوگا حتی کہ میت کا قرضدار میت کا قرض  
 اسکو ادا کرے یا نہیں تو مشائخ نے کہا کہ اگر افراد کرنے والے وارث کم سے کم دو مرد عادل یا ایک مرد عادل اور دو عورتیں عادل  
 ہوں تو سب کے نزدیک وہ میت کا فرزند ہوگا لیکن بعض مشائخ نے یہ شرط لگائی کہ اقرار کرنا گواہی کے لفظ سے ہو اور بعض کے  
 نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور یہی اظہر ہے کیونکہ نسب ثابت ہونا دراصل وارثوں کے حق میں ہے اور دوسروں کے حق میں تابع ہے  
 اور جو چیز بطور تابع ثبوت ہو تو اس میں شرائط کا لحاظ نہیں ہوتا۔ اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولیٰ نے سفر میں کسی جگہ اقامت کی  
 نیت کی تو شرائط اقامت کے مولیٰ کے حق میں معتبر ہیں اور اسکے غلاموں و خادموں کے حق میں شرط نہیں ہیں کیونکہ یہ لوگ  
 اپنے مولیٰ کے تابع ہیں اور یہی حال سلطان و اسکے لشکر کا ہے۔ اسی طرح جب وارثوں کے اقرار سے ثبوت ہو گیا کہ میت کا فرزند  
 ہے تو وہ دن کسی شہر طے کے غیر ملک کے حق میں ثابت ہے خواہ وارثوں نے اقرار بلفظ گواہی ادا کیا ہو یا نہیں فافہم۔ م۔ ع۔ و اذا  
 تزوج الرجل امرأۃ فجاءت بولد لا قبل من ستۃ اشہر منہ ندیم تزوجہا لم یثبت نسبہ لان العلوق سابق  
 علی النکاح فلا یكون منہ۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا تو نکاح کے روز سے چھ مہینے سے کم میں وہ بچہ جینی تو نسب ثابت  
 ہوگا کیونکہ لطفہ قائم ہونا اسکے نکاح سے پہلے واقع ہوا ہے تو وہ اسکے لطفہ سے ہوگا۔ کیونکہ محل کی مدت چھ مہینے سے کم  
 نہیں ہوتی ہے۔ وان جابت بہ ستۃ اشہر فصاعدہ ثبت نسبہ منہ اعترف بہ الزوج او سکت لان الفراش قائم  
 و المداۃ تامہ۔ اور اگر وقت نکاح سے پورے چھ مہینے یا زیادہ پر جینی تو شوہر سے نسب ثابت ہو جائیگا خواہ شوہر اسکا اقرار کرے

یا خاموشی رہے کیونکہ عورت کا فراش ہونا بکاح موجود ہے اور جل کی مدت بھی پوری ہے۔ فان محمد الولادۃ مثبت لبشہادۃ  
امراۃ واحده تشہد بولادۃ۔ پھر اگر شوہر نے ولادت سے انکار کیا تو ولادت ہونا ایک عورت کی گواہی سے جو ولادت  
کی شاہد ہو ثبوت ہو جائیگا۔ اور ایک عورت سے یہ مراد ہے کہ آزادہ مسلمہ ہو، لمیسوطہ۔ ع۔ حتیٰ اذا لو نفاہ الزوج  
بلا عن۔ حتیٰ کہ اگر شوہر اس بچے کے نفی کرے یعنی کہ یہ میرے لفظ سے نہیں ہے تو آپس زوجہ کے ساتھ لعان کرنا واجب ہوگا  
لان النسب ثبت بالفراش القائم واللعان انما یجب بالقذف وليس من ضرورۃ وجود الولد فانہ  
یصح بدو نہ۔ اس واسطے کہ نسب تو عورت کی سکوہ فراش ہونے سے ثابت ہو گیا اور لعان کا واجب ہونا زنا کی ہمت لگانے  
پر ہے اور لعان کے واسطے یہ ضرور نہیں کہ بچہ بھی موجود ہو کیونکہ لعان بدون بچہ کے ہوتا ہے۔ یعنی جانی کی گواہی سے  
ولادت ثابت کی جائے اور اس گواہی کو لعان سے کچھ تعلق نہیں ہے بلکہ لعان اسکو ہمت لگانے سے لازم آیا کیونکہ جب بچہ  
کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے تو عورت کو زنا کی ہمت لگائی لیکن اگر کہتا کہ تو نے زنا کیا ہے تو بھی لعان واجب ہوتا پس لعان کے  
واسطے بچہ کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ فان ولدت ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتک منذ اربعۃ وقال ھی منذ  
اشهر قال تقول قولہا وہو ابنتہ۔ اور اگر عورت کے بچہ پیدا ہوا پھر شوہر دوزوجہ نے اختلاف کیا پس شوہر نے کہا کہ میں نے  
تجھے صرت چار مہینہ سے نکاح میں لیا ہے اور زوجہ نے کہا بلکہ پورے چھ مہینہ ہوئے تو قول زوجہ کا قبول ہوگا اور یہ بچہ اُسکے شوہر کا  
فرزند ہے۔ لان الظاہر شاہد لما قاتلہا ظاہر اسن نکاح لاسن سفاح ولم یند کہ الاستحلال وہو علی الاختلاف  
اسواسطے کہ ظاہر حال اس عورت کے واسطے شاہد ہے کہ وہ نکاح سے بچہ جنسی نہ حرام سے (یعنی بغیر دلیل کے زنا کاری پر مجبور  
کرنا جائز نہیں ہے تو وہ نکاح سے جتنی) اور امام محمد نے یہ ذکر کیا کہ اس سے قسم بیجا دیگی حالانکہ اس میں اختلاف ہے۔ و  
یعنی چھ امر ایسے ہیں جن میں صاحبین کے نزدیک قسم بیجا ہے اور امام رحمہ کے نزدیک نہیں۔ اذ انجلہ یہ مقام بھی ہے۔ ع۔  
وان قال لامرأۃ اذا ولدت ولدا قالت طالق فشہدت امرأۃ علی الولادۃ لم تطلق عند ابی حنیفہ  
وقال ابو یوسف ومحمد تطلق۔ اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ جب تو کوئی بچہ جنے تو طالق ہے پھر ایک عورت  
نے کہنے پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک طالعہ نہوگی اور امام ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ طالعہ ہو جائیگی۔ لان شہادۃما  
حجتہ فی ذلک۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسے معاملہ میں ایک عورت کی گواہی جائز ہے۔ قال علیہ السلام شہادۃ  
النساء جائزۃ فیما لا یستطیع الرجال النظر الیہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں کی گواہی ایسے امر میں جائز  
ہے جن میں مردوں کو نظر کرنے کی قدرت نہیں ہے۔ یعنی مرد اسکو نظر نہ کر سکتا۔ ابن ابی شیبہ نے عن عیسیٰ بن  
یوشع عن الاوزاعی عن الزہری۔ روایت کی کہ سنت اس امر پر جاری ہو چکی کہ عورتوں کی ولادت اور انکے عیوب خبر سوائے  
عورتوں کے کوئی مطلع نہیں ہوتا اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ ورواہ عبد الرزاق عن ابن حجاج عن الزہری۔ پس یہ  
دو روایات اسناد صحیح ہیں اور جب زہری ہم نامی نے اسکو سنت بیان کیا تو یہ مرسل بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور حنفیہ کے  
نزدیک مرسل حجت ہے۔ م۔ ع۔ ولانہما لما قبلت فی الولادۃ تقبل فہما یستغنی علیہما وہو الطلاق۔ اور دوسری دلیل  
یہ کہ جب ولادت ثابت ہونے میں ایک عورت کی گواہی قبول ہے تو جو بات کہ ولادت پر مبنی ہے یعنی طلاق تو اس میں بھی ایک  
عورت کی گواہی قبول ہوگی۔ ولابی حنیفہ انہما ادعت الحنفیۃ انہما تثبت الاصلحۃ تامۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل  
یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر کے ذمہ حائض ہونے کا دعویٰ کیا یعنی شوہر اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا اور پھر طلاق پڑ گئی پس  
حائض ثابت ہونا بدون پوری حجت کے ممکن نہوگا۔ خلاصہ یہ کہ حائض کے واسطے پوری حجت چاہیے ہے ہاں ولادت میں  
ایک ہی عورت کی گواہی قبول ہو جاتی ہے۔ وبذا لان شہادۃما تن ضرورۃ فی حق الولادۃ فلا یطہر فی حق الطلاق

لانہ نیک عنہما۔ اور یہ اسوجہ سے کہ ولادت کے بارہ مہینہ عورت کی گواہی جائز ہو تا بغیر درت ہو تو طلاق کے بار میں سکا  
 اثر ظاہر نہوگا کیونکہ طلاق تو ولادت سے الگ بھی ہوتی ہر قسم پس اگر ولادت میں یہ کہ وہی قبول ہوئی تو لازم نہیں کہ  
 طلاق میں بھی قبول ہو۔ ہاں اگر ایسی چیز ہو جو ولادت سے لمبی اگر نہیں ہوتی تو جب ولادت ثابت ہوگی وہ چیز بھی ثبوت  
 ہو جائیگی۔ جیسے اگر ولادت ثبوت ہو تو نفاس بھی لازم ہوگا کیونکہ ولادت سے نفاس الگ نہیں ہوتا ہو۔ بخلاف طلاق  
 کے کہ وہ ولادت کو لازم نہیں ہر قسم ولادت سے طلاق ثابت ہوگا۔ یعنی جس نے اعراض کیا کہ بیان کلام ہر قسمی طلاق میں ہر  
 جو ولادت پر معلق ہو تو جب ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو کہ ولادت پائی گئی تو اس کے ساتھ طلاق لازم ہو وہ بھی پائی جائیگی۔  
 وان كانت الزوج قد اقربا بحبل طلقت من غیر شہادۃ عندانی حنیفہ و عندہما شہادۃ القابلۃ۔  
 اور اگر شوہر نے اس عورت کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نیز گواہی کے مطلق ہو جائیگی اور حنین  
 کے نزدیک جنائی کی گواہی شرط ہو۔ لانہ لما بدین حجة له عوا یا الحشث و شہادۃ حنیفہ علی ما مضی۔ کیونکہ روجہ سے  
 جو شوہر کی قسم میں حانف ہونے یعنی اپنی مطلقہ ہونے کا دعویٰ کیا اسکے لئے کوئی حجت ہونا ضرور ہو اور ایک عورت جنائی کی  
 گواہی اس باب میں پوری حجت ہو جیسا کہ ہم اور بیان کر چکے ہیں۔ یعنی سننا اہل میں۔ و زمان الاقرار بالحبل اقرا  
 بما لیس فی الیہ و هو الولادۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ ہونے کا اقرار تو ایسی چیز کا بھی اقرار ہے جس کی طرف یہ پہنچے  
 اور وہ ولادت ہر قسم۔ یعنی حاملہ ہونے کا انجام یہ کہ بچہ جنمے پس جب حمل کا اقرار کیا تو ولادت کا بھی اقرار ہوا کیونکہ حمل  
 کا یہی انجام ہو پس گواہی کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ لیکن یہین تردید ہے کہ ہر حمل کا پیدا ہونا ضرور نہیں شاید کہ خون سقاط  
 ہو گیا ہو اور وہ بچہ نہیں ہے حالانکہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا پھر کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنمے تو  
 مجھے طلاق ہے پھر عورت نے دعویٰ کیا کہ وہ بچہ جنمے اور شوہر نے انکار کیا تو امام رحمہ کے نزدیک نیز گواہی کے مطلق ہو جائیگا  
 پس حمل کے اقرار سے ولادت کا اقرار لازم نہیں ہے اور شاید اسی واسطے مصنف رحمہ نے دوسری دلیل پیش کی۔ ولانہ اقرار  
 بکونہا مؤتمنہ فیقبل قولہا فی رد الایمانہ۔ یعنی دوسری دلیل امام رحمہ کے واسطے یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے امانت دار  
 ہونے کا اقرار کیا یعنی حمل اسکے امانت میں ہے پس امانت کرنے میں زوجہ کا قول قبول ہوگا۔ یعنی قاعدہ ہے کہ  
 امین جب امانت داپس کرنے کا دعویٰ کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے۔ اقول امین بھی تامل ظاہر ہے اور شاید کہ قبول  
 بقسم مراد ہے۔ قال و اکثر مدۃ الحمل سنتان۔ قدوری نے فرمایا کہ حمل کی انتہا مدت درازی کی دو برس میں  
 لقول عائشۃ الولد لایقبی فی البطن اکثر من سنتین و لولیطل مغزل۔ بدلیل قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا  
 کے کہ بچہ بیٹ میں دو برس سے زیادہ نہیں رہتا اگرچہ شک کے سایہ بھر ہو۔ یعنی شک کے سایہ پھرنے کے برابر بھی زیادہ  
 نہیں ہوتا ہے اس حدیث کو دارقطنی دہیتی نے بسندہ جید روایت کیا۔ و اقلہ ستۃ اشہر۔ اور حمل کی کثرت چھ مہینے میں  
 ہوتی ہے یعنی چھ مہینے سے کم کوئی بچہ نہیں پیدا ہوتا۔ لقولہ لقائے و حملہ و فصالہ ثلثون شہرا ثم قال و فصالہ  
 فی عامین فقہی الحمل ستۃ اشہر و الشافعی رحمہ تعالیٰ اکثر باربع سنین و احنہ علیہ مار ویناہ و الطاہر انما قالہ  
 سماعا اذا العقل لایتمدۃ الیہ۔ کیونکہ استدعا و حمل نے فرمایا فصلہ و فصالہ ثلثون شہرا یعنی بچہ کا حمل میں رہنا اور اسکے  
 چھوڑنا تیس ماہ یعنی دو برس چھ مہینے میں ہوتا ہے پھر فرمایا و فصالہ فی عامین اور بچہ کا دودھ چھوڑنا دو برس میں ہوتا ہے۔  
 تو حمل کے واسطے صرف چھ مہینے باقی رہے اور شافعی نے حمل کے سب سے زیادہ مدت کا اندازہ چار برس رکھا ہے۔ لیکن جو  
 نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی وہ شافعی پر حجت ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ حضرت عائشہ نے اسکو حضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم سے سنا بیان کیا ہے اسلئے کہ عقل کو ایسا اندازہ لگانے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ اور شافعی کے قول کی وجہ وہ ہے

۴۰  
 حکم الدایہ جلد دوم



جو بیعتی نے ولید بن سلم سے روایت کی کہ میں نے امام مالک سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ذکر کی تو امام مالک نے کہا کہ ہمارے پڑوس میں محمد بن عثمان کی زوجہ رہتی ہے وہ اور اسکا شوہر دونوں بچے آدمی ہیں اسکے تین بیٹے بارہ برس میں پیدا ہوئے یعنی ہر چار برس رہا شیخ ابن العمام نے جواب دیا کہ اول تو حکو امام مالک سے یہ روایت مان لینے میں تامل کر اور اگر ہم مان لین تو یہ روایت کیسے اس حدیث کا معارضہ کرے گی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کیونکہ یہ حدیث صحیح ہے اور شائع کے کلام میں خطا کا احتمال نہیں ہے اور اس عبرت میں احتمال موجود ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ اسکو چار برس حیض نہیں ہوا حالانکہ عورتوں کو دو دو برس حیض نہیں آتا ہے تو شاید بعد دو برس کے حاملہ ہوئی ہو اور یا بیٹ میں حرکت معلوم ہونا تو یہ بھی بغیر بچہ کے ہوتا ہے پھر شیخ نے اپنے وقت کے ایک عورت کی نقل بیان کی کہ اسنے نو بیٹے مک اپنے بیٹ میں آثار حمل پائے اور بیٹ بڑا ہو گیا حتیٰ کہ دروزہ سریش ہو گیا اور جنائی آئی مگر جب دروزہ ہوا تو کچھ تھوڑا خون گرا اسکی طرح بار بار تھوڑا تھوڑا خون گرتا تھا یہاں تک کہ بیٹ خالی ہو گیا اور کوئی بچہ نہیں پیدا ہوا تو روایت کے مقابلہ میں ایسی حکایتوں کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

م م۔ ومن تزوج امۃ اشترى فان جارت بولہ لافل من ستمۃ اشترى من ذیوم اشترى بالزمنہ لانہ فی الوجہ الاول ولد المعتدۃ فان العلوق سابق علیہ الشرار منۃ الوجہ الثانی ولد المملوۃ لانہ لیضاف الیہ الی اقرب وقتہ فلا بد من دعویٰ و ہذا اذا کان الطلاق واحد باننا او حلقا اور جعیا اما اذا کان اثنتین یا ثلثا انساب الی اثنتین من وقت الطلاق لانہا رست علیہ حرمتہ غلیظۃ فلا یضاف الی العلوق الا الی ما قبلہ لانہما لا یختل بالشرا۔ اور جس شخص نے دوسرے کی باندی کے ساتھ نکاح کیا پھر بعد طے کے اسکو طلاق دیدی پھر اسکو اسکے مالک سے خرید کیا پس اگر خرید کے وقت سے چھ مہینہ سے کم پر پہنچی تو نسب اسکو لازم ہوگا ورنہ لازم نہیں ہوگا سوچئے کہ پہلی صورت میں وہ عدت والی کا بچہ ہے کیونکہ خرید سے پہلے بچہ کا نطفہ ٹھہر چکا ہے یعنی اسکی طلاق کی عدت بوضع حمل ہے اور دوسری صورت میں وہ اسکی مملوکہ باندی کا بچہ ہے اسواسطے کہ اسکا عدت سب سے نزدیک وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی وقت طلاق کی طرف منسوب ہوگا بلکہ وقت خرید کی طرف منسوب ہوگا تو یہاں نسب کا دعویٰ کرنا ضروری یعنی بدون دعویٰ کے نسب لازم نہ ہوگا اور یہ حکم اسوقت ہے کہ جب ایک طلاق باندی یا مملوکہ یا ایک رجعی ہو اور اگر اسنے دو طلاقین دی ہیں تو طلاق کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ باندی اپنے شوہر پر بحرمت غلیظہ حرام ہو گئی یعنی بدون حلالہ کے جائز نہیں رہی تو نطفہ کا قائم ہونا سوائے طلاق سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا کیونکہ خرید کی وجہ سے یہ باندی حلال نہیں ہو سکتی ہے۔

اسواسطے کہ باندی کے حق میں دو طلاقین حرمت غلیظہ ہیں کہ بغیر دوسرے شوہر سے نکاح کیے ہوئے پہلے شوہر پر بطور نکاح جدید یا خرید وغیرہ کے وہ حلال نہیں ہو سکتی ہے اور مسلمان کا نفل کسی بدکاری پر معمول نہ کرنا چاہیئے تو یہی رہا کہ بچہ کا نطفہ قبل طلاق کے ٹھہر رہا ہو یا نہ ہو اگرچہ باندی یا مملوکہ اسنے باندی کو ایک ہی طلاق دی تو حلالہ کی ضرورت نہیں ہے پس شاید بعد خرید کے اسنے وطی کی ہو کیونکہ مدت چھ مہینہ سے زیادہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ باندی سے جو بچہ پیدا ہو اسکا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولے اسکے نسب کا دعویٰ کرے لیکن اگر چھ مہینہ سے کم مدت ہو تو بعد خرید کے اس وطی کا احتمال نہیں ہے بلکہ قبل طلاق کے نطفہ ٹھہرا ہے تو وہ نکاحی نطفہ ہوا پس نسب لازم ہوگا۔

ع۔ ومن قال لامۃ ان کانت فی بطنک ولد فہو منۃ فشدت علی الولادۃ امرأۃ نعۃ ام ولدہ لان الحاحیۃ نے تعین الولد و ثبت ذلک بشہادۃ القابلۃ بالاجماع۔ جسے اپنی باندی سے کہا کہ اگر میرے بیٹ میں بچہ ہو تو وہ میرے نطفہ سے ہے پھر اسکے بچہ جتنے پر ایک عورت نے گواہی دی تو یہ باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اسواسطے کہ بیان صرف دلالت متعین ہونے کی حاجت ہے اور یہ بات اسکی جانی کی گواہی سے بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہے۔

وہ پہلے پا گیا لیکن یہ حکم اس وقت ہو کہ جب اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم بین جنی ہو اور اگر چھ مہینہ یا زیادہ پر جنی و نسب لازم نہ ہوگا کیونکہ احتمال ہے کہ شاید مولیٰ کی گفتگو کے بعد محل رہا ہو تو مولیٰ اسکا دعویٰ کرنے والا نہ ہوگا۔ ع۔ ومن قال لعلم ہنوی ثم مات فجارث ام الغلام وقالت انا امرأتہ فہی امرأتہ وہو ابنہ یرثانہ۔ اور جس نے ایک لڑکے کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے پھر مر گیا پھر اس لڑکے کی ماں آئی اور بولی کہ میں اس میت کی زوجہ ہوں تو یہ عورت اسکی زوجہ ہوگی اور وہ لڑکا اسکا بیٹا ہوگا اور دونوں میت کے وارث ہوں گے۔ وفي النوادر جیل ہذا جواب الاستحسان والقیاس ان لا یكون لہا المیراث لان النسب کما ثبت بالنکاح الصحیح ثبت بالنکاح الفاسد وبالوطی عن شہدۃ و بطلان الیمین فلم یکن قولہ اقرار بالنکاح وجہ الاستحسان ان المسئلۃ فیما اذا کانت معروفة بالحرۃ و بکونہا ام الغلام والنکاح صحیح ہوا لتعین لذلک وضعا وعادة سادۃ اور میں اسکو حکم استحسانی قرار دیا ہے اور قیاس یہ تھا کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہو کیونکہ نسب جیسے نیک صحیح ثابت ہوتا ہے ویسے نکاح فاسد ثابت ہوتا ہے اور ویسے ہی شہدہ کے وطی سے ثابت ہوتا ہے اور ایسے ہی عورت کے مالک ہو جانے سے ثابت ہوتا ہے تو میت نے جو اس کے فرزند ہونے کا اقرار کیا تو یہ لازم نہ آیا کہ فرزند کی ماں اسکی سکوہ زوجہ ہے تاکہ وارثہ ہو لینے شاید مملوکہ ہو یا اس سے شہدہ میں وطی کی ہو یا نکاح فاسد ہو تو زوجہ ہونا تعین نہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ یہ عورت آزادہ مشہور ہو اور یہ بھی معروف ہو کہ اس طفل کی ماں ہے اور ایسے نسب ثابت ہونے میں شرع و عادت کی راہ سے صحیح نکاح ہونا تعین ہے۔ تو نکاح فاسد یا وطی شہدہ کا احتمال نہیں رہا اور جب نکاح صحیح تعین رہا تو عورت وارث ہوگی اور واضح ہو کہ مصنف نے فرمایا کہ یہ عورت آزادہ مشہور ہو یعنی کبھی مملوکہ نہیں معلوم ہوئی کیونکہ اگر ایسی ہوتی وارثان میت کہہ سکتے ہیں کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی کاسکی موت سے آزاد ہو گئی۔ اسی طرح یہ اس طفل کی ماں مشہور ہو اسواسطے اگر ایسا ثبوت نہ تو بھی وارث نہ ہوگی۔ ولو لم یعلم بانہا حرۃ فقالت الورثۃ انت ام ولد فلما میراث لہا لان ظہور الحرۃ باعتبار الدار حجتہ فی دفع الرق لانی استحقاق المیراث۔ اور اگر یہ ثبوت نہو کہ یہ عورت آزادہ ہے پس وارثوں نے کہا کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی تو اس عورت کے واسطے میراث نہوگی کیونکہ دارالاسلام کی راہ سے آزادی ظاہر ہونا ملکیت دہر ہونے کے لیے حجت ہوتا ہے اور استحقاق میراث کے لیے نہیں ہوتا۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ یہ عورت جب دارالاسلام میں موجود ہے اور ظاہر میں کسی کی مملوکہ نہیں معلوم ہوتی تو یہی دلیل ظاہر ہے کہ وہ اصلی آزادہ ہے پس وارثوں کا قول قبول نہوگا تو اسکا جواب دیا کہ دارالاسلام کی راہ سے ظاہری آزادی صرف اسواسطے حجت ہوتی ہے کہ اگر کوئی کہے کہ یہ میری مملوکہ ہے تو اسکا قول قبول نہوگا بلکہ اس کے ذمہ سے ملکیت دور رکھی جائیگی اور استحقاق میراث کے واسطے یہ حجت کافی نہیں ہے۔

## باب حضانتہ الولد ومن احق بہ

یہ باب بچہ کی پرورش کرنے اور جو شخص اسکا اول حقدار ہو اسکی بیان میں ہے۔ واذا وقعت الفرقة بین الزوجین فالام احق بالولد۔ اور جب شوہر و زوجہ میں جدائی واقع ہو تو بچہ کی زیادہ حقدار اسکی ماں ہے۔ فتنہ یعنی بچہ کا پرورش کرنا اس حد تک کہ وہ اپنے ہاتھ پر والا ہو جائے اسکی زیادہ حقدار اسکی ماں ہے تو بچہ اسی کے ساتھ رکھا جائیگا خواہ عورت کتنا یہ ہو یعنی بیوہ یا انفرا نیہ ہو یا وہ جو سیدہ ہو کیونکہ دین کے بدلے سے بچہ پر شفقت میں فرق نہیں ہوتا۔ لما روی ان امرأۃ قالت یا رسول اللہ ان ابی ہذا کان لطنی لدعاء و حجری لدعی و ثملی لدسقاء و زعم ابوہ انہ ینزعہ منی فقال علیہ السلام انت احق بہ ما لم تنز و بے ولان الام اشفق و اقدر علی الحضانتہ منکان اللعین لہما النظر و

الیہ اشارہ الصدیق رضی اللہ عنہ وعمل عندک یا عمر قال حین وقعت الفرقۃ بینہ و بین امرأتہ  
والصحابۃ حاضرین متوافرون۔ کیونکہ روایت یہ کہ ایک عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں عرض کیا  
کہ یا رسول اللہ یہ میرا بیٹا ہے جس کے لیے میرا بیٹ فرت رہا اور میری گود اسکا خیمہ رہی اور میری چھاتی اسکے پینے کا دھول رہی اور  
اب اسکا باپ کہتا ہے کہ مجھے اسکو جبین لیگا لینے اُس نے مجھے طلاق دیدی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ہی اس بچے  
کی حضانہ ہے جب تک وہ اپنا نکاح نہ کرے رواہ ابو داؤد وعبد الرزاق والدارقطنی والحاکم اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک دھان کی  
شفقت زیادہ ہوتی ہے اور دوسرے وہ پرورش اچھی طرح کر سکتی ہے تو دھان کو دینا بچے کے حق میں زیادہ بہتر ہے اور اسی طرح  
حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا کہ اسے عمر اس بچے کو ترے شہد مصفا کھلانے سے اس عورت کا تھوک اسکو زیادہ  
بہتر ہے یہ آپ نے اسوقت فرمایا کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور انکی ایک زوجہ کے درمیان جدائی واقع ہوئی تھی اور حال  
یہ تھا کہ اسوقت صحابہ بہت کثرت سے موجود تھے۔ یعنی کسی نے اسکا انکار نہیں کیا پس اسپر صحابہ کا اجماع ہو گیا اور اس  
فقہ کو ابو بکر ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق اور مالک اور بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ  
نے انصار میں سے ایک عورت سے نکاح کیا اور اُس سے عاصم ابن عمر ایک لڑکا پیدا ہوا پھر اسکو طلاق دی پھر ایک روز  
عمر رضی اللہ عنہ سوار ہو کر مسجد قبا کو گئے تھے وہاں اپنے لڑکے عاصم کو مسجد کے پاس کھیلنے دیکھا اسکو گود میں اٹھایا یعنی چاہا  
کہ میں جہاں کہوں لجاؤں پس انکی ساس نے اس بچے کو بکرا لیا اور لیجانے سے روکا پس دو وزن جھگرتے ہوئے حضرت ابو بکر رضی اللہ  
عنہ کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا کہ بچہ کی ماں اس کے حق میں بہت مہربان پیار کرنے والی شفقت کرنے والی ہوتی ہے تو  
وہی اپنے بچے کی زیادہ حقدار ہے جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے یہاں تک کہ بچہ بڑا ہو تب وہ اپنے واسطے جسکو چاہے  
بہتر کرے اور حکم دیا کہ اسے عمر اسکو چھوڑ دے تاکہ وہ عورت لیجائے پس عمر رضی اللہ عنہ نے کچھ دم نہیں ارایا ہاتھ کہ وہ  
عورت لیگئی۔ م۔ ح۔ والتفقۃ علی الاب علی ما ذکر ولا تجبر الام علیہا لانها تحت تعجز عن المحضمانہ۔ اور بچہ کا  
خوہ اس کے باپ پر لازم ہوگا چنانچہ باب نفقات میں بیان کریں گے اور واضح رہے کہ بچہ کی پرورش کرنے پر اسکی ماں مجبور  
نہیں کیجائیگی کیونکہ کچھ بعید نہیں کہ وہ بچہ کی پرورش کرنے سے عاجز ہو جائے۔ ف۔ یعنی ان اگرچہ حقدار ہو لیکن  
جب بچہ کو نہ مانگے یا انکار کرے تو اس پر پرورش کے واسطے جبر نہ ہوگا لیکن اگر بچہ کا کوئی ذی رحم محرم سوائے اسکی ماں کے نہ ہو تو اسی صورت  
میں پرورش کے واسطے ماں مجبور کیجائیگی۔ کیونکہ باپ کے پاس اجنبیہ عورت ہوگی اسکو اس بچے کے ساتھ کوئی شفقت نہ ہوگی۔ ع۔  
فان لم تکن لہ ام فام الام اولی من ام الاب وان علت لان ہذہ الولایۃ تشفاد من قبل الاحماء۔ پھر  
اگر اسکی ماں نہ ہو یعنی ماں نے دوسرا شوہر کر لیا یا مر گئی ہو تو ماں کی ماں یعنی نانی یا پرزنی وغیرہ بہ نسبت باپ کی ماں یا دادی کے زیادہ  
حقدار ہے اگرچہ اسبجہ درجہ کی ہو کیونکہ یہ ولایت ماؤن کی طرف سے آتی ہے۔ فان لم تکن ام الام فام الاب اولی من الاخوات  
لانہا من الاحماء ولہذا تحریر امیر المؤمنین السدس ولانہا اوفر شفقتہ للولاد۔ پس اگر ماں کی ماں یعنی نانی یا پرزانی  
وغیرہ موجود نہ ہو (یا انکار کرے) تو باپ کی ماں یعنی دادی پر دادی وغیرہ بہ نسبت بہنوں کے زیادہ حقدار ہے کیونکہ وہ بھی ماؤن  
میں سے ہے اور اسی واسطے دادی کو بھی ماؤن کی میراث یعنی چھا حصہ ملتا ہے اور اس دلیل سے اسکی شفقت بوجہ پیدائشی قرابت  
کے بہت بڑھی ہوئی ہے۔ فان لم تکن لہ جدۃ فالاخوات اولی من العمات والخالات لانہن بنات الابوين  
ولہذا قد من فی المیراث ذنی رواجہ النخالۃ اولی من الاخوات لابی لبقولہ علیہ السلام النخالۃ والدۃ وقیل  
فی قولہ قتالے ورفع ابوہ علی العرش انہا کانت خالۃ۔ پھر اگر اسکی دادی بھی نہ ہو تو چھو بھویوں اور خالائوں سے  
بہنیں زیادہ ہوتی ہیں کیونکہ وہ اسکے ماں باپ کی لڑکیاں ہیں اور اسی وجہ سے میراث میں مقدم کی گئی ہیں اور کتاب طلاق

کی روایت میں ہے کہ باپ کی طرف سے جو بہن ہوں اس سے خالہ زیادہ حقدار ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خالہ مان ہوتی ہے اور قولہ قائلے و رفع ابوہ علی العرش کی تفسیر میں لکھا گیا کہ ابو یہ سے مراد حضرت یوسف کے والد اور خالہ لائین فن۔ ابو داؤد نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ خالہ مان ہے اور بخاری نے برابر ابن عازب سے طویل حدیث روایت کی جس میں آیا کہ خالہ بمنزلہ مان کے ہے اور صحیحین میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عمرہ قضا میں حدیث طویل مروی ہے اور اس میں آیا کہ پھر جب ہم لوگ مکہ سے باہر نکلے تو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی اسے چھوٹے چھوٹے ہوتی ہمارے پیچھے دوڑی پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ میں اسکا زیادہ حقدار ہوں کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور زید بن حارثہ نے کہا کہ یہ تو میرے بھائی کی بیٹی ہے یعنی زید کی والدہ نے حضرت حمزہ ابن عبدالمطلب کو دودھ پلایا تھا لہذا کہا کہ میرے بھائی کی بیٹی ہے اور حضرت جعفر ابن ابی طالب نے کہا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور اسکی خالہ میرے تحت میں ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جعفر کے بیان اپنی خالہ کے پاس رہے اور فرمایا کہ خالہ بمنزلہ مان کے ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو فرمایا کہ انت منی وانا منک یعنی تو مجھ سے ہے اور میں تجھ سے ہوں اور حضرت جعفر کو کہا کہ تو میری صورت و یرت سے مشابہ ہے اور زید ابن حارثہ کو فرمایا کہ تو ہمارا بھائی دہلی ہے اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ خالہ مقدم ہے پھر واضح ہو کہ جس عورت کے ساتھ دو طرح کی قرابت ہو وہ ایک قرابت والی سے زیادہ حقدار ہے چنانچہ فرمایا۔ ولقد رمت لخت لاب و ام لائنا اشفق۔ اور جو بہن باپ اور مان دو وزن کی طرف سے ہو وہ دوسری بہنوں پر مقدم ہوگی کیونکہ اسکی شفقت زیادہ ہوگی۔ ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لمن قبل الام۔ پھر جو بہن صرف مان کی طرف سے ہو پھر جو بہن فقط باپ کی طرف سے ہو کیونکہ ان عورتوں کا حق مان کی جانب سے ہے۔ فـ تو مان کی طرف والی بہن کو باپ کی طرف والی بہن پر ترجیح ہوگی اور علمائے شافعیہ میں سے مزنی اور ابن شریح کا یہی مذہب ہے حالانکہ شافعی کا صحیح قول یہ ہے کہ باپ والی بہن بہ نسبت مان والی بہن کے مقدم ہے اور یہی امام احمد کا قول ہے۔ ع۔ ثم الخالات اولے من العلمات ترجحاً لقراۃ الام۔ پھر خالائین بہ نسبت پھوپھیوں کے مقدم ہیں کیونکہ بیان مادی قرابت کو ترجیح ہے۔ و نیز لمن کما نزلنا الاخوات معناه ترجیح ذات قرابتین ثم قرابت الام۔ پھر خالائین درجہ بدرجہ اسی طرح رکھی جائیں جسے ہنہ بہنوں کو بیان کیا اسکے یہی ہیں کہ ترجیح دو قرابت والی کو پھر مان والی کو ہے۔ یعنی پھر کی جو خالہ اسکی مان کی سبکی بہن ایک مان باپ سے ہو وہ اولی ہے پھر جو اسکے مان کی بہن صرف مان کی جانب سے پھر فقط باپ کی جانب سے ہو۔ ثم العلمات نیز لمن کذلک۔ وکل من تزوجت من ہولاء یقطع حقہا لما روتہا ولان زوج الام اذا کان اجنبیاً یعطیہ نزل او نیطر الیہ شرّاً فلا یظر۔ پھر خالائین کی پھر بھیاں ہیں وہ بھی اسی طرح درجہ بدرجہ یعنی باپ کی سبکی ایک مان باپ کی بہن مقدم ہے پھر صرف ان کی طرف سے پھر فقط باپ کی طرف سے۔ اور زوج ہو کہ ان عورتوں میں سے جس عورت نے اپنا نکاح کر لیا ہو اسکا حق ساقط ہو جائیگا بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں جس میں گذرا کہ پھر کی مان کو فرمایا کہ تو ہی حقدار ہے جب تک کہ وہ اپنا نکاح نہ کرے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مان کا شوہر جب مرد اجنبی ٹھہرے تو وہ اس بچہ کو حقیر چسہ زد کیا اور اسکو تیز گاہ سے دیکھنا تو بچہ کے حق میں کوئی ٹکا ہوا اشتہان نہیں ہے۔ فن۔ یعنی پھر تو اپنی مان کی پرورش میں اسواسطے دیا جاتا تھا کہ اسکی مان بہت شفقت و محبت کرے گی اور جب اسکی مان نے ایسے شخص سے نکاح کر لیا جسکا س بچہ سے کچھ قرابت نہیں ہے تو بچہ گھر کی جھڑکی میں بے غور پڑا رہے گا پس مان کو دینا اسکے حق میں کچھ نظر شفقت نہیں ہے۔ قال الامجدہ اذا کان زوجہا المجذولانہ قائم مقام انہ فی نظرہ سواسطہ جدہ کہ جبکہ اُس نے اپنا نکاح جد سے کر لیا تو اسکا حق نہیں ساقط ہوگا کیونکہ جد تو اسکے باپ کے قائم مقام ہے پس اس پر نظر شفقت ہوگا



فت یعنی جس عورت کو پرورش کا حق حاصل تھا جب وہ کسی مرد سے نکاح کرے تو اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے سوائے جملہ کے جبکہ اپنا نکاح بد سے کرے یعنی بچہ کی نانی نے اپنا نکاح اس بچہ کے دادا سے کر لیا یا نانی نہیں ہے بلکہ دادی نے اپنا نکاح اس بچہ کے نانا سے کر لیا تو اپنا نکاح کر لینا مفسر نہیں ہے کیونکہ دادا یا نانا کوئی مرد اجنبی نہیں بلکہ اس بچہ کے باپ کی جگہ پر تو اس کی شفقت باقی رہیگی۔ وکذلک کل زوج ہو و زوجہ محرم منہ لقیام الشفقة نظر اے القراۃ القریبة۔ اور یہی حال ہر ایسے شوہر کا ہے جو اس بچہ کا زوجہ محرم ہو کیونکہ شفقت باقی رہیگی بنظر اس کے کہ قرابت قریبہ ہوتی ہے یعنی جب پرورش کی حقدار عورت نے کسی اجنبی مرد سے نکاح نہیں کیا بلکہ ایسے مرد سے نکاح کیا جس کا نانا اس بچہ سے ایسا قریب ہے کہ اگر یہ بچہ لڑکی ہو تو اُس پر دائمی حرام ہے تو اس عورت کا حق پرورش باقی رہیگا۔ ومن سقط حقها بالزوج یعود اذا ارتفعت الزوجیت لان المانع قد زال۔ اور جس عورت کا حق پرورش بوجہ اجنبی مرد سے نکاح کرنے کے زائل ہو گیا تو جب کبھی ان دونوں میں زوجیت دور ہو جائے تو اس کا حق پرورش لوٹ آوے گا کیونکہ جو چیز روکنے والی تھی وہ جاتی رہی فت مثلاً بچہ کی ماں سب سے زیادہ حقدار ہے لیکن اُس نے کسی اجنبی سے نکاح کر لیا حتیٰ کہ اس کا حق زائل ہو گیا اور اس کی نانی زیادہ حقدار ہو گئی پس نانی نے اُس کو اپنی پرورش میں لے لیا پھر چند روز کے بعد اُس کی ماں کو اُس کے شوہر نے طلاق دیدی یا چھوڑ دیا یا اُس نے طلع لے لیا غرض کہ نکاح جاتا رہا تو پھر ماں کا استحقاق بہ نسبت نانی کے مقدم ہو گیا۔ فان لم تکن للصبی الاموال من اہلہ فاختصم فیہ الرجال فاولاهم افرہم تعصبا لان الولاية للاقرب وقد عرفت الترتیب فی موضعہ غیر ان الصغیرۃ لا تمنع اے عصیۃ غیر محرم کو لے الفتاۃ وابن اعم تحرز عن الفتنة۔ اور اگر بچہ کی پرورش کرنے والی اُس کے کنبہ سے کوئی عورت نہ ہو پس اُس کی پرورش میں مردوں نے جملہ کیا تو ان مردوں میں سب سے زیادہ مستحق وہ مرد ہے جو عصیہ ہونے میں سب سے قریب ہو کیونکہ ولی ہونا باعتبار زیادہ قرابت کے ہے اور عصبات کی ترتیب اپنی جگہ پر معلوم ہو چکی مرتبہ اتنا فرق ہے کہ صغیرہ کو ایسے عصیہ کو نہ دینا جو اس کا محرم نہ ہو جیسے ولی عتادہ اور جب کا بیٹا تاکہ فتنہ سے بچاؤ ہو جائے والام والجدۃ الحق بالغلام حتیٰ یا کل وحدہ ویشریب وحدہ ویلبس وحدہ ویستنجی وحدہ و فی الجامع الصغیر حتیٰ یستنجی فیما کل وحدہ ویشریب وحدہ ویلبس وحدہ والمعنی واحد لان تمام الاستغناء بالقدرۃ علی الاستنجاء وجہ نہ اذا استغنی یحتاج الی التأویب والتخلق باداب الرجال واخلایم والاب اقدر علی التأویب والتقیف والخصایف رح قدر الاستغناء بیع نہیں اعتبار اللغالب۔ اور ماں اور نانی لڑکے کی پرورش کے واسطے زیادہ حقدار ہیں یہاں تک کہ وہ اکیلا کھائے اکیلا پیئے اور اکیلا بہن لے اور جامع الصغیر میں فرمایا یہاں تک کہ لڑکا بے پردہ ہو جائے کہ اکیلا کھائے اور اکیلا پیئے اور اکیلا پننے اور سنی دو وزن کے ایک ہی بہن کہہ کہ بڑا استغناء تو استغناء پر قادر ہونے سے ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جبکہ وہ مستغنی ہو گیا تو اُس کو ادب سیکھنے اور اخلاق سیکھنے کی حاجت ہے تاکہ مردوں کے آداب و اخلاق سیکھے اور ادب سکھانے اور راست کرنے کی باپ کو زیادہ قدرت ہے اور شیخ خصاف رحمہ اللہ نے مستغنی ہو جانے کا انداز سات برس سے کیا ہے کیونکہ غالب حالت یہی ہوتی ہے۔ اے اسی پر فتویٰ ہے الکافی۔ والام والجدۃ حق بالجاریۃ حتیٰ تحيض لان بعد الاستغناء یحتاج الی معرفۃ آداب النساء والمرأۃ علی ذلک اقدر بعد البلوغ یحتاج الی التعصیب والحفظ والاب فیہ اقویٰ و عن محمد رحمہم اللہ انما تمکن الی الاب اذا بلغت حد الشهوة التحقیق الحاجۃ الی الصیاتۃ۔ اور ماں اور نانی لڑکی کی پرورش میں زیادہ مستحق ہیں یہاں تک کہ اُس کو حیض آوے کیونکہ پرورش سے مستغنی ہونے کے بعد اُس کو مردوں کے آداب سیکھنے کی حاجت ہے اور عورت اس کام میں زیادہ قاعدہ ہوتی ہے اور باپ کے بعد اُس کو نکاح سے محنت کرنے اور حفاظت کرنے کی ضرورت ہے اور اس کام پر باپ کو زیادہ قوت ہے

اور رہنمائی ہو اور ہشام نے امام محمد سے روایت کی کہ جب لڑکی حد شہوت کو پہنچ جائے تو باپ کو حوالہ کر دی جائے کیونکہ اسکی حفاظت کی ضرورت ہو۔ اور غیاث المغنی میں ہے کہ امام محمد کی روایت پر اعتماد نہ کیونکہ زمانہ میں قسادت پھیلا ہوا ہے یعنی عورتوں پر اعتماد نہیں ہو اور جب وہ گیارہ برس کی ہو جائے تو بالاتفاق حد شہوت کو پہنچ جائیگی اور فقہ ابو اللیث نے کہا کہ جب تک نو برس کی نہ ہو تب تک حد شہوت کو نہیں پہنچتی ہے اور شمس الائمہ شری نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں ع۔ و من سوے الام والجدۃ الحق بالجاریۃ حتی تبلغ حد الشہۃ و فی الجامع الصغیر حتی تستغنی لانیلا لا تقدر علی استحضارہما ولہذا لا تواجہ بالحد منہ فلا یحصل المقصود بخلاف الام والجدۃ لبقدر رہتا علیہ شرعاً۔ اور سوائے مان و نانی کے باقی عورتیں صغیرہ لڑکی کی پردریش میں اس حد تک سختی رہتی ہیں کہ لڑکی مردوں کی فحاش کے قابل ہو جائے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ یہاں تک کہ وہ دوسرے کی مددگاری سے سستی ہو جائے اسکی وجہ یہ ہے کہ سوا مان و نانی کے کوئی عورت اس لڑکی سے خدمت لینے کی قادر نہیں ہے اور اسی وجہ سے وہ اس لڑکی کو خدمت کے لیے اجارہ دلا کر بی بی پر نہیں دے سکتی تو مقصود حاصل نہ ہوگا یعنی وہ کام خدمت نہیں سیکھ سکتی برخلاف مان و نانی کے کہ ان دونوں کو شرعاً اس سے خدمت لینے کا اختیار ہے۔ قال والامۃ اذا اعتقہا مولدا باوام الولد اذا اعتقت کالحرقۃ فی حق الولد لانہا حرتان اوان ثبوت الحق۔ باندی کو اگر اسکے مولیٰ نے آزاد کر دیا اور ام الولد جب آزاد کر دی گئی تو بچہ کی پردریش میں انکاف بھی مثل آزاد عورت کے ہے اس واسطے کہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونوں بھی آزادہ ہیں۔ اسکی صورت یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنی باندی کو کسی مرد سے بیاہا اور اس سے اولاد ہوئی یا مولیٰ کی اس سے خود اولاد ہوئی بچہ مولیٰ نے دونوں کو آزاد کر دیا تو مولیٰ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بچوں کو اپنی پردریش میں رکھے بلکہ یہ دونوں آزادہ اپنے بچوں کی پردریش کے مستحق ہیں۔ و لیس لما قبل المتق حق فی الولد لعمومہما عن الحضانتہ بالاشتغال بخدمۃ المولیٰ۔ اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونوں کا حق بچہ کی پردریش میں کچھ نہیں ہے کیونکہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے یہ دونوں پردریش سے عاجز ہیں۔ والذمۃ حق بولد یا المسلم الم یقبل الا دیان او یحاث ان یألف الکفر للنظر قبل ذلک واحتمال الضرر بعدہ۔ مسلمان کے فحاش سے ذمہ عورت سے جو مسلمان بچہ پیدا ہوا اسکی پردریش کی مستحق یہی ذمہ عورت ہے تا وقتیکہ بچہ دینوں کو نہ پہچانے یا یہ خون نہ کہ وہ کفر سے الفت پکڑ جائیگا کیونکہ اس سے پہلے بچہ کے حق میں نظر شفقت ہے اور اسکے بعد ضرر کا احتمال ہے۔ جب وہ دینوں کو سمجھنے لگے تو ذمہ سے لیکر مسلمان باپ کو دیدیا جائے اور یہی امام مالک کا مشہور قول ہے اور ذمہ کو منسوخ کر دیا جائیگا کہ اسکو شراب یا سورد کھلا دے اور امام شافعی و احمد کے نزدیک کافرہ عورت کو پردریش کا کچھ حق نہیں ہے۔ ولا خیار للغلام والجارۃ وقال الشافعی لہما الخیار لان النبی علیہ السلام خیر ولنا انہ القصور عقلمختار من عنده الدعۃ لتخلیۃ بینہ و بین اللعیب فلا یحقق النظر وقد صح ان الصحابۃ رحمہم یخیروا واما الحدیث فقلنا قد قال علیہ السلام اللہم اہدہ فوفق لا خیار الا نظر بدعائہ علیہ السلام او یکل علی ما اذاکان بالغا۔ اور لڑکا اور لڑکی کو خود کچھ اختیار نہیں ہے اور امام شافعی نے کہا کہ انھیں دونوں کو اختیار ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر اختیار دیا جائے تو بچہ اپنی کم عقلی سے والدین میں سے اُسکو اختیار کر گیا جسکے پاس اُسکو آرام ملے یعنی وہ اُسکو کھیل کھیلے فحاش چھوڑ دے اور ایسا کرنے میں شفقت کی نظر ہوگی اور یہ بات صحت کو پہنچ گئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بچوں کو مختار نہیں کیا ہے اور یہی وہ حدیث جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا تو ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہم اہدہ یعنی اے اللہ تعالیٰ اسکی ہدایت فرما دے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا سے بچہ کو اپنے پسند میں نیک توفیق مل گئی یا یہ حدیث

ایسی صورت میں محمول ہو کہ جب بچہ بالغ ہو فت و انس ہو کہ امام شافعی نے جس حدیث سے استدلال کیا اُسکو ابو داؤد و نسائی و حاکم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا شوہر چاہتا ہے کہ میرے بیٹے کو لیجاوے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے لڑکے یہ تیرا باپ ہے اور یہ تیری ماں ہے تو انہیں سے جسکا چاہے ہاتھ پکڑ لے پس اُس نے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا تو وہ اُسکو لگی۔ درود اللہ علیہا و ابن حبان و ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے ابن جریر سے روایت کی کہ میں نے عبد اللہ ابن علیہ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ایک لڑکے کے بارے میں اُسکے والدین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں جھگڑا کیا تو آپ نے اس لڑکے کو اختیار دیا کہ چاہے جسکے ساتھ رہے یا جسکے یہ حدیث اور یہ اثر دو دن صحیح ہیں ہاں یہ احتمال باقی ہے کہ شاید یہ لڑکا بالغ تھا جیسا کہ مصنف نے محمول کیا ہے اور یہی وہ حدیث کہ حسین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہے کہ وہ دوسری حدیث ہے جسکو ابو داؤد و نسائی وغیرہ نے روایت کیا کہ عبد الحمید ابن جعفر نے اپنے باپ سے اور باپ نے اپنے نانا دادا سے روایت کی کہ جب میں اسلام لایا تو میری عورت نے اسلام سے انکار کیا اور ہم دونوں میں ایک لڑکا صغیر تھا پس ہم دونوں اُسکو لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہوئے پس آنحضرت نے اُسکی ماں کو ایک کنارے اور اُسکے باپ کو دوسرے کنارے بٹھالادو دن سے کہا اس بچہ کو بلاؤ پس وہ بچہ اپنی ماں کی طرف جھکا تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ اکی اُسکو نیک راہ دیکے پس ماں کی طرف سے مرگے باپ کی طرف چلا آیا اور اُس نے لیا ورواد ابن ماجہ احمد و اسحاق اور ابن قحطان نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ یہ بچہ لڑکی تھی جسکا نام عکبرہ تھا اور اُسکے باپ کا نام رافع ابن سہمان اور ابن القحطان نے کہا کہ شاید یہ دو واقعہ ہیں ایک میں لڑکا تھا اور دوسرے میں لڑکی اور عبد الحمید ابن جعفر اور اُسکا باپ دونوں فقہین عینی نے کہا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا استدلال صحیح احادیث سے ہے اور ہمارے علمائے مرن عقلی دلائل پر اختصار کیا اور احادیث سے جو روایات دیے ہیں وہ سب ضعیف ہیں اور واضح ہو کہ جب لڑکا بالغ ہو تو اُسکو اختیار ہے کہ والدین میں سے جسکے پاس چاہے رہے اور چاہے تنہا رہے لیکن اگر فاسق ہو تو باپ اُسکو اپنی طرف بلاوے کیونکہ وہ اچھی طرح حفاظت کر سکتا ہے اور اگر لڑکی بالغ ہو تو ہر حال میں باپ اپنے پاس رکھے جبکہ بارگاہِ اہل بیت اگر تہیہ ہو تو اس میں تفصیل ہے۔ کافی میں ہے کہ زوج کو اس شرط پر خلع دیا کہ اسکا بچہ اپنے پاس رہے تو خلع واقع ہو جائیگا مگر یہ شرط باطل ہے۔ و اذا ارادت المطلقة ان تخرج بولد یا من البصر فلیس لہا ذلک لما فیہ من الاضرار بالاب۔ اگر مطلقہ عورت نے چاہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے تو اُسکو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے میں باپ کے حق میں ضرر ہے۔ یعنی اگر شوہر زوجہ کے درمیان کوئی بچہ ہے اور شوہر نے اُسکو طلاق دیدی پس مطلقہ نے بعد انقضائے عدت کے چاہا کہ اس بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے یعنی دوسرے شہر میں سکونت کرے جہاں اُسکا نکاح نہیں ہوا تھا تو اس میں باپ کو اپنے بچہ کی جدائی سے صدمہ ہوگا لہذا عورت کو یہ اختیار نہیں ہے۔ الا ان تخرج بہ الی وطنہا وقد کان الزوج تزوجہا فیہ۔ مگر یہ جائز ہے کہ عورت اس بچہ کو اپنے وطن لیجاوے اور حال یہ ہو کہ شوہر نے اس عورت سے اسی مقام میں نکاح کیا ہو فت یعنی عورت کو اپنے وطن میں لیجانا جب ہی جائز ہے کہ نکاح وہیں ہوا ہو۔ لانه التزم المقام فیہ عرفا و شرعا قال علیہ السلام من تامل ببلدۃ فهو منہم۔ کیونکہ وہاں نکاح کرنے سے رواج و شرع کے موافق وہیں قیام کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تھا دروج و ظاہر ہے اور یہی شیعہ و آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد نے کسی شہر میں بیاہ کیا تو یہ بھی اُنھیں میں سے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ اُنھوں نے مئی میں پوری چار رکعت پڑھی پھر فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس

مرد نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو وہ اسی شہر والوں میں سے ہو جاتا ہے کہ مقیم کی نماز پڑھے اور میں جس وقت مکہ میں داخل ہوں تو میں نے ایک عورت سے نکاح کر لیا۔ ورواہ ابو یعلیٰ و احمد ع۔ ولہذا یصیر الحرجے بہ ذمیا۔ اور اسی وجہ سے حربی کا فرض بوجہ نکاح کرنے کے ذمی ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر حربی کا فرض دار الاسلام میں آکر ذمیہ کا فرض سے نکاح کر لیا تو وہ ذمی قرار دیا جائیگا صاحب نہایہ نے کہا کہ یہ کاتب کی غلطی ہے چنانچہ میرے استاد نے خود تحریر فرمایا کہ شیخ مصنف کے نسخہ میں یہ عبارت نہیں ہے اور غایۃ البیان میں ہے کہ شیخ حافظ الدین کبیر سے نقل کیا گیا کہ شیخ مصنف کے نسخہ سے مقابلہ کرنے میں یہ عبارت نہیں پائی گئی پس یہ سہو کاتب ہے اور بعضوں نے حربی کی جگہ حربیہ لکھا یعنی اگر حربیہ عورت نے دار الاسلام میں آکر کسی ذمی سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو جائیگی کیونکہ شوہر اسکو دارالحرب جانے سے روکیگا۔ وان ارادت الخروج الی مصر غیر وطنہا وقد کان التزوج فیہ اشار فی الکتاب الی انہ لیس لہا ذلک و ہذا روایت کتاب الطلاق و ذکر فی جامع الصغیر ان لہا ذلک لان العقد متی وجہ فی مکان یوجب احکامہ فیہ کیا یوجب البیع لتسليم فی مکانہ ومن جملہ ذلک من اساک الاولاد و وجہ الاول ان تزوج فی دار الغریبہ لیس التزاما للمکث فیہ عرفا و ہذا اصح والحاصل انہ لا بد من الامرین جمیعاً الوطن و وجود النکاح و ہذا کلمہ اذا کان بین المصرین تفاوت اما اذا تفاہر باجبت یکن للموالدان یطالع ولده و یرسبت فی بیتہ فلا یاس بہ و کذا الجواب نے القرطیین ولو انتقلت من قریۃ المصر الی المصر فلا یاس بہ لان فیہ نظر الصغیر حیث یخلق باخلاق اہل المصر و لیس فیہ ضرر بالاب و فی عکسہ ضرر بالصغیر تخلفہ باخلاق اہل السواد فلیس لہا ذلک۔ اور اگر عورت نے سوائے اپنے وطن کے کسی دوسرے شہر میں بچہ کو لیجانا چاہا حالانکہ وہیں نکاح واقع ہوا ہے تو کاتب میں یہ اشارہ کیا کہ عورت کو یہ اختیار نہیں ہے اور یہ مسبوکی کتاب الطلاق کی روایت ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ عورت کو یہ اختیار ہے کیونکہ جس مقام میں عقد واقع ہو تو عقد کے احکام وہیں واجب ہوتے ہیں جیسے بیع جس جگہ واقع ہو وہیں بیع پر رد کرنا واجب ہوتا ہے اور عقد کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اولاد کو اپنے ساتھ رکھ کر پرورش کرے اور کتاب الطلاق کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرنا جب پردیس میں واقع ہوا تو یہ رواج نہیں ہے کہ وہیں ٹھہرنا اپنے اوپر لازم کیا گیا اور یہی روایت اصح ہے اور حاصل یہ نکاح عورت کو بچہ باہر لیجانے کے واسطے جب ہی اجازت ہوگی کہ دونوں باتین پائی جائیں ایک یہ کہ وہ عورت کا وطن ہو اور دوم یہ کہ وہیں نکاح پایا گیا ہو پھر یہ سب اسوقت ہے جب دونوں شہروں کے درمیان دور فاصلہ ہے اور اگر ایسے قریب ہوں کہ باپ جب چاہے جا کر اپنے بچہ کو دیکھ کر واپس ہو کر اپنے گھر میں رات بسر کرے تو کچھ مضائقہ نہیں کہ عورت وہاں لیجاوے اور یہی حکم دو گاؤں کے درمیان ہے اور اگر عورت نے شہر کے گاؤں سے نکل کر شہر میں لیجانا چاہا تو کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اس میں بچہ کے حق میں بہتری ہے کہ وہ شہر والوں کے اخلاق سیکھ جائیگا اور اور باپ کے حق میں بھی کچھ ضرر نہیں اور اگر اس کے برعکس اسے شہر سے نکل کر گاؤں میں لیجانا چاہا تو بچہ کے حق میں ضرر ہے کیونکہ گتواروں کے اخلاق سیکھگا تو عورت کو اس اختیار نہیں ہے۔ اگر شوہر دزد و جہ میں جدائی ہوئی اور زوجہ نے بچہ کی پرورش کے لیے اجرت مانگی اور بچہ کی بچوبھی نے کہا کہ میں بغیر اجرت کے اسکی پرورش کر دیتی تو بچوبھی کا حق مقدم ہو جائیگا جگہ شوہر شکرست ہو اور یہی صحیح ہے ع۔

### باب النفقہ

یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے۔ نفقہ وہ روزیہ جو زندگی باقی رکھنے کے واسطے برابر جاری رہے اور نفقہ کا واجب ہے



چند اسباب سے ہوتا ہے از انجملہ زوجیت ہے اور اقربت ہے اور انہیں اسباب میں سے ایک ہے چنانچہ ہر ایک کا بیان ترتیب نہ ہوگا۔ مع - قال النفقة واجبة للزوجة علی زوجہا مسلمہ کانت او کافرة اذا سلمت نفسها لے منزلہ فعلیہ نفقۃ وکسوہا وکسنا ہا۔ قدوری نے فرمایا کہ زوجہ کے واسطے اپنے شوہر پر نفقہ واجب ہے خواہ زوجہ مسلمہ ہو یا ذمیہ کتابیہ ہو جبکہ اپنی ذات کو شوہر کے گھر میں سپرد کرنے شوہر پر اسکا نفقہ ولباس و سکونت واجب ہے۔ **فت** قطع نے شرح قدوری کہا کہ نفقہ واجب ہونے کے لیے بالاتفاق یہ شرط ہے کہ عورت اپنے آپ کو شوہر کے گھر میں سپرد کر دے اور یہی بعض متاخر مشائخ کا قول ہے لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور مبسوط کی ظاہر الروایت میں مذکور ہے کہ صحیح عقد ہو جانے کے بعد نفقہ واجب ہو جاتا ہے اگرچہ شوہر اسکو اپنے گھر نہ لجا دے کیونکہ نفقہ عورت کا حق ہے اور اپنے گھر لجانا شوہر کا حق ہے پس اگر وہ نہ لگیا اسنے اپنا حق چھوڑا اس سے عورت کا حق ساقط نہ ہوا اور اگر اسنے زوجہ کو لجانا چاہا اور اسنے جانے سے انکار کیا تو دیکھا جائے کہ اگر انکار کسی حق کی وجہ سے ہے مثلاً حرم یا فعل ادا کرنا ٹھہرنا اس کے وصول کرنے تک انکار کرتی ہے تو بھی اسکا نفقہ لازم ہے اور اگر اسنے ناق انکار کیا تو اس کے واسطے نفقہ نہیں ہے اور اگر زوجہ نے نفقہ چاہا اور شوہر نے اسکو اپنے گھر لجانا نہیں چاہا تو بھی اسکا نفقہ واجب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ والاصل فی ذلک قولہ لعلہ لیتفق ذو سعة من سعۃ وقولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ رزق من وکسوہتم بالمعروف وقولہ علیہ السلام فی حدیث جتہ الوداع ولهن علیکم رزق من وکسوہن بالمعروف۔ اور نفقہ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ یہ حکم دیا کہ وسعت والا یقصد یعنی وسعت کے نفقہ دے اور دوسری جگہ یہ حکم دیا کہ بیچ کے والد پر بیچوں کی ماؤن کا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے اور انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں فرمایا کہ تمہارے اوپر تمہاری عورتوں کے لیے اُن کا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے۔ **فت** رواہ سلم وغیرہ۔ ولان النفقة جزاء الاحتباس وکل من کان مجبوراً بحق مقصود لغيرہ کانت نفقۃ علیہ صلیہ القاضی والعامل فی الصدقات۔ اور اس دلیل سے بھی نفقہ واجب ہے کہ نفقہ روکنے کا عوض ہے تو کوئی دوسرے کے حق مقصود کی بجائے مجبوس ہو تو نفقہ اسی پر ہوگا یعنی عمت بھی اپنے خاوند کی واسطے مجبوس ہے تو خاوند پر نفقہ واجب ہوا اور اسکی اصل قاضی ہے اور جو شخص زکوٰۃ کے واسطے عامل ہو تو کیونکہ یہ عامل یا قاضی کچھ اپنی ذات کا کام نہیں کرتے بلکہ مسلمانوں کے مصالح پر سے کہتے ہیں تو مسلمانوں کے عام حق یعنی غنیمت المال میں سے بقدر کفایت انکو دینا واجب ہے اور یہی حکم مفتی کا اور وقف کے منول کا اور بیت کے وصی کا اور کافروں سے لٹنے والے مسلمانوں کا ہے اسی وجہ سے کہ یہ لوگ دوسرے کا حق مقصود پورا کرتے ہیں وجب انکی طرح زوجہ بھی اپنے خاوند کے واسطے مجبوس ہوئی تو شوہر پر اسکا نفقہ واجب ہے۔ وہذہ الدلائل لا تفصل فیہا فیسئوی فیہا المسلمۃ والکافرة۔ اور ان دلیلوں میں کوئی تفصیل نہیں ہے پس مسلمان زوجہ و کافرہ زوجہ حق نفقہ میں برابر ٹھہرتی ہیں یعنی دلائل مطلقاً زوجہ کے واسطے نفقہ واجب کرتی ہیں مسلمہ و کافرہ کی تفصیل نہیں کرتی ہیں تو زوجہ خواہ مسلمان ہو یا کافرہ ہو اور خواہ مالدار ہو یا فقیرہ ہو اور خواہ مدلولہ ہو یا غیر مدلولہ ہو اور خواہ شوہر کے بیان گئی ہو یا نہ گئی ہو سب کے لیے واجب ہوگا رہا یہ کہ شوہر کے ہمت کے موافق یا عورت کی شان کے لائق کس حساب سے نفقہ واجب ہوگا تو اسکو بیان فرمایا۔ ولتعتبر فی ذلک حالہما جمیعاً اور نفقہ کی مقدار میں شوہر و زوجہ دونوں کے حال کا اعتبار ہے۔ **فت** حتی کہ اگر شوہر فقیر ہو اور زوجہ رئیسہ ہو تو درمیانی درجہ کا نفقہ لازم ہوگا پھر مرد فقیر ہو کچھ ادا کر سکے وہ اُس پر قرضہ رہیگا۔ قال البعد الضعیف وہذا اختیار الاختصاص علیہ الفتوے وتفسیرہ انہما اذا کانامو بسرن تجب نفقة الیسار وان کانامعسرین فنفقة الاعمسار وان کانت معسرة والزوج موسر فنفقة دون نفقة المومرات ونفقة المعسرات۔ شیخ متصف نے فرمایا کہ جو قدوری نے خطبہ کیا یہ شیخ زاہد خصات کا قول غلط ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور اس قول کی تفسیر یہ ہے کہ جب دونوں خوشحال ہوں تو اسودگی کا نفقہ

نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونوں تنگ دست ہوں تو تنگی کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر زوجہ فقیر ہو اور شوہر مالدار ہو تو فقیر عورتوں سے بڑھ کر اور مالدار عورتوں سے کم نفقہ واجب ہوگا۔ وقال الکفری رحمہ اللہ بحال الزوج وهو قول الشافعی۔  
 لقولہ تعالیٰ لنیفق ذو سعة من سعۃ۔ اور شیخ کرخی نے فرمایا کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ وسعت والا اپنی وسعت سے نفقہ دے۔ اور یہی امام حنفیہ سے ظاہر الروایہ ہے اور امام محمد سے مبسوط میں اور حاکم نے کافی میں اور شیخ ابوسعید جابی نے شرح الطحاوی میں اسی کی تفسیر کر دی کہ صرف شوہر کا حال معتبر ہے اور یہی مذہب کرخی اور بہت سے مشائخ متاخرین مثل صاحب تحفہ دائع وغیرہم کا ہے۔ م ف ن ع۔ وجہ الاول قولہ علیہ السلام لئن امة امی سفیان خدی من مال زوجک یا کیفیک وولدک بالمعروف۔ اور قول اول یعنی قول خضخ کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان کی بی بی ہندہ کو فرمایا کہ تو اپنے شوہر کے مال سے اسقدر لے جو تجھ کو اندیز ہے بچوں کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ سوائے تزدی کے باقی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہند بنت عتبہ جو ابوسفیان کی بی بی تھی اسنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ ابوسفیان مرا بخیل ہے اور مجھے اسقدر نہیں دیتا جو مجھے اور میرے بچوں کو کافی ہو سوائے اسکے جو میں اسکے مال سے اسکی نادانستگی میں لیلون تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسقدر لے جو تجھے اور تیری اولاد کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ اعمیر حالہا۔ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کے حال کا اعتبار کیا ہے۔ ہوا الفقہ فان النفقۃ تجب بطریق الکفاۃ والفقیرۃ لا تقفرا لکفاۃ المومسات فلا معنی للزیادۃ۔ اور فقیر یہی ہے کیونکہ نفقہ تو بطور کفاۃ واجب ہوتا ہے اور جو عورت فقیر ہو اسکو مالدار عورتوں کی کفاۃ درکار نہیں ہے تو زیادتی کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ یعنی مرد ہر چند بہت مالدار ہو اسکے ل سے عورت کو بقدر کفاۃ ملنا چاہیے جبکہ عورت فقیر ہو کیونکہ فقیر عورت کو مالداروں کی کفاۃ درکار نہیں ہوتی ہے اور ابوسفیان مالدار آدمی تھے پس اگر مرد ہی کا اعتبار ہوتا تو فراغت کی مقدار لینے کا حکم دیا جاتا۔ نہ جسم کہتا ہے اس میں دفعہ یہ ہے کہ قدر کفاۃ ایسی صورت میں فرمایا کہ ابوسفیان نے خود نہیں دیا بلکہ ابوسفیان سے چھپا کر ہندہ نے لیا تو اس طرح خفیہ لینا شاید بقدر کفاۃ ہی جائز ہو۔ ہاں یہ بات ہے کہ فقہ کی راہ سے جواز اسوجہ سے کہ عورت نے اپنا حق لے لیا پس اگر حق اس سے رائد ہوتا تو وہ بھی جائز ہوتا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ واما النص فمخن لقولہ بموجہ انہ یخاطب بقدر وسعہ والباقی دین فی ذمتہ۔ رہا حکم نص یعنی آیت قرآنی میں جو مرد کو بقدر وسعت دینے کا حکم ہے تو ہم اسکے حکم کے موافق قائل ہیں کہ اسکو اپنی وسعت کے لائق دینے کا حکم ہے اور جب قدر باقی رہا وہ اسکے ذمہ قرضہ رہیگا۔ یعنی مثلاً مرد فقیر زوجہ مالدار کا نفقہ بقدر اوسط لازم آیا اگر مرد فقیر نے تنگی کا نفقہ دید یا مثلاً بائخ روپیہ دیے اور اوسط آٹھ روپیہ ہے تو تین روپیہ اس پر قرضہ رہے حتیٰ کہ جب بھی اسکو وسعت ہو تو اسکو ادا کر دے۔ ومعنی قولہ بالمعروف الوسط وہو الواجب۔ اور اللہ تعالیٰ نے جو بطور معروف حکم دیا تو معروف کے معنی درمیانی درجہ کا اور یہی واجب ہے۔ وبقیمین انہ لا معنی للتقدیر کما ذہب الیہ الشافعی انہ علی المومسات ان وعلی المعسر مد وعلی المتوسط مد ونصف مد۔ اور اس کلام سے ظاہر ہو گیا کہ کوئی اندازہ بقدر کرنے کے کچھ معنی نہیں جیسے شافعی رحمہ اللہ نے مقدم کر دیا کہ خوشحال کے ذمہ نصف صاع اور تنگ دست کے ذمہ چارم صاع اور متوسط کے ذمہ ڈیڑھ واجب ہے۔ ف۔ تو یہ اندازہ کوئی مقرری نہیں ہو سکتا۔ لان ما وجب کفاۃ لا یتقدیر بشرعاً فی نفسہ۔ کیونکہ جو چیز بطور کفاۃ واجب ہوتی ہے وہ شرعاً اپنی ذات سے کسی اندازہ سے متعین نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں بڑھاپے اور جوانی کی غنائین فرق ہے۔ وان امتعت من سلیم نفسہا حتی یعطیہا مہر یا قلہا النفقۃ۔ اور اگر عورت نے اپنی ذات کو شوہر کے بہرہ کرنے سے اس حد تک انکار کیا کہ اسکو اسکا مہر دے

تو عورت کے واسطے نفقہ واجب ہے۔ یعنی عورت کا مہر یا کوئی حصہ فی الحال ادا کرنا ٹھہرا تھا پس عورت نے شوہر کو اپنے آپ  
 قابو دینے سے انکار کیا اور کہا کہ پہلے مجھے میرا مہر سب مل ادا کرے تو اسکا نفقہ سا قہ ہوگا۔ لانا منع بحق فکان فوت الاحتباس  
 بمعنی من قبلہ فجعل کلها فاقبت۔ کیونکہ یہ روکنا ایک حق کے ساتھ ہے تو عورت کا محسوس ہونا ایک ایسی وجہ سے ہوا جو شوہر  
 کی طرف سے پیدا ہوئی ہے تو اسے قرار دیا جائیگا کہ عورت نے نہیں روکا بلکہ محسوس رہی ہے۔ لیکن واضح ہو کہ ہر کے واسطے  
 جب عورت نے اپنے آپ کو روکا پس اگر وہ طہی واقع ہونے سے پہلے ہو یا تزویر بستی طہی کے بعد ہو تو بالافتقار ہی علم ہے کہ نفقہ  
 سا قہ نہ ہوگا اور اگر اسکی رضامندی سے طہی واقع ہو چکی پھر اسے ہر کے واسطے روکا تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی علم  
 ہے اور صاحبین کے نزدیک نفقہ سا قہ ہوگا۔ ع۔ وان نشترت فلا نفقة لہا حتی تعود الی منزلہ لان فوات الاحتباس  
 منہا: اذا عادت جاء الاحتباس فحبس النفقة بخلاف ما اذا امتنع من التکلیف فی بیت الزوج لان  
 الاحتباس قائم والزوج یقدر علی الوسطہ کرہا۔ اور اگر عورت نے نافرمانی و سرکشی کی تو اسے واسطے نفقہ نہیں ہوگا  
 یہاں تک کہ وہ سرکشی چھوڑ کر شوہر کے گھر واپس آوے کیونکہ اسنے اپنا محسوس ہونا اپنی طرف سے دور کیا یعنی نفقہ اسے  
 احتباس پر واجب تھا اور جب اسنے احتباس خود کھو یا تو نفقہ بھی گیا اور جب اسنے سرکشی چھوڑی تو پھر محسوس ہو گئی  
 پس پھر نفقہ واجب ہوگا بخلاف اسکے جب عورت اپنے شوہر کے گھر میں موجود ہے مگر وہ طہی کا قابو دینے سے انکار کرتی ہے تو نفقہ  
 سا قہ نہ ہوگا کیونکہ احتباس موجود ہے اور شوہر اس سے زبردستی طہی کر سکتا ہے۔ ف۔ اور احتباس سے یہی مراد ہے کہ عورت  
 اپنے شوہر کی اسلحہ پابند ہو کہ اس سے طہی کرنا ممکن ہو۔ وان کانت صغیرۃ لا یتنفع بہا فلا نفقة۔ اور اگر زوجہ  
 صغیرہ ہو جس سے تنفع یعنی جماع نہیں ہو سکتا تو اسے واسطے نفقہ نہیں ہے۔ ف۔ اور یہی مہر و علما کا قول ہے۔ لان امتناع  
 الاستمتاع بمعنی فیہا والاحتباس الموجب مایکون وسیلۃ الی مقصود مستحق النکاح ولم یوجہ بخلاف  
 المریضۃ علی ما بینہ و قال الشافعی رحمہما اللہ النفقة لانہا عوض عن الملک عندہ کمافی الملکوتہ بلکہ لیس  
 ولنا ان المہر عوض عن الملک ولا یجتمع العوضات عن معوض واحد فلہا المہر دون النفقة۔ کیونکہ طہی  
 متنع ہونا ایک ایسی وجہ ہے جو عورت میں موجود ہے اور جس احتباس سے نفقہ واجب ہوتا ہے وہ احتباس ہے جو نکاح کا  
 مقصود حاصل ہونے کا وسیلہ ہو اور ایسا احتباس نہیں پایا گیا برخلاف مریضہ عورت کے کہ اسکا نفقہ سا قہ نہیں ہوتا چنانچہ  
 ہم غریب بیان کرینگے اور شافعی نے کہا کہ صغیرہ کے واسطے نفقہ واجب ہے کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ شوہر کے ملک کا عوض  
 ہے جیسے اس عورت کا نفقہ جسکی ذات کا مالک ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا عوض تو ہر ہے اور ایک ہی شوہر کے کسی  
 عوض مع نہیں ہوتے ہیں تو صغیرہ عورت میں ملک نکاح کا عوض صرف مہر ہے نفقہ نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ اسی صغیرہ کا  
 حکم ہے جسکی جانب کچھ خواہش نہ ہو اور اگر سات آٹھ برس کی لڑکی ہو جسکا ساتھ اگر وہ طہی نہیں ہو سکتی مگر دوسرے طور پر استعمال  
 ممکن ہے تو اسکا نفقہ واجب ہوگا جیسے اس عورت کا نفقہ واجب ہوتا ہے جسکو رقی یا قرین ہو۔ ع۔ وان کان الزوج  
 صغیرا لا یقدر علی طہی وہی کبیرۃ فلہا النفقة من مالہ اور اگر شوہر صغیر ہو جو جماع نہیں کر سکتا حالانکہ زوجہ بالغہ ہے تو  
 شوہر کے مال سے اسے لیے نفقہ واجب ہوگا۔ ف۔ اور یہی مہر و علما کا قول ہے۔ لان التسلیم تحقق منہا و انما العجز من  
 قبلہ فصارکما محبوب و المنین۔ کیونکہ عورت کی طرف سے اپنے آپ کو سب روکنا پایا گیا اور حاجی فقط شوہر کی طرف سے ہے  
 تو مانند محبوب و عین کے ہوگا۔ ف۔ پس جیسے محبوب و عین کی زوجہ کا نفقہ واجب ہوتا ہے اسی طرح اس صغیر کی زوجہ کا نفقہ بھی  
 واجب ہوگا اور اگر دونوں صغیر ہوں کہ قابل جماع نہیں ہیں تو بالاجل زوجہ کا نفقہ واجب ہوگا۔ الذخیرہ۔ و اذا حبست  
 المرأة فی دین فلا نفقة لہا لان فوت الاحتباس منہا بالایام و ان لم یکن منہا بان کانت عاجزۃ فلیس منہا

عورت کا شوہر سے تنفع نہ ہونا  
 صغیرہ ہونا  
 عورت کا شوہر سے تنفع نہ ہونا  
 صغیرہ ہونا

کیونکہ احتباس زائل کرنا خود عورت کی طرف سے تحقق ہوا کہ اس نے اسے قرض میں ڈھیل ڈالی اور اگر احتباس مثلاً عورت کی طرف سے نہ ہو اس طرح کہ وہ عورت اسے قرض سے عاجز ہو تو بھی شوہر کی طرف سے نہیں ہے یعنی شوہر سے نفقہ کا مطالبہ نہیں ہو سکتا۔ وگذا اذا غصبها رجل کر یاخذ مہبہا وعن ابی یوسف رحمہ اللہ ان لہا النفقۃ والفتویٰ علی الاول لان فوت الاحتباس لیس منہ لیس باقی نقدیرا وگذا اذا حجت مع محرم لان فوت الاحتباس منہا وعن ابی یوسف ان لہا النفقۃ لان اقامۃ الفرض عذر والکن تجب علیہ نفقۃ المحض دون السفر لہا ہی المستحبہ علیہ ولو سافر معها الزوج تجب النفقۃ بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقیامہ علیہا وتجب نفقۃ المحض دون السفر ولا تجب الکراہ لما قلنا۔ اور اگر عورت کو کوئی مرد بربستی غصب کر کے لیکھا تو بھی یہی حکم ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور ابو یوسف سے رواہ میں روایت ہے کہ معصوبہ عورت کے واسطے نفقہ ہوگا ولیکن فتوے قول اول یعنی ظاہر الروایۃ پر ہے کیونکہ احتباس زائل کرنا کچھ شوہر کی طرف سے نہیں ہے تاکہ حکما باقی ٹھہرا جائے اور اس طرح اگر عورت نے اپنے محرم کے ساتھ حج کیا تو بھی اس کا نفقہ ساقط ہے کیونکہ احتباس زائل کرنا عورت کی طرف سے ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس عورت کے واسطے نفقہ واجب ہوگا کیونکہ فرض ادا کرنا ایک عذر ہے یعنی پھر نفقہ ساقط نہ ہوگا ولیکن شوہر پر حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہ ہوگا یعنی سفر میں جو زیادہ خرچ پڑتا ہے وہ واجب نہ ہوگا کیونکہ حضر ہی کا نفقہ شوہر پر واجب ہوا ہے اور اگر عورت کے ساتھ شوہر نے بھی سفر کیا تو بالاتفاق نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس ابھی موجود ہے کیونکہ شوہر اس کے ساتھ قائم ہے لیکن حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہیں ہوگا اور کرایہ بھی واجب نہ ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ یعنی نفقہ حضری اس کے شوہر کے ذمہ واجب ہے۔ ورنہ مرضت فی منزل الزوج فلہا النفقۃ۔ اور اگر اپنے شوہر کے گھر میں عورت مریض ہوئی تو اس کے واسطے نفقہ واجب ہوگا۔ من ظاہر الروایۃ یہی ہے مطلقاً مریضہ کے واسطے نفقہ واجب ہے خواہ مرض مانع جلع ہوا ہو جیسے حیض میں ہوتا ہے۔ والقیار ان لا نفقۃ لہا اذا کان مرضاً منع من الجماع لغوات الاحتباس للاستمتاع وجہ الاستحسان الاحتباس قائم قائم لیستائس بہا وبمسہا وحفظ البیت والمانع بعارض فاشبہ الحیض وعن ابی یوسف رحمہما اذا سلمت نفسها ثم مرضت تجب النفقۃ لیتحقق التسليم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسليم لم یصح قالوا ہذا حسن وفي لفظ الكتاب ما یشر الیہ۔ اور قیاس اس کو تخصیص تھا کہ عورت کے واسطے نفقہ واجب نہ ہو جبکہ ایسا مرض ہے جو جماع سے مانع ہے کیونکہ استمتاع کا احتباس جاتا ہے لیکن استحقاق ساقط نہ ہوگا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عورت ہنوز مجتنب ہے کیونکہ شوہر اس سے انس پاتا ہے اور اس کو مس کرتا اور وہ اس کے گھر کی حفاظت کرتی ہے اور طبی کی روک بوجہ ایک عارضہ کے ہے جو حیض کے مشابہ ہوگئی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عورت نے جب اپنے آپ کو سپرد کر دیا پھر بیاہ ہوئی تو نفقہ واجب ہوگا اور اگر بیاہ ہوئی پھر اپنے آپ کو سپرد کیا تو نفقہ واجب نہ ہوگا کیونکہ پہلی عدت میں سپرد کرنا یا لگیا اور دوسری صورت میں سپرد کرنا صحیح نہوا اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ یہ قول اچھا ہے اور متن کی عبارت میں بھی ایسا لفظ موجود ہے جو اس جواب اشارہ کرتا ہے۔ کیونکہ کتاب میں یہ کہا کہ وہ شوہر کے گھر میں بیاہ پڑی تو اس سے سمجھا گیا کہ اس نے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کر دیا تب بیاہ ہوئی۔ قال ولعوض علی الزوج النفقۃ اذا کان موسراً ونفقۃ خادجہا۔ اور جب شوہر تو تنگی ہو تو خادجہ زوجہ کا اور زوجہ کے خادمہ کا نفقہ فرض کیا جائیگا۔ اور خادمہ عربی عبارت میں خدمت کرنے والے آدمی کو کہتے ہیں خواہ لونڈی ہو یا غلام ہو پس اگر عورت کے پاس ان دونوں میں سے کوئی ہو تو ایک کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونوں فقہاء کا اتفاق ہے بشرطیکہ شوہر تنگ ہو تو دونوں نہیں ہے۔ والمراد ہذا بیان نفقۃ الخادم ولہذا ذکر فی النسخ وتقرض علی الزوج اذا کان موسراً ونفقۃ خادجہا ووجہ ان کتبتہا واجبة علیہ وہذا من تمامہا ولا بد لہا منہ۔ اور بیان پھر اس مسئلہ کو بیان کرنے سے



مراد یہ ہے کہ خادم کا نفقہ واجب ہو نا ظاہر ہوا اور اسی واسطے بعض نسخوں میں ہون مذکور ہے و نفرض علی الزوج اذا كان موسر نفقہ خادمہا یعنی جب شوہر تو نگر ہو تو اس پر زوجہ کے خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر پر زوجہ کی کفایت واجب ہے اور کفایت کے پورے کرنے میں سے یہ بھی کہ اس کے خادم کو نفقہ دے کیونکہ عورت کے واسطے ایک خادمہ ضرور ہے جس سے خادمہ اسکی ملوک ہو یا نوکر ہو تو بعض مشائخ نے صرف ملوک کا نفقہ واجب رکھا اور بعضوں نے عام رکھا۔ ع۔ ولا تفرض لکثر من نفقہ خادم واحد و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحم۔ اور ایک خادمہ سے زیادہ کا نفقہ نہیں فرض کیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ اور یہی جہور علما اور ائمہ ثلثہ کا قول ہے اور حاکم شہید و کرخ و قدوری نے کچھ اختلاف نہیں ذکر کیا بلکہ سبقتی و سیبانی و صاحب مختلف نے اختلاف ذکر کیا جیسر شیخ مصنف نے بیان کیا ہے۔ ع۔ وقال ابو یوسف رحم تفرض لخدمان لا ینتہی احتیاج الے احد ہما لمصلح الداخل والی الآخر لمصلح الخارج۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اس کے دو خادموں کا نفقہ فرض کیا جائیگا کیونکہ اسکو ضرورت ہے کہ ایک خادم گھر کے اندر کام کرے اور دوسرا باہر کے کام بجالا دے۔ ق۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت بہت تو نگر ہو جسکے ساتھ جہیز میں بہت سی خدمت والیات آئی ہوں تو سب خادموں کا نفقہ واجب ہوگا اور یہی ہشام نے امام محمد سے روایت کی اور اسی کو شیخ طحاوی نے اختیار کیا و لیکن تھنی یہ کہ امام ابو یوسف سے جو روایت ذکر کرتے ہیں وہ مشہور نہیں ہے بلکہ ابو یوسف سے مشہور روایت مثل قول امام ابو حنیفہ و محمد ہے۔ ع۔ ولما ان الواحد یقوم بالامرین فلا ضرورۃ الے اثنین ولانہ لو قوی کفایتہا بنفسہ کان کافیا فکذا اذا قام الواحد مقام نفسه وقولوا ان الزوج الموسر یزید من نفقہ الخادم ما یلزم المعسر من نفقہ امرأۃ و ہوا دے الکفایۃ وقولہ فی کتاب اذا کان موسرا اشارۃ انہ لا تجب نفقہ الخادم عندہما ع۔ و ہور وایت الحسن عن ابی حلیفہ رحم و ہوا الصح خلا فالما قالہ محمد رحم لان الواجب علی المعسر ادنی الکفایۃ وہی قد تکتفی بخدمۃ نفسها۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ایک خادم دونوں کاموں کو پورا کر سکتا ہے تو وہ آدمیوں کی کوئی ضرورت نہیں اور یہ دلیل ہے کہ اگر شوہر خود اپنی زوجہ کے کاموں کی پرداخت کر لے تو کافی ہو جائے تو یہ ہیں جب اس نے اپنی جگہ ایک شخص کو مقرر کر دیا تو بھی کافی ہے۔ پھر مشائخ نے فرمایا کہ مالدار شوہر کو زوجہ کے خادم کے نفقہ میں اسقدر دینا لازم ہوگا جسقدر مجلس شوہر کو اپنی زوجہ کے نفقہ میں لازم ہوتا ہے یعنی اس نے درجہ کفایت دینا پڑیگا اور جو قدری نے کتاب میں فرمایا کہ نفقہ خادم اسوقت لازم ہوگا کہ جب شوہر مالدار ہو تو یہ اشارہ ہے کہ اگر شوہر تنگ دست ہو تو اس پر خادم کا نفقہ واجب نہیں ہے اور یہی من نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی اصح ہے برخلاف قول امام محمد کے جو کہتے ہیں کہ تنگ دست پر بھی نفقہ خادم لازم ہوگا کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ تنگ دست پر تو یہی واجب ہے کہ اس نے درجہ کفایت دیوے اور درجہ کسی بذات خود اپنے کاموں کی کفایت کیتی ہے۔ ق۔ ماضی ہو کہ مالدار شوہر سے یہ مراد ہے کہ اسکو اتنا مقدور ہو جس سے اس پر صدقہ حرام ہو اور اتنا مقدور ضرور نہیں کہ جس سے اس پر زکوۃ واجب ہو اور واضح ہو کہ زوجہ و خادم کے نفقہ میں اگرچہ فرق ہے لیکن روٹی میں فرق نہ ہوگا بلکہ جس چیز سے روٹی کھائی جاتی ہے اس میں فرق ہوگا اور اس میں اعلیٰ درجہ گوشت کا ہے اور اوسط درجہ روغن زیتون کا اور ادنیٰ درجہ نمک ہے۔ ع۔ ومن اعسر نفقہ امرأۃ لم یفرق بینہما ویقال لہا استدخی علیہ اور جو شخص اپنی زوجہ کو نفقہ دینے سے تنگ دست ہو گیا یعنی عاجز ہو گیا تو ان دونوں میں جدائی نہ ہجائیگی بلکہ قاضی اس عورت سے کہیگا کہ اپنے شوہر کے ذمہ پر قرضہ لے لے۔ ق۔ یعنی اناج کو اٹھارہ خریدے اس شرط پر کہ شوہر کے مال سے دام ادا ہونگے۔ ع۔ وقال الشافعی رحم یفرق لانه عجز عن الامساک بالمعروف فینوب القاضی فی التفریق کما فی الجب والغنہ بل اولے لان الحاجۃ الے النفقۃ اقوی ولنا ان حقہ یطل وحقہا یتاخر

والاول اقویٰ فی الضرر و هذا لان النفقة تصیر دنیا بفرص القاضی فتستوفی فی الزمان الثانی وفوت المال و هو تابع فی النکاح لایصح بما هو المقصود و هو التنازل وفائدة الامر بالاستدانة مع الفرض ان یکنها احالة الغریم علی الزوج فاما اذا كانت الاستدانة بغیر امر القاضی كانت المطالبة علیهما دون الزوج اورام شامی نے فرمایا کہ دونوں میں تفریق کر دیا جائے کیونکہ شوہر اسکو رواج کے موافق اپنے پاس رکھنے سے عاجز ہو گیا تو خوبصورتی کے ساتھ چھوڑنا لازم آیا تو قاضی جدا کرنے میں اسکا قائم مقام ہو جائیگا جیسے مجبوبات عین کی صورت میں ہو بلکہ نفقہ سے عاجز کی صورت میں بدرجہ اولے ہو گا کیونکہ نفقہ کی حاجت بہت قوی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر تفریق کئے تو مرد کا حق مٹا جاتا ہے اور عورت کا حق ایسا ہے کہ اس میں تاخیر ہو سکتی ہے یعنی شوہر کے ذمہ قرضہ رہے اور مرد کا حق مٹا تا فریقین بڑھا ہوا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا تو وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جاتا ہے پس عورت اس سے آئندہ زامین وصول کرے گی اور نکاح میں مال تابع ہوتا ہے تو اسکو اصلی مقصود کے ساتھ نہیں ملایا جائیگا اور اصلی مقصود نکاح کا نسل جاری ہونا ہے اور نفقہ فرض کرنے کے ساتھ قرضہ لینے کا حکم دینا اس فائدہ سے ہے کہ عورت اپنے قرضہ کو اپنے شوہر پر واپس کر سکتی ہے اور اگر اس نے بغیر حکم قاضی کے قرضہ لیا تو قرضہ کا مطالبہ اسی عورت پر ہو گا شوہر پر نہیں ہو گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی نے نفقہ سے عاجز کو عین پر قیاس کیا ہے اور اسکا جواب یہ دیا کہ قیاس ٹھیک نہیں ہے اس واسطے کہ نکاح کا اصلی مقصود بچے پیدا ہو کر نسل جاری ہونا ہے اور عین جب اس سے عاجز ہے تو نکاح سے کوئی فائدہ نہیں پس تفریق کر دی گئی اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہو وہ صرف مال سے عاجز ہے اور یہ اصلی مقصود نکاح نہیں ہے بلکہ تابع ہے تو وہ مثل عین کے نہیں ہوا پس تفریق نہ کیا گیا بلکہ قاضی عورت کا نفقہ مقرر کر کے اسکو اجازت دیا کہ شوہر پر قرضہ لے لے اور اس حکم کا فائدہ یہ ہے کہ عورت کو یہ اختیار ہو گا کہ قرضہ کو شوہر پر اترادے اور اگر بغیر حکم قاضی ہو تو اترائی کرنا نہیں جائز ہے۔ واذ اقضی القاضی لہا بنفقة الاعسار ثم لیسر فخاصتمہ ثم لہا نفقة المور لان النفقة تختلف بحسب الیسار والاعسار و ما قضی بہ لہا بنفقة لم تجب فدا تبیل حالہ لہا المطالبۃ بتمام حقہا۔ اور اگر قاضی نے عورت کے واسطے تنگی کا نفقہ فرض کر دیا پھر اسکا شوہر مالدار ہو گیا پس عورت نے اس سے مخالفت کی تو قاضی اس کے لیے فراخی کا نفقہ پورا کر دیا کیونکہ فراخی اور تنگی کے موافق نفقہ بھی مختلف ہوتا ہے اور قاضی نے جو حکم دیا وہ ایسے نفقہ کے واسطے اندازہ نہیں ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا پس جب شوہر کا حال بدل گیا تو زوجہ کو اپنا پورا حق مطالبہ کرنے کا اختیار ہو گا۔ یعنی نفقہ تو آئندہ ایام کے واسطے ابھی سے واجب نہیں ہوتا بلکہ چون آتا جاوے اسدن کا واجب ہوتا جائیگا پس قاضی نے اسوقت جو اندازہ مقرر کر دیا وہ اسی دن کے واجب نفقہ کا اندازہ ہے لیکن جب تک وہ تنگ دست رہے ہر روز یہی اندازہ رہیگا لہذا جو اول روز حکم دیا وہی برابر باقی رہے یہاں تک کہ شوہر کو تنگ دستی سے فراخی حاصل ہو تو حالت بدلیگی پس پہلا اندازہ کافی ہو گا لہذا اندازہ بدل دیا جائیگا جبکہ عورت مطالبہ کرے۔ واذ امضت مدۃ لم ینفق الزوج علیہا وطالبۃ بذلک فلاشی لہا الا ان یکون القاضی فرض لہا النفقة او صاحت الزوج علی مقدار نفقتها فیقض لہا بنفقة ماضی۔ اور اگر ایک مدت گذر گئی کہ شوہر نے زوجہ کو نفقہ نہیں دیا پھر زوجہ نے اس سے نفقہ گنتا کا مطالبہ کیا تو عورت کو کچھ نہیں ملے گا مگر دو صورتوں میں ایک یہ کہ قاضی نے اس کے واسطے کوئی مقدار نفقہ مفروض کی ہو یا یہ ہو کہ اس نے اپنے شوہر سے کسی مقدار نفقہ پر صلح کر لی ہو تو اسی حساب سے قاضی اس کے لیے نفقہ گنتہ کا حکم دیدیگا۔ لان النفقة صلۃ ویت بعوض عندنا علی ما مر من قبل فلا یتحکم الوجوب فیہا الا بالقضاء کالمیتہ لا توجب الملک الا بملک و ہو القبض و الصلح بمنزلة القضاء لان ولایتہ علی نفسہ اقویٰ من ولایتہ القاضی بخلاف المہر لانه عوض۔ کیونکہ نفقہ تو گناہ کے عوض ہے اور ہمارے نزدیک عوض ملک نہیں ہے چنانچہ سابق بیان ہو چکا تو اسکا واجب ہونا مستحکم نہیں ہوتا مگر جبکہ قاضی کا حکم ہو جائے

جیسے بہر کی صورت میں ملک واجب نہیں ہو جاتی مگر جبکہ مضبوط کرنے والی چیز لینے قبضہ پایا جائے اور صلح کرنا بمنزلہ حکم قاضی کیونکہ شوہر کی ولایت اپنی ذات پر قاضی کی ولایت سے بڑھ کر ہے برضات ہر کے کہ وہ عوض ہوتا ہے۔ **ف**۔ تودہ یعنی حکم قاضی لازم ہو جائیگا۔ وان مات الزوج بعد ما قضي عليه بالنفقة ومضى شهر سقطت النفقة۔ اور اگر شوہر پر نفقہ کا حکم دیدیا گیا پھر وہ مر گیا اور کچھ مہینہ گزر گئے تو ان کا نفقہ ساقط ہو گیا۔ **ف**۔ اس میں ائمہ ثلاثہ کا خلاف ہے۔ اور اگر قاضی نے بعد نفقہ فرض کرنے کے عورت کو حکم دیا کہ اپنے شوہر پر قرضہ لے اور اُسے اُدھار لیا پھر دونوں میں سے کوئی مراء تو صحیح یہ کہ نفقہ ساقط نہ ہوگا اور یوں ہی اگر شوہر نے اسکو طلاق دیدی ہو تو صحیح روایت یہ کہ ساقط نہ ہوگا اور اگر قاضی نے قرضہ لینے کا حکم نہیں دیا تو ساقط ہو جائیگا جیسا تن میں ہے۔ وکذا اذا ماتت الزوجة لان النفقة صلیة والصلا ت تسقط بالموت کالموت کالموت قبل القبض وقال الشافعی رحم تصیر دنیا قبل القبض ولا تسقط بالموت لانه عوض عندہ فصار کسائر المدیون وجوابہ قد بینا۔ اور یوں ہی اگر زوجہ مر گئی تو بھی ساقط ہو جائیگا کیونکہ نفقہ تو ایک عطیہ ہے اور ایسی عطیہ بوجہ موت کے ساقط ہو جاتی ہیں جیسے کوئی چیز ہبہ کی اور بوجہ ہبہ کے قبضہ کرنے سے پہلے ہبہ کرنے والا مر گیا تو ہبہ باطل ہو جاتا ہے اور شافعی نے کہا کہ حکم قاضی سے پہلے بھی شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جائیگا اور اُس کے مرنے سے ساقط نہ ہوگا کیونکہ اُن کے نزدیک نفقہ ایک عوض ہے تو دیگر قرضوں کے مانند ہو گیا اور اسکا جواب ہم بیان کر چکے ہیں۔ وان اسلفها نفقة استتہ اسی عجلبها ثم مات لم یسترجع منها بشئ وهذا عند ابی حنیفہ والابی یوسف وقال محمد یحب لها نفقة ما مضی والبقی للزوج وهو قول الشافعی۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو ایک سال کا نفقہ دیدیا یعنی بیشکی دیدیا پھر شوہر مر گیا تو عورت سے کچھ واپس نہیں لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ جتنا زمانہ گزرا اُس کا نفقہ حسب کر کے عورت کو دیا جائے اور باقی شوہر کا ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ **ف**۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے اور اگر یہ نفقہ عورت کے پاس تلف ہو گیا ہو تو بالاتفاق واپس نہ لیا جائیگا۔ و علی هذا الخلاف الکسوة لانها استعجلت عوضا عما تستحقه علیہا لا احتباس وقد بطل الاستحقاق بالموت فیبطل العوض بقدره کرزق القاضی وعطاء المقاتلہ ولما انہ صلیة وقد انفصل بہ القبض ولا رجوع فی الصلا ت بعد الموت لانها وحکمها کما فی الہبۃ ولانہ لو ملک من غیر استملاک لایسترجع شیئ منہا بالاجلوع ومن محمد رحم انہا اذا قصفت نفقة الشہر او ما دونہ لایسترجع منها بشئ لانه لیس فی فصا ر فی حکم الہبۃ اور یہی اختلاف ابی اس میں ہے کیونکہ شوہر کے مدعے سے جس چیز کا استحقاق اسکو شوہر پر حاصل ہوا تھا وہ اسے بیشکی بطور عوض لے لیا اور شوہر کے مرنے سے وہ استحقاق باطل ہو گیا تو اسی کے حساب سے عوض بھی باطل ہو گیا جیسے قاضی کا روزینہ اور عطاء کا عطیہ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ ایک عطیہ ہے حالانکہ وہ عورت کے قبضہ میں آچکا اور عطیات بعد موت کے واپس نہیں دیے جاتے کیونکہ اُن کا حکم پورا ہو جاتا ہے جیسے ہبہ میں حکم ہے اور ایسی وجہ سے اگر یہ نفقہ بغیر عورت کے تلف کرنے کے ضائع ہو گیا تو بالاجلوع اُس سے کچھ واپس نہ لیا جائیگا اور امام محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت نے ایک مہینہ یا کم کا نفقہ دیا کیا ہو تو شوہر کے مرنے پر اُس سے کچھ واپس نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک تھوڑی سی چیز ہے تو گویا فی الحال کا نفقہ ہوگا۔ و اذا تزوج العبد حرۃ فنفقہا دین علیہ مباع فیہا ومعناه اذا تزوج باذن المولے لانه دین وجب فی ذمۃ لہ وجب سببہ وقد ظہر وجوب فی حق المولے فی تعلق برقبۃ کدین التجارۃ فی العبد التاجر ولان یفقہی لان تھمانی النفقة لانی عین الرقیۃ ولومات العبد سقطت وکذا اذا قتل فی الصحیح لانه صلیۃ۔ اور اگر غلام نے کسی آزادہ عورت سے نکاح کیا تو اُس کا نفقہ غلام پر فرض ہوگا کہ وہ نفقہ میں فروخت کیا جائیگا اور اُس کے معنی یہ ہیں کہ غلام نے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ نفقہ ایک قرضہ ہے جو غلام کے ذمہ واجب ہوا کیونکہ اُس کے واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور اسکا واجب ہونا

اُسکے مولیٰ کے حق میں بھی ظاہر ہوگا کیونکہ اُسے راضی ہو کر اجازت دی تھی تو یہ قرضہ غلام کی گردن سے متعلق ہوگا جیسے تاجر غلام کی گردن سے تجارت کا قرضہ متعلق ہوتا ہے، لیکن مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ غلام کا قرضہ یہ دے کہ غلام کی گردن سے متعلق ہوگا کیونکہ عورت کا حق صرف نفقہ میں ہے نہ کہ غلام کی گردن میں۔ اور اگر وہ غلام مر گیا تو نفقہ ساقط ہو گیا اور اسے طبع اگر قتل کیا گیا تو بھی صحیح قتل پر ساقط ہو گیا کیونکہ نفقہ تو زندگی کا عطیہ تھا۔ غلام تاجر وہ غلام ہے جس کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی پھر اُسے اُدھار قرض معاملہ کر کے اپنی گردن پر قرضہ کر لیا تو وہ قرضہ میں فروخت کیا جائیگا لیکن مولیٰ کو اختیار ہے کہ اُس کا قرضہ یہ دے یعنی قرضہ ادا کر دے اسے طبع یہ غلام جسے مولیٰ کی اجازت سے کسی آزادہ عورت سے نکاح کیا اور ولہ ابجی نے فرمایا کہ ہر کے واسطے بھی فروخت کیا جائیگا لیکن جب ایک بار فروخت کیا گیا اور پورا ہر ادا ہوا تو باقی کے لیے مشتری کے پاس سے فروخت ہوگا بلکہ جب کبھی آزاد کیا جائے تب عورت مطالبہ کر سکتی ہے برخلاف نفقہ کے کہ اگر بہت نفقہ چڑھا گیا اور فروخت کر کے ادا کیا گیا پھر مشتری کے پاس ایک مدت کا نفقہ چڑھا گیا تو دوبارہ فروخت کیا جائیگا کیونکہ نفقہ جدید قرضہ پیدا ہوتا جاتا ہے حتیٰ کہ بار بار اُس کے لیے فروخت ہوگا۔ م۔ ع۔ وان تزوج الحرامۃ فبواہا مولا یا معة منزلا فلعلمہ النفقة لانه تحقق الاحتباس وان لم یواہا فلا نفقة لہا لعدم الاحتباس والتبویۃ ان یخلی بینہا وبنیہ فی منزلہ ولا یستخیرہما ولو استخیرہما بعد التبیۃ سقطت النفقة لانه فوات الاحتباس والتبویۃ تغیر لازمیۃ علی ما مر فی النکاح ولو خدمتہ الجاریۃ احیاناً من غیر ان یستخیرہا لا یسقط النفقة لانه لم یستخیرہا لیكون استرداد او المدبرۃ وام الولد فی ہذا کالامۃ۔ اور اگر مرد آزاد نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا اور مولیٰ نے اپنی باندی کو اُس کے ساتھ رات کو الگ رہنے دیا تو اُس پر نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس پایا گیا اگر رات میں الگ نہیں بسایا تو باندی کے واسطے نفقہ ہوگا کیونکہ احتباس نہیں ہے اور رات کو الگ بسانے سے یہ مراد ہے کہ باندی کو شوہر کے ساتھ اُس کے گھر میں رہنے دے اور باندی سے اپنی خدمت نہ لے اور اگر پہلے بسایا پھر باندی کو اپنی خدمت میں لے لیا تو نفقہ ساقط ہو جائیگا کیونکہ احتباس جاتا رہا اور باندی مولیٰ پر لازم نہیں ہے جیسا کہ کتاب النکاح میں گذرا اور اگر باندی نے خود کبھی کبھی مولیٰ کی خدمت کی بغیر اُس کے کہ مولیٰ اُس سے اپنی خدمت کو کسے تو نفقہ نہیں ساقط ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اُس کو واپس لینے کے طور پر خدمت نہیں لی اور اگر باندی بدمعہ یا ام ولد ہو تو اُس کا حکم مثل محض باندی کے ہے۔

**فصل۔** وعلى الزوج ان یسکنہا فی دار مفردۃ لیس فیہا احد من اہلہ الا ان تختار ذلک لانہا لیسکتی من کفایتہا فجب لہا کا نفقہ وقد اوجبه اللہ تعالیٰ مقرراً بالنفقة واذ واجب حقاً لہا لیس لہ ان یشرک غیرہا فیہ لانه متضرر بہ فانہ لا تاتس علی متاعہا وینعما عن المعاشرة مع زوجہا ومن الاستمتاع الا ان تختار لہا رضیت باقتصاص حقہا۔ اور شوہر پر واجب ہے کہ عورت کو علیحدہ گھر میں جس میں شوہر والوں میں سے کوئی نہ ہو باندے والا کہ عورت خود شوہر والوں کے ساتھ رہنا پسند کرے کیونکہ عورت کے کفایات میں سے سکونت بھی ہے تو نفقہ کی طرح وہ بھی شوہر پر واجب ہے اور اللہ تعالیٰ نے نفقہ کے ساتھ ملا کر اس کو بھی واجب کیا ہے اور جب سکونت عورت کے واسطے حق نہیں ہوتی لامر کو رد انہیں ہے کہ اُس کے حق میں غیر کو شریک کرے کیونکہ عورت کو اس سے ضرر ہوتا ہے کیونکہ ایک قودہ اپنے سہبائے سے بخون نہوگی اور دوسرے غیر کی شرم سے شوہر کے ساتھ بل ل کر نہیں رہ سکتی اور قیسرے جملہ اُس کے متعلقات سے رک ہوگی لیکن اگر عورت خود ہی اس بات پر راضی ہو کہ خسرال والوں کے ساتھ رہے تو جائز ہے کیونکہ وہ اپنے حق کی کمی پر خود راضی ہوتی۔ وان کانت لہ ولد من غیرہا فلیس لہ ان یسکنہا معہا لما بیتا ولو سکنہا فی بیت من الدار فہو ولدہ غلق کفایا لان المقصود قد حصل۔ اور شوہر کا کوئی لڑکا پہلی زوجہ سے ہو تو اُس کو اختیار نہیں کہ لڑکے کو اُس کے ساتھ



بہاد سے بدلیل مذکورہ بالا یعنی عورت کا ضرر وغیرہ اور اگر شوہر نے زوجہ کو گھر کے ایک تنہا بیت میں جک بند کرنے کا دروازہ جوڑ  
 کر بیایا تو اس عورت کے واسطے کافی ہوگا کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ ولہ ان منع والد بہا و ولد ہا من غیرہ و اہلہا  
 من الدخول علیہا لان المنزل ملک فله حق المنع من دخول ملکہ۔ اور شوہر کو اختیار ہے کہ زوجہ کے والدین کو یا اس کے  
 لڑکے کو جو پہلے خاوند سے ہے اور دوسرے لوگوں کو جو عورت کے رشتہ دار ہیں عورت کے پاس آنے سے روکے کیونکہ یہ  
 گھر شوہر کی ذاتی ملک ہے تو اس کو اپنی ملک میں آنے سے منع کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ ولا ینتعم من النظر ایسا  
 دکلا ہما فی امی وقت اختار و المافیہ من قطیعة الرحم و لیس لہ فی ذلک ضرر و قیل لا ینتعم من الدخول  
 و الکلام و انما ینتعم من القرار لان الفسۃ فی اللبائس و تطویل الکلام و قیل لا ینتعم من الخرج الی الوالدین  
 ولا ینتعم من الدخول علیہا فی کل جمعة و فی غیر ہما من المحارم التقیہ بربیعہ و ہوا الصحیح۔ اور شوہر کو یہ اختیار  
 نہیں ہے کہ زوجہ کے والدین وغیرہ کو جب بھی وہ چاہیں اس عورت کی طرف دیکھنے اور اس کے ساتھ باتیں کرنے سے منع کرے  
 کیونکہ اس میں ناتوازی لازم آتا ہے اور یہ حرام ہے اور مرد کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ باتیں کرنے  
 کی طرح انکو آنے سے بھی منع نہیں کر سکتا بلکہ بیان ٹھہرنے سے منع کر سکتا ہے کیونکہ فساد اگر پیدا ہو تو یہاں دیر تک ٹھہرنے اور  
 بہت باتیں کرنے سے ہوگا اور اکثر علما نے کہا کہ عورت کو اپنے والدین کے بیان جانے اور اس کے والدین کو یہاں آنے  
 سے ہر جمعہ میں ایک بار منع نہیں کر سکتا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور سوائے والدین کے دیگر محارم یعنی ایسے ناتے و ازبھر یہ  
 عورت دائمی حرام ہے انکی دیارت کا اندازہ ایک سال ہے یعنی سال میں ایک دفعہ خواہ یہ جادے یا دے آدین اور یہی صحیح  
 ہے۔ و اذا غاب الرجل ولہ مال فی ید رجل یعترف بہ و بالزوجۃ فرض القاضی فی ذلک المال نفقۃ  
 زوجۃ الغائب و ولدہ الصغار و والدہ و کذا اذا علم القاضی ذلک و لم یعترف بہ لانہ لما اقر بالزوجۃ  
 و الولدیۃ فقد اقر ان حق الاخذ لہا لان ماخذ من مال الزوج حقہا من غیر رضاء و اقرار صاحب الید  
 مقبول فی حق نفسه لا یماحہا فانہ لو انکر احد الامرین لا تقبل بنبیۃ المرأة فیہ لان المودع لیس خصم فی  
 اثبات الزوجۃ علیہ ولا المرأة خصم فی اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت فی حقہ تعدی الی الغائب  
 و کذا اذا کان المال فی یدہ مضاربتہ و کذا الجواب فی الدین و ہذا لک اذا کان المال من جنس حقہا  
 در اہم اود نایر او طعنا و کسوة من جنس حقہا اما اذا کان من خلاف جنسہ لا تقرض النفقۃ فیہ لانہ  
 یحتاج الی البیع و لا یباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابی حنیفہ رحم فلا نہ لا یباع علی الحاضر و کذا علی  
 الغائب و اما عند ہما فلا نہ ان کان لیقضی علی الحاضر لانہ یعترف امتناعہ لا یقضی علی الغائب لانہ لا یعترف  
 امتناعہ۔ اور اگر شوہر غائب ہو گیا یعنی سفر کو گیا اور اس کا کچھ مال کسی شخص شہادہ دید کے قبضہ میں ہے جو اس ودیعت کا اقرار  
 کرتا ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اس شخص غائب کی زوجہ ہے تو قاضی اس مال میں سے اس غائب کی زوجہ اور  
 اس کے نابالغ اولاد اور اس کے والدین کا نفقہ مفروض کر دے گا اور اسے اس طرح اگر قاضی کو خود یہ بات معلوم ہو کہ یہ عورت اس کی زوجہ  
 ہے اور اسی کا مال زید کے پاس ہے حالانکہ زید نے اس کا اقرار نہیں کیا تو بھی قاضی اس مال سے غائب زوجہ اور غیر  
 اور والدین کا نفقہ مفروض کرے گا کیونکہ جب اس شخص زید نے زوجیت اور ودیعت دونوں کا اقرار کیا تو اسے یہ بھی  
 اقرار کیا کہ زوجہ کو اس مال سے لینے کا حق ہے کیونکہ زوجہ کو اختیار ہوتا ہے کہ شوہر کے مال سے بغیر رضامندی شوہر کے  
 بقدر کفایت لے لے (بدلیل ابوسفیان کے زوجہ جکانام ہند بنت عتبہ ہے) اور قبض مال کا اقرار اپنے حق میں قبول  
 ہے خصوصاً اس مقام پر کیونکہ اگر وہ زوجیت یا ودیعت میں سے کسی امر کا انکار کرے تا تو اس پر عورت کے گواہ قبول نہیں ہوتے

یونکہ زوجیت ثابت کرنے کے واسطے ولایت رکھنے والا مدعا علیہ نہیں ہو سکتا اور نہ مرد غائب کے حقوق ثابت کرنے میں اسکی زوجہ مدعی ہو سکتی ہے تو ولایت رکھنے والے کا اقرار مرد قبول ہے تو جب اسکی حق میں یہ امر ثبوت ہو گیا تو غائب کے حق میں بھی سعدی ہو گا اور اسی طرح اگر اس شخص کے پاس یہ مال بطور مضاربت ہو تو بھی یہی حکم ہے مگر اگر قافلہ اس مال مضاربت کا اور زوجیت کا اقرار کرے یا قاضی کو علم ہو تو قاضی اس میں سے ان لوگوں کا نفقہ مقرر کر دے گا اور اسی طرح اگر اس شخص پر غائب کا مدعی ہو تو بھی اسی صورت میں یہی حکم ہے اور یہ سب حکم اس صورت میں ہے کہ یہ مال حق عورت کی جنس سے ہو یعنی اسکی نفقہ کی قسم سے روپیہ یا شرفی یا انج ہو یا حق عورت کی جنس کا کپڑا ہو یعنی جیسا لباس اس عورت کے لیے واجب ہو تا ہے اگر اسی جنس کا کپڑا زید کے پاس ولایت ہو تو قاضی اس میں سے کپڑا دلوا دے گا اور اگر یہ مال خلاف جنس ہو تو قاضی اس میں نفقہ مفروض نہ کرے گا کیونکہ نفقہ دینے کے واسطے اسکی بیچنے کی ضرورت ہے یعنی شلہ گھر یا غلام یا اسباب ولایت رکھ گیا ہو تو اس میں سے نفقہ نہیں دلا سکتا کیونکہ اسکی بیچنے کی ضرورت ہے اور غائب کامل بالاتفاق نہیں بیچا جاتا ہے سوا حنیفہ کے نزدیک تو اسے کہ جب حاضر ہی مال نہیں بیچا جاتا تو غائب کا بد رجاء لی نہیں بیچا جائیگا اور رہا صاحبین کے نزدیک اس واسطے کہ قاضی اگرچہ حاضر پر اسکا مال فروخت کرنے کا حکم دیتا ہے اسوجہ سے کہ حاضر کا انکار کرنا اداسے حق سے قاضی کو معلوم ہو جاتا ہے اور غائب پر یہ حکم نہیں کرے گا کیونکہ اسکا انکار کرنا معلوم نہیں ہوا ہے تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر شوہر اپنا مال یا کپڑا جو نفقہ و لباس کی جنس سے ہے کسی کے پاس ولایت رکھ کر سفر کو چلا گیا اور ولایت رکھنے والا یا مضارب یا قرضدار اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ یہ مال غلام غائب کی ولایت یا مضاربت یا قرضہ ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اسکی زوجہ اور یہ بچے اسکی اولاد صغیر اور یہ لوگ اسکی والدین ہیں یعنی اس سے مستحق نفقہ ہیں یا قاضی کو فودان اور کا علم ہو تو قاضی ان لوگوں کا نفقہ یا لباس اس مال سے مقرر کر دے گا۔ قال و یاخذ منہا کفیلاً نظر اللغاب لانہا ربما استوفت النفقة او طلعت الزوج و انقضت عدتہا فرق بین ذلک و بین الميراث اذا قسم بین ورثہ حضور بالبیتہ ولم یقولوا لانہ لم وارثا آخر حیث لا یؤخذ منہم الکفیل عند ابی حنیفہ رحمہ لان ہناک الکفول لہ محمول وہنا معلوم وہو الزوج کلہما بائنا ما اعطانا النفقة نظر اللغاب۔ اور قاضی اس عورت سے کفیل لے لیگا یعنی ایک شخص ذمہ دار ہو کہ اگر یہ عورت مستحق نفقہ نہ ہوگی تو غائب کا مال وہ اس میں لے گا تاکہ مرد غائب کی نگہداشت رہے کیونکہ شاید اس عورت نے اپنا نفقہ اس سے پیشگی وصول کر لیا ہو یا شوہر اسکو طلاق دے چکا اور عدت گزر چکی ہو اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس صورت میں کفیل لیا اور میراث کی صورت میں نہیں تو فرق کیا یعنی جبکہ ایک شخص مراد اور اس کے وارثان حاضرین نے گواہ پیش کیے جنہوں نے گواہی دی کہ یہ لوگ اس کے وارث ہیں اور یہ نہیں کہا کہ ہم اس کے سواے دوسرے وارث نہیں جانتے ہیں تو قاضی ان میں میراث تقسیم کر دے گا اور ابو حنیفہ کے نزدیک ان لوگوں سے کفیل نہیں لیگا اس واسطے کہ وہ شخص معلوم نہیں جس کے واسطے کفیل لیا جائے اور نفقہ کی صورت میں معلوم ہے کہ وہ عورت کا شوہر ہے اور اسی طرح مرد غائب کے لحاظ سے اس عورت کو قسم دے گا کہ وائنا اسے عورت کو نفقہ نہیں دیا ہے۔ قال ولا یقضیہ بنفقۃ فی مال غائب الا للہو لا۔ اور قدوری نے فرمایا قاضی کسی غائب کے مال میں کسی کے نفقہ کا حکم نہ دے گا سواے ان لوگوں کے جس سے یعنی سواے زوجہ اور اسکی اولاد صغیر اور اس کے والدین کے یا جو لوگ ان کے حکم میں ہوں جیسے اولاد بالغین جو بیٹے یا بیچ ہوں یا عورتیں ہوں۔ و وجہ الفرق ہوا ان نفقۃ ہوا لہ واجبۃ قبل قضاء القاضی ولہذا کان لہم ان یاخذوا قبل القضاء فکان قضاء القاضی اعانۃ لہم اما بعد من الممارم فنفقہم انما تجب بالقضاء لانه مجتہد فیہ والقضاء علی الغائب لا یجوز ولو لم یعلم القاضی بذلک و لم یکن مقررا باقاسم البینۃ علی الزوجۃ اولم یخلف بالافاقامت البینۃ لفرض القاضی نفقۃ علی الغائب

و یا مرد یا بالاستدانة لا یقضی القاضی بذلک لان فی ذلک قضاء علی الغائب - اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا نفقہ واجب کیا جائے اور دوسرے کا واجب نہ ہوگا ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا نفقہ تو قاضی کے حکم سے پہلے واجب تھا اور اسی واسطے ان لوگوں کو جائز تھا کہ قاضی کے حکم سے پہلے بیویں لیکن قابض مال انکو نہ تیا پس قاضی کا حکم ان لوگوں کے واسطے اعانت ہو گیا رہے دوسرے محارم جنکا نفقہ بوجہ عیال کے اس شخص کے ذمہ آئے تو انکا نفقہ واجب جب ہی ہوگا کہ قاضی حکم دیدے کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور غائب پر قاضی کا حکم دینا جائز نہیں پس قاضی دوسروں کے نفقہ کا حکم نہ دے گا اور یہی صورت کہ اگر قاضی کو اس عورت کا زوجہ ہونا معلوم نہ ہو اور جس شخص کے پاس مال ہو وہ بھی اسکا اقرار نہیں کرتا پس عورت نے اپنی زوجہ ہونے کے گواہ قائم کیے یا یہ صورت تھی کہ غائب نے کچھ مال نہیں چھوڑا پس عورت نے اس غرض سے گواہ قائم کیے کہ غائب پر قاضی اسکا نفقہ مفروض کرے تاکہ شوہر پر قرضہ لینے کا حکم دے تو قاضی ایسا حکم نہیں دے سکتا کیونکہ ایسا کرنے میں غائب پر حکم دینا لازم آتا ہے۔ وقال زفر یقضی فیہ لان فی ذلک نظر الہما ولا ضرر فیہ علی الغائب فانہ لو حضر وصدقہا فقد اخذت حقہا وان حجبہا فان کل نقد صدق وان اقامت بنیۃ نقد ثبت حقہا وان عجزت یضمن الکفیل او المرأة وعمل بقضاة الیوم علی ہذا لا یقضی بالنفقة علی الغائب لحاجة الناس و ہو مجتہد فیہ و فی ہذہ المسائلہ اقاویل مرجوع عنہا فلم تذکرہا۔ اور زفر نے کہا کہ قاضی کفیل لیکر اس معاملہ میں حکم دیدے کیونکہ اس میں عورت کے واسطے بہتری ہے اور مرد غائب کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہے چنانچہ جب وہ حاضر ہوا اور اس نے عورت کے قول کی تصدیق کی تو ظاہر ہوا کہ عورت نے اپنا حق لیا ہے اور اگر شوہر نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائیگی پس اگر وہ قسم سے انکار کرے تو بھی عورت کی تصدیق لازم آئی اور اگر اسکی قسم کھانے پر عورت نے گواہ قائم کیے تو بھی عورت کا حق ثابت ہو گیا اور اگر وہ گواہ دینے سے عاجز ہوئی تو کفیل یا عورت اس مال کی ضمان دیگی مصنف نے فرمایا کہ آج کل قاضیوں کا اسی قول پر عمل ہے کہ قاضی مرد غائب پر نفقہ کا حکم دیتا ہے کیونکہ لوگوں میں اسکی ضرورت ہے اور یہ مسئلہ بھی اجتہادی ہے اور اس مسئلہ میں دیگر اقوال بھی ہیں جنسے مجتہدون نے رجوع کیا ہے تو ہم نے انکو ذکر نہیں کیا۔ واضح ہو کہ امام مصنف نے لباس کا ذکر نہیں کیا اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہوا اسکی بھی تحقیق پوری نہیں ہے لہذا میں اس ذیل میں بیان کرتا ہوں پس اول یہ کہ جو شخص اپنی زوجہ کے نفقہ سے عاجز ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تفریق نہ ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک تفریق کی جائیگی اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے اور اسی طرح اگر کپڑے سے یا سکن سے عاجز ہو تو بھی یہی اختلاف ہے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام شافعی کی دلیل سنن نسائی کی حدیث ابو ہریرہ مرفوع ہے جو حسین یہ آئے کہ پہلے اس شخص کا لحاظ کر جو تیری پرورش میں ہے تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کس پرورش کو؟ فرمایا کہ تیری جو رو ہے جو کہیگی کہ مجھے نفقہ دے ورنہ مجھے جدا کر دے اور تیرے خادم ہیں ہر ایک کیسے کہ مجھے کھانا دے اور مجھے کام لے اور تیرا فرزند ہے جو کہیگا کہ مجھے کپڑے چھوڑتا ہے۔ والہام صحیح۔ اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ عورت اپنے شوہر سے کہیگی کہ مجھے نفقہ دے یا مجھے طلاق دے اور دارقطنی نے سعید ابن مسیب سے روایت کی کہ اگر کوئی شخص اپنی جو رو کو نفقہ نہ دے سکے تو دونوں میں تفریق کر دی جائیگی اور سعید ابن مسیب نے کہا کہ مجھے سفیان ثوری نے ابو الزناد سے روایت کی کہ میں نے سعید ابن مسیب سے پوچھا کہ اگر ایک مرد اپنی زوجہ کو نفقہ نہیں دے سکتا تو کیا دونوں میں جدائی کر دی جائے؟ فرمایا کہ ہاں تو میں نے پوچھا کہ کیا یہ سنت ہے؟ فرمایا کہ ہاں سنت ہے۔ ورواہ الدارقطنی اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس سے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہوگی اور مرسل صحیح بھی بالاتفاق محبت ہے اور جو دلیل قیاسی امام شافعی نے بیان کی یعنی جو شخص نفقہ نہیں دے سکتا اسکو عین پر قیاس کیا تو وہ

بدرجہ اولے اس لائق ہو کہ وہ غیر طلی کے بدن باقی رہتا ہو اور بغیر روزی کے نہیں باقی رہتا اور عینین میں بالاتفاق  
فتح جائز ہو حالانکہ طلی کی منفعت دونوں میں مشترک ہو تو جب مشترک میں یہ جائز ہو تو نفقہ میں جو عورت کے ساتھ خاص  
ہو بدرجہ اولے جائز ہوگا اور علیٰ ہذا القیاس اگر آدمی اپنے غلام کو نفقہ نہ دے سکے تو اسکو حکم دیا جائیگا کہ فروخت کرے تو جب  
دوہ کو نفقہ نہ دے سکے تو بدرجہ اولے جدائی لازم ہوگی (فروع) اگر دوہ نے شوہر کے ساتھ کھانا کھایا تو اصح قول میں  
اسکا نفقہ ساقط ہوگا شوہر پر اسکو اناج دینا واجب ہو اور اصح یہ کہ وہ پسیر کو ادا دے جو ہون سے نفقہ مقدر ہوگا  
کیونکہ بیکہ کھانا بڑھتا رہتا ہو اور روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز بھی واجب ہوگی اور عورت کے ہانڈے کا پانی اور سرور  
دھونے کا صابون وغیرہ بھی شوہر کے ذمہ ہو اگرچہ اسکا شوہر کے واسطے جائزے و گرجی کا کپڑا بھی فرض ہو تو جائزے میں  
قیص اور چادر اور ڈھنی و ازار کے ساتھ گرم اوڑھنا بھی لازم ہوگا جو گرمیوں میں نہیں ہو بھرنے کے واسطے بہت  
ارزان اور خوشحال کے واسطے اپنی حیثیت کے لائق ہو اور امام محمد نے بسوط میں کہیں ازار و موزے کا ذکر نہیں کیا  
حالانکہ خادم کے واسطے ازار کا ذکر کیا ہو اور زیادہ تفصیل فتاویٰ ہندیہ میں ہے۔ م۔

**فصل - واذا طلق الرجل امرأته فلها النفقة** اسکے نبی عدتہا رجعیہ کا ان او بائنا۔ اور جب مرد نے  
اپنی جو کہ طلاق دی تو عورت کی عدت میں اس کے واسطے نفقہ اور سکونت واجب ہوگی خواہ طلاق رجعی ہو یا بائن ہو  
وقال الشافعی رحمہ اللہ لا نفقة للمبتدئة الا اذا كانت حاملا اما الرجعی فلان النکاح بعہ قائم لاسیما عندنا فانه  
یحل له الوطی واما البائن فوجہ قولہ مار دی عن فاطمہ بنت قیس قالت طلقنی زوجی ثلثا فلم یفرض لے  
رسول اللہ علیہ السلام سکنی ولا نفقة ولا لہ الماک وہی مرتبہ علی الملک ولہذا لا تجب للمکونی عنہا  
زوجہا لا لغيرہ بخلاف ما اذا كانت حاملا لانہا عرفناہ بالنص و ہو قولہ تعالیٰ وان کن اولات حل  
فانفقوا علیہن الآتیہ۔ اور امام شافعی نے کہا جس عورت سے قطعی جدائی ہو یعنی مثلاً ایک طلاق بائن یا تین طلاقیں  
دی ہوں تو اس کے واسطے کچھ نفقہ نہیں ہو مگر جبکہ وہ حاملہ ہو اور رجعی میں البتہ واجب ہو جو جسے کہ بعد طلاق رجعی کے عدت  
میں نکاح قائم رہتا ہو خصوصاً اگر خفیہ کے نزدیک کیونکہ رجعی طلاق میں طلی حلال ہو اور رجعی بائن تو اس میں اختلاف ہے  
پس قول شافعی کی وجہ وہ حدیث ہے جو سوائے بخاری کے باقی جماعت نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کی کہ فاطمہ نے  
کہا کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقیں دیں پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے واسطے کوئی نفقہ یا سکنی فرض نہیں  
کیا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسی عورت پر شوہر کی کوئی ملک نہیں رہتی کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ واجب ہونا ملک نکاح  
پر ہے اور ایسی جو سے اس عورت کے لیے نہیں واجب ہوتا جسکو اسکا شوہر چھوڑ مرے ہو کیونکہ ملک زائل ہو گئی بخلاف اس کے  
اگر وہ عورت حاملہ ہو کیونکہ حاملہ کا نفقہ واجب ہونا ہر مکلف نفس قرآنی سے معلوم ہوا یعنی قولہ تعالیٰ وان کن اولات حل  
یعنی اگر یہ مطلقہ عورتیں حل والیاں ہوں تو انکو نفقہ دو۔ ولنا ان النفقة جزاء احتباس علی ما ذکرنا والاحتباس  
قائم فی حق حکم مقصود یا النکاح و ہو الولد اذا العدة واجبة لصيانة الولد فجب النفقة ولہذا کان لہا اسکن  
بالاجماع وصار لہا اذا كانت حاملا و حدیث فاطمہ بنت قیس ردہ عمر رضی اللہ عنہا قال لا ینزع کتاب ربنا و  
سنۃ نبینا بقول امرأۃ لا یندری صدق ام کذب فخطت ام نسیب سمعت رسول اللہ علیہ السلام  
یقول للمطلقة الثالث النفقة والسنۃ ما دست فی العدة و ردہ ایضا زید بن ثابت رضی اللہ عنہما و اسامہ بن زید  
و جابر و عائشہ رضی اللہ عنہما۔ اور بخاری دلیل یہ ہے کہ روزینہ تو عدت کو اپنے پاس روک رکھنے کا علیہا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے  
اور یہ روک ابھی نکاح کے مقصود یعنی فرزند کے حق سے قائم ہے کیونکہ عدت اسی واسطے واجب ہوتی ہے کہ فرزند کی حفاظت کی جائے



تعدت کا نفقہ واجب ہو گا اور اس وجہ سے بالاتفاق عدت کے لیے سکی واجب ہوتا ہے تو ایسی صورت ہو گئی جیسے حل ظاہر ہوا۔  
 حدیث فاطمہ بنت قیس کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رد کر دیا چنانچہ کہا کہ ہم اپنے پروردگار کا قرآن اور اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ  
 وسلم کی سنت ایک عدت کے کہنے سے نہیں جھوڑینگے کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ سچی ہے یا جھوٹی ہے اور اسکو یاد رہا یا بھول گئی  
 اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ جس عورت کو تین طلاق دی جائیں اُسکے لیے نفقہ و سکنی  
 واجب ہے جب تک وہ عدت میں رہے اور حدیث فاطمہ بنت قیس کو زید بن ثابت و اسامہ بن زید و جابر بن عبد اللہ و ام المؤمنین  
 عائشہ رضی اللہ عنہم نے بھی رد کر دیا۔ حضرت عائشہ کا رد کرنا بخاری نے روایت کیا کہ آپ فرماتی تھیں کہ فاطمہ  
 بنت قیس کو کیا ہوا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتی ہے جو کہتی ہے کہ مطلقہ ثلاثہ کے واسطے نفقہ و سکنی نہیں ہے اور حدیث  
 اسامہ کو طحاوی نے اور حدیث جابر کو دارقطنی نے روایت کیا اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو امام مسلم و ترمذی اور نسائی  
 و ابو داؤد و طحاوی و دارقطنی نے روایت کیا لیکن اُسکے آخرین یہ نہیں ہے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا  
 اے آخر وہ ملکہ اسکو ابو داؤد و ترمذی و نسائی و طحاوی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور مترجم کتابا  
 تحقیق یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس کو سمجھنے میں چوک واقع ہوئی کیونکہ ترمذی نے باسناد صحیح خود فاطمہ بنت قیس سے روایت  
 کیا کہ میرے شوہر نے میرے پاس کچھ نفقہ نہیں رکھا بلکہ اپنے چچا زاد بھائی کے پاس میرے واسطے انج رکھ دیا تھا  
 تو ظاہر ہے کہ یہی نفقہ ہو گیا اور رہا سکنی تو وہ مکان بے پردہ تھا اس لحاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے  
 گھر میں عدت کا حکم دیا اور عذر کی وجہ سے دوسرے مکان میں منتقل ہونا بالاتفاق جائز ہے۔ غم۔ ولا نفقة للمتوفی  
 عنہا زوجہا لان احتباسہا لیس بحق الزوج بل بحق اشروع فان التبرع عیادة منها الا ترے  
 ان معنی التعرف عن برارة الزوج لیس لمبراعی فیہ حتی لا یشرط فیہ حیض فلا تجب نفقة علیہ ولان  
 تجب شیئا فشیئا ولا ملک له بعد الموت فلا ینکح بھانی ملک الورثۃ۔ اور جس عورت کو اُسکا شوہر چھوڑ مرا ہو اُسکے واسطے  
 نفقہ عدت نہیں ہے اس واسطے کہ اُسکا شوہر کچھ شوہر کے حق سے نہیں ہے بلکہ شرعی حق ہے کیونکہ یہ روک اُسکی طرف سے عیاد  
 ہو گیا یہ نہیں دیکھتے کہ رحم کی پائی دریافت کرنا اس عدت میں ملحوظ نہیں ہے حتی کہ اس عدت میں حیض شرط ہی نہیں ہے حتی  
 اگر چار مہینہ دس دن تک کوئی حیض نہ آوے تو بھی عدت گزر جائیگی پس اس عدت میں شوہر متوفی پر نفقہ واجب نہ ہو گا  
 اور اس دلیل سے کہ نفقہ واجب ہونا تھوڑا تھوڑا کر کے ہوتا ہے اور شوہر کی ملک بعد موت کے باقی نہیں رہی تو وارثوں کی  
 میراث میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں ہے۔ وکل فرقة جارت سن قبل المرأة بمعصیۃ مثل الردۃ و قبل اب  
 الزوج فلا نفقة لہا۔ لاناھا صارت حابۃ لفسھا بغیر حق فصارت کما اذا کانت ناشزۃ بخلاف لہا  
 بعد الدخول لانه وجد التسليم فی حق المہر بالوطی و بخلاف ما اذا جارت الفرقة من قبلھا بغیر معصیۃ  
 کخیار العتق و خیار البلوغ و التفرق بعد المکفأۃ لاناھا صارت لفسھا بحق و ذلک لایسقط النفقة کما اذا  
 جلیت لاستيفار المہر۔ اور ہر جدائی جو عورت کی جانب سے بوجہ معصیت کے پیدا ہو مثلاً وہ مرتد ہو گئی یعنی دین اسلام  
 سے چھوڑ گئی یا اُسنے شہوت سے شوہر کے بستر کا بوسہ لیا تو اُسکے واسطے نفقہ نہ ہو گا کیونکہ اُسکا اپنے نفس کو روکنا حق ہو گیا ہے تو  
 ایسی ہو گئی جیسے وہ نافرمانی کر کے شوہر کے گھر سے نکل گئی (اگر وہ ہم ہو کہ پھر اُسکو مہر بھی نہ ملیگا تو جواب دیا) بخلاف مہر کے  
 بعد طہی ہو جانے کے کیونکہ جس چیز پر مہر عہد تھا وہ اُسنے طہی کے ساتھ سپرد کر دی اور بخلاف ایسی صورت کے کہ جب جدائی عورت  
 کی جانب سے بغیر معصیت واقع ہوئی ہو جیسے اُسکو آزاد کیا اختیار ملا یا بالغ ہونے کا اختیار ملا یا شوہر کفر نہ ہونے کی وجہ سے جدائی  
 ہوئی تو اُسکو نفقہ عدت ملیگا کیونکہ اُسنے اپنے نفس کو حق کے ساتھ روکا ہے اور اپنا روکنا نفقہ نہیں ساکت کرتا ہے جیسے اگر اُسنے

اپنے آپ کو شوہر کے پاس جانے سے اس واسطے رکھنا کہ اپنا ہر سچل وصول کرے نفقہ قائم رہتا ہے۔ وان طلقها ثلثاً ثم اراد  
والنفاذ بالسد سقطت نفقتها وان مكنت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة معناه مكنت بعد الطلاق لان  
الفرقة تثبت بالطلاق الثالث ولا عمل فيها للردة والتمكين الا ان المراجعة تجب حتى تتوب ولا نفقة للمرجعة  
والمكنته لا تجب فلهذا يقع الفرق۔ اور اگر اُس نے عورت کو تین طلاقیں دیدیں اسکے بعد وہ نود بالثد مرتہ ہو گئی تو اُس کا  
نفقہ ساقط ہو گیا اور اگر اُس نے شوہر کے پاس سے واپس کرائی تو اُس کا نفقہ ساقط نہ ہو گا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ تین طلاق کے بعد اپنے  
وہی کرائی ہو اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر سے بالکل جدائی ہو جوتین طلاق کے ہو گئی اور اب جدائی میں مرتد ہونے کو یا سپر شوہر  
سے واپس کرائے کو کچھ دخل نہیں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جو عورت مرتد ہو گئی وہ قید کجائی ہے یہاں تک کہ توبہ کرے اور اسی قید کی  
عورت کے واسطے نفقہ نہیں ہوتا ہے اور جس عورت نے شوہر کے پاس سے واپس کرائی قودہ قید نہ ہوگی پس اسوجہ سے دونوں میں فرق ہے  
فصل۔ ونفقة الاولاد الصغار علی الاب لا یشترک فیہا احد کمالا یشترک فی نفقة الزوجة لقوله تعالى و  
علی المولود ولزمن والمولود له ابو الاب۔ فصل اور نابالغ اولاد کا نفقہ صرف اُنکے باپ پر واجب ہے اس میں باپ کے  
ساتھ کوئی شریک نہ ہوگا جیسے اُسکی زوجہ کے نفقہ میں کوئی شریک نہیں ہوتا یعنی کسی پر شرکت واجب نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ  
نے فرمایا وعلی المولود لزمن یعنی ان عورتوں کا رزق فقط مولود پر واجب ہے اور مولود باپ ہے۔ وان کان الصغیر  
رضیعاً فلیس علی امته ان ترضعه لما بینا ان الکفایہ علی الاب واجرة الرضاع کا نفقہ ولا نہاعسا بالاعتد  
علیہ لعذر بہا فلا معنی للبحر علیہ وقیل نے تاویل قوله تعالی لا تضار والدة بولد بالزاحما الارضاع مع کہ ہوتا  
وہذا الذی ذکرنا بیان الحکم وذلك اذا کان یوجد من ترضعه اما اذا کان لا توجد من ترضعه تجبر الام علی الارضاع  
صیانہ للصبی عن الفیصل۔ اور اگر صغیر بچہ دودھ پیتا ہو تو حکم قضائین اسکی ماں پر یہ واجب نہیں کہ اُسکو دودھ پلا دے  
کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ کفایت امور کا حق باپ پر ہے اور دودھ پلائی کی اجرت مثل نفقہ کے ہے یعنی جیسے باپ پر بچہ کا نفقہ ویسے دودھ پلا  
کی اجرت ہے اور اس دلیل سے کہ اُسکی ماں کچھ دیر نہیں کہ بچہ کسی عذر کے اُسکو دودھ پلانے پر قادر نہ ہو تو اُسکو دودھ پلانے پر مجبور  
کرنے کے کچھ معنی نہیں اور قوله تعالی لا تضار والدة بولد ما یعنی والدہ بچہ اپنے بچہ کے ضرر نہیں اٹھا دیکھی اسکی تفسیر میں کہا گیا  
کہ اُسپر دودھ پلانا لازم نہ کیا جائیگا جبکہ یہ امر اُسپر گران ہو اور یہ جو کچھ سمجھنے ذکر کیا ظاہری حکم قضاء کا بیان ہے اور یہ بھی اُسوقت  
تک ہے کہ بچہ کو دودھ پلانے والی میسر ہو اور اگر میسر نہ ہو (یا بچہ کسی عورت کا دودھ نہ لیتا ہو) تو اُسکی ماں پر دودھ پلانے کی سب سے  
جبر کیا جائیگا تاکہ بچہ ضائع ہونے سے بچے۔ اور عمدہ میں مذکور ہے کہ باپ دودھ پلائی کی اجرت کے واسطے بعد دوسرے  
کے ماخوذ نہ ہوگا اور ماں پر دودھ پلائی واجب نہ ہونا حکم قضاء اس واسطے بیان کیا کہ دین کی راہ سے عورت پر اپنے بچہ کا دودھ پلانا  
واجب ہے اس واسطے مثل نچ نے کہا کہ اگر قاضی اُسکو دودھ پلائی کی اجرت دلاوے تو اُسکو لینا حلال نہیں ہے کیونکہ دین کی راہ  
سے جو بات اسپر واجب ہو اُسکی اجرت لینا جائز نہیں ہے اور یہ شرح کتاب النفقات میں صریح مذکور ہے۔ ع۔ قال ویستاجر  
الاب من ترضعه عندہ اما استیجار الاب فلان الاجر علیہ وقوله عندہ معناه اذا ازادت ذلک لان الحکم لہا۔  
قدوری نے فرمایا کہ بچہ کا باپ ایسی عورت کو نوکر رکھے جو اُسکی ماں کے پاس دودھ پلاوے سو باپ کا نوکر رکھنا اس واسطے ہے کہ اگر  
اُسکے باپ ہی پر لازم ہوگی اور یہ جو کہا کہ اُسکی ماں کے پاس پلاوے تو اسکے یہ معنی ہیں کہ جب ماں ایسا چاہے تو دودھ پلائی کو  
اُسی کے پاس پلانا لازم ہوگا کیونکہ گو دکان ماں ہی کے واسطے ہے۔ وان استاجر ہا وہی زوجہ معتدہ لترضع  
ولدہا لم تجز لان الارضاع مستحق علیہا دیانہ قال اللہ تعالی والوالدات یرضعن اولادہن الا انہا عذرت  
لاحتمال عجزہا فاذا اقدمت علیہ بالاجر نہزت قدرتها فکان الفعل واجبا علیہا فلا یجوز اخذ الاجر علیہ وہذا نے

فی المعتدة عن طلاق رجعی روایت واحدہ لان النکاح قائم وکذا فی المبتوتہ فی روایتہ و فی روایتہ اخری جابر  
استبجاء لان النکاح قد زال وجہ الاولیٰ انہ باقی فی حق البعض الاحکام۔ اور اگر اُس نے بچے کی مان کو دودھ پلانے  
کے واسطے اجرت پر مقرر کیا حالانکہ وہ اُسکی زوجہ یعنی نکاح میں موجود ہو یا اُسکی طلاق کی عدت میں ہو تو اجارہ نہیں جائز ہے اس واسطے  
کہ دین کی راہ سے اس عورت پر دودھ پلانا خود ہی واجب ہے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا والوالدات یرضعن اولادہن یعنی مائیں  
اپنی اولاد کو دودھ پلا دین تو واجب ہونا ظاہر ہوا لیکن یہ عورت اس واسطے معذور رکھی گئی تھی کہ شاید دودھ پلانے سے عاجز ہو پھر  
جب اُس نے اجرت کے ساتھ دودھ پلانا چاہا تو ظاہر ہو گیا کہ وہ دودھ پلانے پر قادر ہو پس حکم الہی کے موافق دودھ پلانا اس پر واجب ہوا  
تو اب اس کام پر اجرت لینا اُسکو جائز نہیں۔ پھر جو حکم مذکور ہوا یعنی اجارہ جائز نہ ہوتا تو یہ ایسی معتدہ میں جسکو رجعی طلاق دی گئی ہے  
بروایت واحدہ نہیں جائز ہے لیکن کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اور اگر قطعی جدائی کی عدت میں ہو تو اسی میں دور وائتین  
میں ایک روایت میں نہیں جائز ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کہ اُسکو اجارہ پر مقرر کرے کیونکہ نکاح زائل ہو گیا اور پہلی  
روایت کی وجہ یہ ہے کہ بچہ احکام کی راہ سے نکاح باقی ہے حتیٰ کہ اس پر عدت واجب ہے اور شوہر پر اُسکا نفقہ اور سکنتی واجب ہے اور اُسکو اپنی  
زکوۃ نہیں دے سکتا اور نہ اُسکے مفید کو اسی قبول ہوگی۔ و لو استاجرہا وہی منکوحۃ او معتدۃ لا رضاع ابن لہ من غیرہا  
جائز لانہ غیر مستحق علیہا وان انقضت عدتہا فاستاجرہا یعنی لا رضاع ولدہا جائز لان النکاح قد زال بالکلیۃ وصارت  
کالا جنبیۃ۔ اور اگر اُس نے اپنی منکوحہ یا معتدہ کو اس واسطے اجرت پر مقرر کیا کہ جو اُسکا بچہ دوسری زوجہ سے ہے اُسکو دودھ پلا دے تو جائز ہے  
کیونکہ یہ دودھ پلانا اس عورت پر حق واجب نہیں ہے اور اگر معتدہ کی عدت گزر گئی پھر اُس نے اپنے بچے کو دودھ پلانے کے واسطے جو  
اسی عورت سے ہے اجارہ پر مقرر کیا تو جائز ہے کیونکہ نکاح بالکل زائل ہو گیا اور یہ عورت اجنبیہ کے مثل ہو گئی۔ فان قال الاب  
لا استاجرہا وجاء بغیرہا فوضعت الام بمثل اجرا لاجنبیۃ او وضعت بغیر اجر کانت ہی اق لا ہما اشفق فکان النظر  
للصبی فی الدفع الیہا۔ پھر اگر بچہ کے باپ نے کہا کہ میں بچہ کی مان کو اجارہ پر نہیں مقرر کرتا بلکہ دوسری دودھ پلائی لایا چھوڑ  
اجرت اجنبیہ مانگتی تھی اُس قدر اجرت پر یا بغیر اجرت کے خود بچے کی مان راضی ہو گئی تو یہی مستحق ہوگی کیونکہ یہ اپنے بچہ پر زیادہ شفیق ہے  
تو اسی کو سیر کر کے میں بچہ کے حق میں بہتری ہے۔ وان التمسست زیادۃ لم یجبر الزوج علیہا دفعا للقرعۃ والیہ الاشارة  
بقولہ تعالیٰ ولا تضار والدۃ بولدہا ولا مولود لہ بولدہ ای بالزائمۃ لہا التمس من اجرة الاجنبیۃ۔ اور اگر بچہ کی مان نے اجنبیہ  
دودھ پلائی سے زیادہ مانگا تو بچے کا باپ زیادہ دینے پر مجبور نہ کیا جائیگا تاکہ اُس سے ضرر دور ہو اور اسی طرف اللہ عزوجل  
نے اشارہ فرمایا ولا تضار والدۃ الخ یعنی مان اپنے بچے کی وجہ سے مضرت میں نہ ڈالی جائیگی اور نہ بچے کا باپ اپنے بچے کی  
وجہ سے ضرر اٹھا دے گا لیکن اُس پر بچے کی مان کے واسطے اجنبیہ دودھ پلائی سے زیادہ اجرت واجب نہ ہوگی۔ ونفقة الصغیر  
واجبۃ علی ابیہ وان خالیفہ فی دینہ کما تجب نفقة الزوجۃ علی الزوج وان خالیفہ فی دینہ اما الولد فلا طلاق  
ما تلونا و علی المولود لہ رزق من الآتی ولا نہ جزوہ فیکون فی معنی نفسه واما الزوج فلا ان السبب ہو العقد الصحیح  
فانہ بازار الاحتماس الثابت بہ وقد صم العقد بین المسلم والکافرۃ ترتب علیہ الاحتماس فوجبت النفقة  
وفی جمیع ما ذکرنا انما تجب النفقة علی الاب اذا لم یکن للصلح مال لما اذا کان فالاصل ان نفقة الانسان فی مال  
نفسہ صغیر کان او کبیرا۔ اور صغیر بچہ کا نفقہ اُسکے باپ پر واجب ہے اگرچہ باپ اُسکے ساتھ دین میں مخالف ہو جیسے شوہر پر  
اپنی زوجہ کا نفقہ لازم ہوتا ہے اگرچہ شوہر سے دین میں مخالف ہو مثلاً یہودیہ یا نصرانیہ ہو پس بچہ کا نفقہ واجب ہو گا بدلیل  
اھلاق اُس آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے یعنی و علی المولود لہ رزق من الخ کیونکہ اس میں کوئی قید دین میں موافق یا مخالف کی نہیں  
ہو بلکہ مطلقاً اولاد کا نفقہ باپ پر رکھا گیا اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے تو اپنی ذات کے معنی میں ہو یعنی

اپنی ذات کا نفقہ فرض ہے تو اپنے جزو یعنی اولاد کا بھی فرض ہوگا اور رہی زوجہ تو اس دلیل سے کہ سبب نفقہ کا نکاح صحیح ہے کیونکہ اس نکاح کی وجہ سے عورت اپنے آپ کو شوہر کے واسطے پابند کرتی ہے اس کے مقابلہ میں نفقہ واجب ہے اور ظاہر ہے کہ کتابیہ کافرہ اور مرد مسلمان کے درمیان عقد صحیح ہوتا ہے اور روکتا ہے بہر مترتب ہوتا ہے تو نفقہ بھی واجب ہوگا پھر واضح ہو کہ سبب صورت میں جو پہلے ذکر کین باپ پر اولاد کا نفقہ جب ہی واجب ہوگا کہ صغیر بچہ کا ذاتی کچھ مال نہ ہو اور اگر بچہ کا کچھ مال ہو تو اس کا نفقہ اپنے مال سے ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ آدمی کا نفقہ اپنے مال سے ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو۔ اور صغیر کا مال ہونے کی یہ صورت ہے کہ اس نے کسی سے میراث پایا یا اس کو کسی نے ہبہ کیا اور ذخیرہ میں نہ رکھ کر ہر کہ اگر صغیر کے پاس زمین یا کپڑے ہوں اور اس کے نفقہ کے واسطے انکی ضرورت پڑے تو باپ متولی ہوگا کہ اس سب کو بیچ کر اسی کے نفقہ میں خرچ کرے۔ ع۔ ن۔

**فصل۔** وعلى الرجل ان ينفق على ابويه واجاراده وجداً اذا كان فقراً وان خالفوه في دينه اما الابوان فلفقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفاً ونزلت الآية في الابوين الكافرين وليس من المعروف ان يعيش في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جو عاداً اما الاجداد والجدات فلا نعم من الآباء والجدات ولهذا يقوم الجدة مقام الاب عند عدمه ولا نعم سببوا الاحياء فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين بشرط الفقر لانه لو كان ثل مال فاجاب نفقته في ماله او لم ينجبها في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لما تلووا۔ فصل اور آدمی پر واجب ہے کہ اپنے والدین اور اجداد اور جدات کو نفقہ دے جبکہ وہ محتاج ہوں اگرچہ دین میں اس کے مخالف ہوں پس میں الدین کے نفقہ میں قول اللہ عز وجل ہے وصاحبهما في الدنيا معروفاً یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اعتدال کے طور پر رہا کر اس آیت کا نزول ایسے والدین کے حق میں تھا جو دونوں کافر تھے اور اعتدال کا رہنا یہ نہیں ہے کہ خود نعمت الہی میں عیش کرے اور والدین کو چھوڑ دے کہ بھوکے مرجائیں اور اجداد و جدات کی دلیل یہ ہے کہ وہ بھی باپوں اور باؤن میں سے ہیں اسی واسطے جب باپ نہ ہو تو دادا اس کے قائم مقام ہوتا ہے اور اس واسطے کہ وہ بھی آدمی کے ذندہ ہونے کے سبب ہیں تو وہ اس آدمی پر اپنی زندگی کا استحقاق رکھتے ہیں جیسے والدین میں ہے۔ اور محتاجی کی شرط ایسے لگائی کہ اگر باپ مالدار ہو تو اس کا نفقہ اپنے مال میں واجب ہوتا ہے نسبت مال غیر کے اولیٰ ہے اور ربا دین کا اختلاف تو یہ نفقہ واجب ہونے سے مانع نہیں ہوتا بدلیل اُس آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے۔ یعنی قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفاً کیونکہ یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ والدین خواہ مومن ہوں یا کافر ہوں اُن کے ساتھ اعتدال کا ہونا درک ہے۔ ولا تجب النفقة مع اختلاف الدين الا للزوجة والابوين والاجداد والجدات والولد والولد الولد اما الزوجة فلما ذكرنا انها واجبة لهما بالعقد لا احتيا سهاً لحق المقصود وهذا يتعلق باتحاد الملية واما غير بافلان المحترمة تاجتبه وجوز المهر في معنى نفسه فلما لا يمنع نفقة بنفسه بقره لا تمنع نفقة جزئه الا انهم اذا كانوا حرمين لا تجب نفقتهم على المسلم وان كانوا مستانين لاننا نديننا عن البر في حق من يقا لمتنا في الدين۔ اور دینی اختلاف کے ساتھ کسی کا نفقہ واجب نہیں ہوتا سوائے زوجہ اور والدین اور اجداد و جدات اور فرزند اور فرزند کے پس زوجہ کا نفقہ تو اسی دلیل سے واجب ہے کہ جو پہلے ذکر کی کہ اس کا نفقہ واجب ہونا بوجہ عقد صحیح کے جاتا ہے کیونکہ عورت اپنے شوہر کے حق مقصود کی وجہ سے محتسب ہو جاتی ہے اور اس میں دین کے متحد ہونے کو دخل نہیں ہے اور زوجہ کے سولے باقیوں کا نفقہ اس سبب سے لازم ہوتا ہے کہ جزد ہونا ثابت ہے اور آدمی کو جبکہ ساتھ جزد ہونے کا رشتہ ہے وہ اس کی ذات کے مثل ہے پس جیسے آدمی اپنی ذات کا نفقہ بوجہ اپنے کفر کے نہیں روکتا ایسے ہی جبکہ ساتھ اس کو جزیت ہے اس کا نفقہ بھی نہیں روک سکتا تو ان سب کا نفقہ واجب ہوگا جبکہ محتاج ہوں لیکن اگر یہ لوگ ایسے کافر ہوں جو مسلمانوں سے لڑتے ہیں تو مسلمان پر ان کا نفقہ واجب نہ ہوگا اگرچہ یہ لوگ امان لیکر دارالاسلام میں آئے ہوں کیونکہ جو شخص جیسے دین کے بارے میں لڑائی کرے خواہ کوئی ہو ہکوا کے ساتھ



احسان کرنے سے مانعت کر دی گئی ہے۔ فیس حاصل یہ کہ ان لوگوں کا نفقہ اگر کافر ہوں تو مسلمان پر جب یہی واجب ہوگا کہ یہ دارالاسلام میں طبع ہوں ورنہ واجب نہیں ہے۔ ولا تجب علی النضرانی نفقۃ اخیه المسلم وکذا لا تجب علی المسلم نفقۃ اخیه النضرانی لان النفقۃ متعلقۃ بالارث بالنص بخلاف العتق عند الملک لان متعلق بالقرابۃ والحرکت بالحدیث ولان القرابۃ موجبة للصلۃ ومع الاتفاق فی الدین الکدود واما ملک الیمین اعلیٰ فی القطعیۃ من حرمان النفقۃ فاعتبرنا فی الاعلیٰ اصل العلة و فی الادنی العلة المؤکدة فلهذا افرقا۔ اور نضرانی پر جب نہیں ہے کہ اپنے نسب بھائی کو جو مسلمان ہے نفقہ دے اور یوں ہی مسلمان پر واجب نہیں ہے کہ اپنے نضرانی بھائی کو نفقہ دے کیونکہ نفس قرآنی سے نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہے یعنی جنہیں باہم میراث ہے انہیں میں نفقہ بھی ہوتا ہے بخلاف ملک ہونے کے وقت آزاد ہونا یعنی مثلا مسلمان نے اپنے نضرانی بھائی کو خرید لیا وہ اس پر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزادی کا تعلق قرابت و محرمیت کے ساتھ ہے بدلیل حدیث شریف اور وہ پائی گئی اور نفقہ میں یہ بھی دلیل ہے کہ قرابت سے صرف ناتے دار کے ساتھ احسان کرنا لائق ہوتا ہے اور جب دین میں متفق ہو تو یہ مؤکد یعنی واجب ہو جاتا ہے اور کسی قرابتی کو ہمیشہ اپنے ملک میں رکھنا یہ نسبت نفقہ سے محرومی کے بہت بڑھکرتا کاٹنا ہے تو جتنے اعلیٰ میں اصل علت کو اعتبار کیا اور ادنیٰ میں علت کو کدہ کا اعتبار کیا۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ قرابت اصل میں احسان کا سبب ہے پھر اگر قرابت کے ساتھ کوئی شخص قریب کا ملک ہو کہ چاہے کہ یہ برابر میرے ملک میں رہے تو قرابت کا حق قطع کرنا لازم آئیگا اور یہ بالکل حرام ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کی بدی ہے بلکہ جب ہی کسی قریب کا ملک ہو تب ہی وہ آزاد ہو جائیگا تو اسکی علت جتنے صرف قرابت قرار دی کیونکہ ناتا کاٹنا اعلیٰ درجہ کی بدی ہے لہذا قرابت والا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو جب اسے ملک میں آیا فوراً آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ قرابت محرمیت ہو جیسے بھائی کو بھائی سے ہوتی ہے لیکن اگر بھائی کافر ہو تو اسکو نفقہ نہ دینا جائز ہے کیونکہ نفقہ نہ دینا بہ نسبت ناتا قطع کرنے کے ادنیٰ درجہ ہے لہذا جتنے کہا کہ نفقہ دینا بہتر ہے لیکن اسپر واجب نہیں ہے اور واجب اسوقت ہو جائیگا کہ نسبی قرابت کے ساتھ وہ دین میں بھی متحد ہو تو قرابت محرمیت کے ساتھ دین میں متحد ہونے سے قوت ہو گئی بخلاف آزادی کے کہ اپنی ملک میں رکھنا بہتر ہی سے قوی حرام ہے اس راہ سے آزاد ہو جانے میں اور نفقہ واجب ہونے میں فرق ہو گیا۔ ولایشارك الولد فی نفقۃ ابویہ احد لان لهما تاویل فی مال الولد بالنص ولاتادیل لہما فی مال غیرہ ولان اقرب الناس الیہما فکان اولیٰ باستحقاق نفقۃ علیہ وہی علی الذکور والاناث بالسویۃ فی ظاہر الروایۃ و ہوا الصحیح لان المعنی یشاکسا۔ اور والدین کے نفقہ میں فرزند کے ساتھ کوئی شخص شریک نہ ہوگا یعنی اگر والدین کا فرزند موجود ہے اور وہ نفقہ دے سکتا ہے تو بھی یہ حکم نہ دیگا کہ اور قرابتی بھی شریک ہو کہ نفقہ دین بلکہ صرف انکا فرزند دیگا کیونکہ والدین کے واسطے اپنے فرزند کے مال میں بدیل حدیث ایک تاویل ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرا مال دونوں تیرے باپ کے واسطے ہیں تو اس تاویل پر وہ دونوں گویا تو نگرہ ہیں اور غیر کے مال میں انکے واسطے کوئی تاویل نہیں یعنی غیر کامل انکو جائز نہیں ہو سکتا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ والدین کی طرف انکا فرزند ہی سب سے زیادہ قریب ہے تو جہاں دونوں کے نفقہ کا استحقاق ہو وہ بھی انکا فرزند پر ہے اولے ہوگا پھر ظاہر الروایۃ میں محتاج والدین کے نفقہ کا استحقاق انکے لوگوں ولڑکیوں پر برابر ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ جو سبب ہے وہ لوگوں ولڑکیوں کو یکساں شامل ہے۔ ف۔ اور شیخ سرخسی نے خرچ کافی میں امام سے یہ روایت لکھی کہ میراث کی طرح دو حصہ لڑکا اور ایک حصہ لڑکی دیوے جیسے دور کے رشتہ داروں کا نفقہ دیا جاتا ہے لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ والنفقۃ لكل ذی رحم محرم اذا کان صغیرا فقیرا او کانت امرأۃ بالغۃ فقیرۃ او کان ذکرا بالغاً فقیراً منادوا علی لان الصلۃ فی القرابۃ القریبۃ واجبۃ دون البعیدۃ والفاصلۃ

یکون ذارحم محرم وقد قال الله تعالى وعلى الوارث مثل ذلک وفي قرارة عبد الله بن مسعود روى وعلى الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک ثم لا بد من الحاجة والصغر واللاؤنة والزمانة والعمی اماره الحاجة لتحقيق العجز فان القادر علی السب غنی بکسبه بخلاف الابوين لانه یلحقهما تعب الکسب والولد امور بدفع الصغر عنهما فتجب نفقتهما مع قدرتهما علی السب - اور نفقہ ہر ذی رحم محرم کے لیے واجب ہوتا ہے جبکہ وہ صغیر محتاج ہو یا عورت بالغہ محتاج ہو یا مرد بالغ محتاج لگنا یا اندھا ہو کیونکہ احسان کرنا قرابت قریبہ میں واجب ہوتا ہے اور قرابت بعیدہ میں نہیں اور جو قرابتی کہ محرم ہو وہ قریب ہے یعنی جس سے نکاح کی دائمی حرمت ہو ورنہ بعید ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا وعلى الوارث مثل ذلک یعنی وارث پر اسکے مثل واجب ہے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں ہے وعلى الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک یعنی ہر ایسے وارث پر جسکا نام دائمی حرام کیا گیا ہو اُس کے مثل واجب ہے یعنی صغیر کی دودھ پلائی وخرچہ اگر باپ ہو تو وارث ذی رحم محرم پر واجب ہے پھر وضع ہو کہ محتاج ہونا وجوب نفقہ کے لیے ضرور ہے یعنی صرف محتاجی شرط ہے کہ نفقہ واجب ہو اور زانیہ یا عورت ہونا یا لگنا اور اندھا ہونا اسکے محتاج ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کمائی سے عاجزی ثابت ہوتی ہے کیونکہ جو شخص کمائی کر سکتا ہے وہ اپنی کمائی کی وجہ سے محتاج نہیں ہوتا مگر یہ دوسری قرابتوں میں ہے برخلاف والدین کے کیونکہ کمائی سے والدین کو شفقت لاحق ہوگی حالانکہ فرزند کو حکم دیا گیا ہے کہ والدین سے ضرر کو دفع کرے پس والدین کو اگر کمائی کی طاقت بھی ہو تو بھی انکا نفقہ اولاد پر واجب ہوگا۔ قال ویجب ذلک علی مقدار المیراث ویجبر علیہ لان التخصیص علی الوارث تنبیہ علی اعتبار المقدار ولان الغرم بالغنم والجبر لا یفارق المستحق شیخ قدوری نے فرمایا کہ نفقہ کا واجب ہونا میراث کی مقدار پر ہے اور وہ اس نفقہ دینے پر مجبور کیا جائیگا اس واسطے کہ آیت میں وارث کا لفظ کہنے میں تنبیہ ہے کہ مقدار میراث معتبر ہے اور اس واسطے کہ بقدر حاصلات کے آدمی توان اٹھاتا ہے یعنی جتنا اُسکو میراث سے ملیگا اُسی حساب سے بالفعل مورث کو نفقہ دے رہا ہے ہونا تو وہ اس واسطے ہے کہ جو حق اُس پر واجب ہو اُسکو ادا کرے۔ قال ویجب نفقہ الانثیہ البالغہ والابن الزین علی البویہ اثلاثا علی الاب الثلثان وعلی الام الثلث لان المیراث لهما علی ہذا المقدار قال العبد الضعیف ہذا الذی ذکرہ روایۃ الخصاف واحسن رحمہ فی ظاہر الروایۃ کل النفقۃ علی الاب لقولہ تعالیٰ وعلى المولود لہ زرقن وکسوتن وصار کا لولد الصغیر ووجہ الفرق علی الروایۃ الاولیٰ انه جمعت للاب فی الصغیر ولایۃ وموتۃ حتی وجبت علیہ صدقۃ فطرہ فاختص بنفقۃ ولا کذلک البکیر لانعدام الولایۃ فیہ فتشارك الام وفی غیر الولد یعتبر قدر المیراث حتی تكون نفقۃ الصغیر علی الام وابدأ اثلاثا و نفقۃ الاخ المعسر علی الاخوات المستقرات المورثا اخصا علی قدر المیراث غیر ان المعتبر اہلیۃ الارث فی الجملة لا احرازہ فان المعسر اذا کان لہ خال وابن عسر کمون نفقۃ علی خالہ وسیراثہ یحزرہ ابن عمہ۔ قدوری نے فرمایا کہ محتاج دختر بالغہ اور بچہ پسر بالغ کا نفقہ والدین پر تین حصہ کر کے دوحصہ باپ پر اور ایک حصہ ماں پر واجب ہے کیونکہ والدین کے واسطے میراث بھی اسی مقدار پر ہے اور معنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جو قدوری نے ذکر کیا امام خصاف اور حسن کی روایت ہے اور ظاہر الروایۃ میں پدر نفقہ باپ پر واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وعلى المولود زرقن وکسوتن یعنی باپ پر اٹکا کھانا وکپڑا واجب ہے اور اسیا فرزند بالغ مثل نابالغ بچہ کے ہے اور امام خصاف کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ صغیر بچہ کے حق میں باپ کی ولایت و موت دونوں جمع ہیں حتیٰ کہ اُس پر نابالغ کی طرت سے صدقہ فطر دینا بھی واجب ہے لہذا صغیر کا نفقہ فقط باپ پر لازم ہوا اور بالغ اولاد کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ اُس پر باپ کی ولایت نہیں ہے تو اُنکو نفقہ دینے میں اُنکی ماں بھی باپ کے ساتھ شریک ہوگی پھر سوائے باپ کے واد وغیرہ میں یہی قول ہے کہ مقدار میراث کا اعتبار ہو حتیٰ کہ صغیر کا نفقہ اُسکی ماں اور دادا پر تین حصہ کر کے واجب ہوگا یعنی ایک حصہ ماں پر اور دوحصہ دادا پر لازم ہے اور اگر ایک بھائی یا بھتیجی

اور اسکی تین بہنیں خوشحال ہیں ایک سگی ماں باپ کی طرف سے اور دوسری فقط باپ کی طرف سے اور تیسری فقط ماں کی طرف سے تو ہر بھائی کا نفقہ بحساب میراث کے پانچ حصہ کر کے واجب ہوگا یعنی تین حصہ سگی بہن پر اور ایک حصہ باپ والی پر اور ایک حصہ ماں والی پر۔  
 ہاں اتنی بات ضرور ہو کہ میراث پانے کی وجہ سے لیاقت کافی ہو اور میراث کا حاصل کر لینا ضرور نہیں ہو کیونکہ اگر ایک محتاج کا مومن خوشحال اور چچا کا بیٹا خوشحال ہو تو اس محتاج کا نفقہ اسکے مومن پر واجب ہو حالانکہ اسکی میراث اسکے چچا کا بیٹا لیجا بیگا۔  
 فقہ اسوجہ سے کہ مومن کے ساتھ قرابت محرمیت ہو حتیٰ کہ اگر یہ لڑکی ہو تو مومن کو کسی طرح نکاح اس سے جائز نہیں ہے بخلاف چچا کی بیٹے کے کہ اس سے قرابت موجود ہو مگر محرم نہیں ہو کیونکہ نکاح جائز ہو اور نفقہ کا واجب ہونا قریب محرم پر ہوتا حالانکہ میراث تین جب مومن اور چچا کا بیٹا موجود ہو تو چچا کا بیٹا میراث پاوے گا اور مومن محرم ہو۔ ولا تجب نفقۃم مع اختلاف الدین لطلقات اہلیۃ الارث ولا بد من اعتبارہ۔ اور جن لوگوں کے ساتھ ایسی قرابت موجود ہو جس سے دائمی نکاح حرام ہو باوجود اسکے اگر دین میں مخالفت ہو تو نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ وارث ہونے کی لیاقت ندارد ہو حالانکہ اسکا اعتبار ضروری ہو۔ ولا تجب علی الفقیر لانہا تجب صلۃ و ہو مستحقہا علی غیرہ فلیکف استحق علیہ بخلاف نفقۃ الزوجۃ و ولدہ العنصر لانہ التزمہا بالاقدام علی العقد اذ المصالح لا تنظم دونہا ولا لعل فی مثلہا الاعمار ثم لیسار مقدر بالنصاب فیما روی عن ابی یوسف وعن محمد رحمہما انہ قد رہ بہما لفضل عن نفقۃ نفسہ عیالہ شہرا او بما لفضل عن ذلک من کسبہ الدائم کل یوم لان المستغنی فی حقوق العباد انما ہو القدرۃ دون النصاب فانہ للتمتیسیر الفتوی علی الاول لکن انصاف حرمان الصدقۃ۔ اور یہ نفقہ محتاج پر واجب بنیت ہوتا کیونکہ اسکا واجب ہونا بطور صلہ رحم کے ہو حالانکہ محتاج خود اس بات کا مستحق ہو کہ دوسرا اسپر احسان کرے۔ تو اسپر کیونکہ نفقہ واجب ہوگا بخلاف نفقہ زوجہ و اولاد و صغیر کے کہ وہ شوہر و والد پر اگرچہ فقیر ہو واجب ہو کیونکہ جب اسنے نکاح کر کے ہر اقدام کیا تو نفقہ دینے کا اپنے اوپر التزام کیا کیونکہ بدون نفقہ کے مساکینوں کا انتظام نہیں ہو سکتا اور نگلہ سستی کا بہانہ ایسی صورت میں کارآمد نہیں ہو پھر خوشحالی کا اندازہ امام ابو یوسف سے مروی ہو کہ بقدر نصاب مالک ہو اور امام محمد سے مروی ہو کہ خوشحالی کا اندازہ یہ ہو کہ جو ایک ماہ تک اسکی ذاتی خرچہ اور اسکے عیال کے خرچہ سے بچے یا جو اسکی دائمی کمائی سے ہر روز اسطرح بڑھے یعنی اگر اسطرح بچتا ہو تو اسپر ذی جم محرم کا نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ بدون کے حقوق میں صرف تصرف ہونے کا اعتبار ہو اور نصاب معتبر نہیں ہو کیونکہ نصاب تو تنگائی کے واسطے ہو لیکن فتویٰ قول ابو یوسف اور نصاب سے وہ نصاب مراد ہو جس سے زکوٰۃ حرام ہوتی ہو فقہ یعنی آدمی کی حاجت اصلیت سے کوئی مال اتنا زیادہ ہو کہ دوسو درم تک پہنچ جائے اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ جبکہ پاس دوسو درم قیمت کا مال اسکی اصلی حاجتوں سے زائد ہو تو اسپر واجب ہوگا کہ اپنے ذی رحم محرم محتاجوں کو انکا نفقہ دے۔ ع۔ م۔ و اذا کان للابن الغائب مال قضی فیہ نفقۃ ابو یوسف وقد بینا الوجه فیہ۔ اور اگر والدین محتاج ہوں اور انکا فرزند پردیس میں غائب ہو جبکہ مال یہاں موجود ہو تو والدین کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائیگا اور ہم اسکی وجہ بیان کر چکے ہیں فقہ یعنی والدین کا حق اس مال میں پہلے سے قائم ہو تو قاضی کا حکم انکے واسطے اعانت ہو جائیگا کیونکہ وہ خود لے سکتے ہیں۔ و اذا باع ابوہ متاعہ فی نفقۃ جائز عند ابی حنیفہ و نہ استحسان۔ اور اگر باپ نے فرزند غائب کا کوئی اسباب اپنے نفقہ میں بیچ لیا تو جائز ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو اور یہ بدلیل استحسان ہے۔ ان باع العقار لم یجزونی ذلک کلمہ و ہو القیاس لانہ لا ولایۃ لہ لا نقطۃ ما بالبلوغ ولانہ لا یمکنک حال حضرتہ ولا یمکنک البیع فی دین لہ سوے النفقۃ و کذا لا تمکن الام فی النفقۃ ولا بی حنیفہ۔ ان للاب ولایۃ الحفظ فی مال الغائب الا تری ان اللوصی ذلک فالاب اولیٰ لو فور شفقۃ و یسع المنقول من باب الحفظ ولا کذلک العقار لانہا محصنۃ بنفسہا و بخلاف غیر الاب من الاقارب لانہ لا ولایۃ لہم صلائی التصرف حالہ یصغر

ولا فی الحفظ بعد الکبر و اذا جاز بیع الاب و الثمن من جنس حقہ و ہوا نفقۃ فا الاستیفا منہ کمایوب باع لعمام  
و المنقول علی الصغیر جاز لکمال الولایۃ ثم لہ ان یاخذ منہ بنفقۃ لانہ من جنس حقہ۔ اور اگر باپ نے اسکی زمین یا  
گھر فروخت کیا تو نہیں جائز ہو اور صاحبین کے قول میں جائداد منقولہ و غیر منقولہ کوئی بیچنا نہیں جائز ہو اور قیاس بھی ہو کیونکہ باپ  
کو سپر ولایت نہیں ہو اسلئے کہ ولایت تو اسکی بالغ ہونے کی وجہ سے منقطع ہو گئی اسی واسطے اگر بیٹیا حاضر ہو تو باپ فروخت  
نہیں کر سکتا اور سوائے نفقہ کے کسی قرضہ کے واسطے فروخت نہیں کر سکتا اور یوں ہی ماں بھی اسکی جائداد کو نفقہ میں فروخت  
نہیں کر سکتی یعنی باپ بھی نہیں فروخت کر سکتا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ باپ کو فرزند غائب کے مال میں حفاظت کی  
ولایت حاصل ہو کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وصی کو یہ بات حاصل ہوتی ہو تو باپ کو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگی کیونکہ اسکی شفقت بہت  
ہو اور مال منقولہ بیچ ڈالنا از قسم حفاظت ہو اور مال غیر منقولہ میں یہ بات نہیں ہو کیونکہ وہ غرضی محفوظ ہوتا ہو اور سوائے باپ  
کے دوسرے اقارب کو یہ اختیار نہیں ہو کیونکہ انکو کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہو اور نہ اسکے بچپن میں نفرت کا اختیار تھا  
اور نہ بعد بالغ ہونے کے حفاظت کی ولایت ہو پھر جب باپ کو بیٹے کا مال منقولہ بیچنا جائز ٹھہرا اور اسکے دام باپ کے حق کے  
جنس میں یعنی از قسم نفقہ میں تو باپ کو اختیار ہو کہ دامون کو مشتری سے وصول کر لے جیسے باپ نے اپنے بچہ صغیر کی جائداد منقولہ  
یا غیر منقولہ فروخت کی تو جائز ہو کیونکہ سپر پوری ولایت حاصل ہو پھر باپ کو یہ اختیار ہو کہ دامون میں سے اپنا نفقہ لے لے کیونکہ  
اسکے حق کی جنس ہیں۔ والہاں کان للابن الغائب مال فی ید ابوہ و النفقۃ منہ لم یضمن لہا استوفیٰ حقہما لان  
نفقۃ ہما واجبتہ قبل القضاء علی ما مروق راخذ جنس الحق۔ اور اگر فرزند سفر کو گیا اور اسکا مال اسکے والدین کے قبضہ  
میں ہو اور محتاج والدین نے اس میں سے اپنا نفقہ کیا تو ضامن نہ ہونگے اپنے وہ مال از جنس نفقہ ہو اسکی وجہ یہ ہو کہ ان دونوں  
نے اپنا حق حاصل کر لیا کیونکہ قاضی کے حکم سے پہلے انکا نفقہ واجب ہو چنانچہ بیان ہو چکا اور ان دونوں نے اپنے حق کی جنس سے  
یا ہو پس جائز ہو۔ والہاں کان لہ مال فی ید اجنبی فالنق علیہا بغیر ذن القاضی ضمن لانہ تصرف فی مال غیر  
بغیر ولایۃ لانہ نائب فی الحفظ لا غیر بخلاف ما اذا امرہ ملازم لعموم ولایۃ و اذا ضمن لایرجع علی القابض لانہ  
حکمہ بالضمن فظهر انہ کان متبرعا بہ۔ اور اگر فرزند غائب کا مال کسی اجنبی کے قبضہ میں ہو اسنے غائب کے والدین پر  
اس مال سے بغیر حکم قاضی کے صرف کیا تو وہ ضامن ہو کیونکہ اسنے غیر کے مال میں بغیر ولایت کے تصرف کیا اسولئے کہ وہ صرف  
حفاظت کا نائب ہو کوئی دوسرا اختیار اسکو نہیں ہو بخلاف اسکے اگر قاضی نے اسکو حکم دیا ہو تو ضامن ہوگا کیونکہ قاضی کا حکم سپر  
لامزم ہو کیونکہ قاضی کی ولایت سب پر عام ہو پھر پہلی صورت میں اگر اجنبی نے تاوان دید یا تو وہ اسکے والدین سے وصول نہیں  
کر سکتا کیونکہ اجنبی تاوان دیکر اس مال کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہو کہ اسنے اپنا ذاتی مال دونوں محتاجوں کو بطور خیرات دیا ہو۔  
فت اور خیرات دینے کے بعد اپنا مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہوتا ہو۔ و اذا قضی القاضی للولد والوالدین و ذوی  
الارحام بالنفقۃ فمقتد مدۃ سقطت لان نفقۃ ہو لا تجب کفایۃ للحاجۃ حتی لا تجب مع الیاسر و قد حصصت  
بمقتد المدۃ بخلاف نفقۃ الزوجۃ اذا قضی بہا القاضی لانہا تجب مع الیاسر ہا فلا تسقط بحصول الاستغناء فیہا  
مضی۔ اور جب قاضی نے آدمی یا اسکے فرزند اور والدین اور محرم قرائین کا نفقہ فرض کر کے حکم دیا یہ پھر بغیر نفقہ ایک مدت  
گزر گئی تو اس مدت کا نفقہ ساقط ہو گیا کیونکہ ان لوگوں کا نفقہ تو حاجت پوری ہونے کے واسطے واجب ہوتا ہو حتیٰ کہ اگر یہ لوگ  
غرض حال ہوں تو نہیں واجب ہوتا اور اتنی مدت گزرنے سے اس مدت کی کفایت ہو چکی پس ساقط ہو گیا بخلاف زوجہ کے نفقہ کے  
جبکہ قاضی اسکے واسطے مفروض کرے تو ساقط نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو زوج کی تنگدستی کے باوجود بھی واجب ہوتا ہو تو گزرے ایام  
یعین استغناء حاصل ہونے سے ساقط نہ ہوگا فت۔ پس حاصل یہ ہوا کہ عورت کا نفقہ دو حال سے خالی نہیں اگر قاضی نے مفروض



نہیں کیا اور کچھ مدت بغیر نفقہ گذری تو گزشتہ ایام کا ساقط ہوا اور اگر قاضی نے مفروض کیا تو ساقط نہ ہوگا اور باقیوں کا نفقہ گزشتہ ایام کا مطلقاً ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ قاضی نے مفروض کیا ہو سو اسے اس کے جب مفروض کر کے اسپر بوجھار لینے کا حکم بھی دیا ہو تو ساقط نہ ہوگا چنانچہ فرمایا: الا ان یا اذن القاضی بالاستدانة علیه لان القاضی له ولاية عامة فصارت اذنته كامر الغائب فیصیر دینانی ذمتہ فلا یسقط بنفسه المدة - یعنی اس صورت میں ساقط نہ ہوگا کہ جب قاضی اسپر قرضہ لینے کا حکم دے اس کی وجہ یہ ہو کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہو تو اس کا حکم دینا ایسا ہو گیا گو یا مرد غائب نے خود اجازت دی کہ بشپھر قرضہ لے لو تو یہ قرضہ خود اس کے ذمہ ہو گیا پس مدت گزرنے سے ساقط نہ ہوگا - م۔

**فصل -** وعلى المولى ان یفقد علی امته وعبدہ لقوله علیه اسلام فی المالیک انہم اخوانکم جعلہم اللہ قریاً تحت ایدیکم الموعوم مما تاكلون والبسوم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد اللہ - فصل مولیٰ پر واجب ہے کہ اپنی باندی اور غلام کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ملوکوں کے حق میں ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں انکو اللہ نے تمہارے ہاتھوں کے نیچے کر دیا ہے سو جو خود کھاتے ہو اس میں سے انکو کھلاؤ اور جو پہنتے ہو اس میں سے انکو پہناؤ اور اللہ تعالیٰ کے بندوں کو تکلیف مت دو۔ صحیحین وغیرہ میں یہ حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ سے اس طرح وارد ہے کہ میرے اور ایک مرد کے درمیان کچھ گفتگو چلی اور اُس کی بان بونڈی تھی تو میں نے اُسکو اُسکی مان کے ساتھ عار دلایا یعنی طعنے دیا پس اُس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے فرمایا کہ اے ابو ذر تو ایسا شخص ہے کہ تجھ میں جاہلیت موجود ہے اسے یہ کہ تمہارے بھائی ہیں پھر پوری حدیث ذکر کی سو اسے اس جملہ کے کہ اللہ کے بندوں کو تکلیف مت دو اسکو ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ اور حضرت ابو داؤد رضی اللہ عنہ کا کھانا و لباس اور سواری مثل اپنے غلام کے ہوتی تھی بوجہ اسی حدیث کے جو انھوں نے روایت کی۔ فان متنع وکان لہما کسب لکسباً والنفاق لان فیہ نظر اللہ بنین حتی یبقی فیہ ملک المالک پھر اگر مولیٰ نے انکو نفقہ دینے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر بونڈی یا غلام کو کوئی ہنر آتا ہے تو اس سے کمادین اور کھادین کیونکہ اس میں دونوں طرف کی رعایت ہے حتیٰ کہ ملوک تو زندہ رہیں اور مولیٰ کی ملک بھی باقی رہیگی - یعنی جب چاہے خود کر دے۔ وان لم یکن لہما کسب بان کان عبداً زمنا وجاریہ لا یوجر مثلہما اجبر المولیٰ علی بیعہما۔ اور اگر ان دونوں کو کوئی کمائی کا ذریعہ نہ ہو تو مولیٰ پر جبر کیا جائیگا کہ انکو فروخت کرے مثلاً غلام لکھا ہو یا باندی ایسی ہو جسکو اجرت پر نہیں لیتے ہیں۔ لانہما من اہل الاستحقاق وفي البیع ایفاً وحقهما وبقاؤ حق المولى بالخلف بخلاف نفقة الزوجة لانہما تصیر دنیا فکان تاخیر اعلیٰ ما ذکرنا ونفقة الملوك لا تصیر دنیا فکان البطلان بخلاف سائر الحيوانات لانہا فیست من اہل الاستحقاق فلا یجبر علی نفقتها الا انہ یوخر بہ فیما بینہ وبين اللہ لعلہ لانہ علیہ السلام نہی عن تعذيب الحيوان وفيہ ذلک ونہی عن اضرار المال وفيہ اضرارہ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ یجبر والصح ما قانا واسترا علم۔ کیونکہ یہ دونوں نفقہ کے مستحق ہیں اور بیع کر دینے میں ان دونوں کا حق پہنچتا ہے اور مولیٰ کے حق کا خلیفہ یعنی دام حاصل ہوتے ہیں بخلاف نفقہ زوجہ کے کیونکہ وہ شوہر کے ذمہ قرض ہو جاتا ہے تو اس میں تاخیر دیجائیگی جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور ملوک کا نفقہ اپنے مولیٰ کے ذمہ قرضہ نہیں ہوتا تو اسکا مثلاً لازم آتا ہے یعنی مثلاً ناجائز نہیں تو فروخت کے واسطے مجبور کیا جائیگا اور بخلاف دیگر حیوانات کے کہ انکو نفقہ دینے یا بیچنے پر مجبور نہ کیا جائیگا کیونکہ ان حیوانات کو استحقاق کی بات نہیں ہے تو مالک انکے نفقہ دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا مگر اذراہ دیانت اسکو حکم دیا جائیگا کہ ان جانوروں کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول تو حیوان کا تکلیف دینا حرام و ممنوع کیا حالانکہ چارہ ندینے میں یہ بات موجود ہے اور دوم آپ نے مال برباد کرنے سے منع کیا حالانکہ جانور کو بھوکا مارنے سے ملل برباد کرنا بھی لازم ہے اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت آئی ہے کہ

کہ مالک کو مجبور کیا جائیگا کہ جانوروں کو نفقہ دے اور صبح وہی ہر جو ہم اول بیان کر چکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ منیر بن شعبہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تہر حرام کر دیا انڈوں کی نافرمانی کرنا الخ اسی حدیث میں مال برہا کرنے سے ممانعت ہے رواہ البخاری اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت بوجہ ایک بلی کے درخت میں داخل ہوئی جسکو اسنے قید کر لیا تھا کہ اگر مریگی نہ اُسنے اُسکو چھوڑا کہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھاتی اور نہ اُسکو کھانے کو دیا۔ رواہ البخاری۔ وعلیٰ ہذا جانور کو چارہ دینے پر بھی مجبور کیا جائیگا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے اور یہی قول امام شافعی و مالک و احمد کا ہے اور ابن الہمام نے کہا کہ یہی حق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

## کتاب العتاق

یہ کتاب آزادی کے بیان میں ہے۔ عتق آزادی۔ اعتاق آزاد کرنا۔ معتق بکسر تاء آزاد کرنے والا۔ معتق بفتح تاء آزاد کیا ہوا۔ پھر عتق کا سبب دو قسم ہے اول یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و نذر وغیرہ میں بردہ آزاد کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ واجب نہ ہو تو اس میں ایک اختیار ہی ہے اور دوم غیر اختیاری ہے جس میں اختیاری یہ ہے کہ آدمی نے ثواب کی نیت سے کوئی بردہ آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا فراتی خرید اتودہ اس کے ملک سے آزاد ہو جائیگا اور آزاد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ خود آزاد عاقل بالغ اور ملک کا مالک ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کا فری طرف سے بھی صحیح ہے آزاد کرنے کے چند اقسام ہیں اول مرسل یعنی فی الحال بدون کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم معلق یعنی اگر تو ایسا کرے یا میں ایسا کر دوں تو آزاد ہے۔ سوم اپنی موت کے بعد آزادی کو منفات کرنا یعنی شلا تو میری موت کے بعد آزاد ہے پھر ہر ایک ان میں سے بعض ہو یا بغیر عوض ہو۔ ع۔ الاعتاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما سمل اعثق موتنا اعثق اللہ کل عصفونہ عصفوا امنہ من النار ولہذا استحبوا ان یعثق الرجل العبد والمرأۃ الامۃ للتحقق مقابلۃ الاعضاء بالاعضاء۔ آزاد کرنا ایسا کام ہے جسکی جانب غیب دہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اُس کے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرے اور اللہ اسے فی الصلاح اور اسی واسطے علمائے ستب رکھا ہے کہ مرد تو غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابلہ باہم تحقیق ہو جائے۔ وقال یعثق یصح من الحر البالغ العاقل فی ملک شرط التحریر لان العتق لا یصح الا فی الملک ولا ملک للمملوک والبلوغ لان العصبی لیس من اہل الکونین نظرنا ظاہرا ولہذا لا بلکہ الولی علیہ والعقل لان المجنون لیس باہل للتصرف ولہذا لو قال البالغ اعثقت وانا عصبی فالقول قولہ وکذا لو قال المعتق اعثقت وانا مجنون وجنونہ کان ظاہر الوجود الاسناد اسے حالۃ منافیۃ وکذا لو قال العصبی کل مملوک الملک فمحرزا ا ا حلت لا یصح لانه لیس باہل لا حول ملزم ولا بد ان یکون العبد فی ملک حتی لو اعثق عبد غیرہ لانہ یفہد عتقہ لقولہ علیہ السلام لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم۔ قدوری نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاقل بالغ آزاد آدمی سے اپنے ملک میں صحیح ہے یعنی اپنے ملک کو آزاد کرے تو جائز ہو گا پس قدوری نے آزاد کرنے والے کے خود آزاد ہونے کی شرط اسوجہ سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک میں صحیح ہوتا ہے اور جو خود مملوک ہو اُسکی کچھ ملک نہیں ہوتی اور بالغ ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ غیر بالغ کو آزاد کرنے کی یاقوت نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنا بالغ ہر ضرر ہوتا ہے اسی واسطے طفل کے ولی کو طفل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہیں اور عاقل ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ مجنون کو کسی تصرف کی یاقوت نہیں ہے اور جو کہ عقل و بلوغ شرط ہے تو اگر بالغ آدمی نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا تھا کہ جب میں خود طفل تھا تو قول اسی کا قبول ہو گا کہ چونکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہے اور اس طرح اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا کہ میں مجنون تھا اور

حال یہ کہ اس شخص کا جنون لوگوں پر ظاہر تھا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال میں بیان کیا کہ اسوقت آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا، اور اسی واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر ملک جسکا میں مالک ہوں وہ اسوقت آزاد ہے جب میں بالغ ہو جاؤں تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طفل کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ ایسی بات کہے جو اسے لازم کر دے پھر یہ ضرور ہے کہ جس غلام کو آزاد کرتا ہے وہ اسکی ملک میں ہو حتیٰ کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کر دیا تو یہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جسکا مالک نہوا میں آزاد کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حدیث صحیح ہے اور اسی حدیث کے موافق جمہور علماء کا قول ہے کہ جس چیز کا آدمی مالک نہوا اسکو آزاد کرنا یا طلاق دینا یا اسکی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ و اذا قال لبعده او امته انت حر او معتق او عتیق او محرر او قد حررتک او قد اعتقتک فقد عتق نومی بہ العتق او لم یؤلان ہذہ الالفاظ صحیح فیہ لانہا مستعملہ فیہ شرعاً و عرفاً غنی ذلک عن النیۃ و الوضوح و ان کان فی الاخبار فقہ حیل انشاء فی التصرفات الشرعیۃ للیاجۃ کما فی الطلاق و البیع و غیرہما۔ اگر آدمی نے اپنے غلام یا باندی کو کہا کہ تو آزاد ہے یا معتق ہے یا عتیق ہے یا محرر ہے یا میں نے تجھے آزاد کیا یا میں نے تجھے محرر کیا تو وہ آزاد ہو گا خواہ اس لفظ سے آزادی کی نیت کی یا نہ کی ہو اسواسطے کہ یہ الفاظ آزاد کرنے کے معنی میں صریح ہیں کیونکہ شرعاً و عرفاً اسی معنی میں مستعمل ہیں تو صریح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہیں ہے اور اصل وضع میں یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی میں تھے مگر تصرفات شرعیہ میں ضرورت کی وجہ سے انشاء کر دیے گئے ہیں جیسا طلاق اور بیع وغیرہ میں ہے۔ یعنی مثلاً تو آزاد ہے در اصل جملہ خبریہ ہے یعنی سابق میں آزادی ثابت ہونے کی خبر دیتا ہے لیکن آزادی پیدا کرنے کے واسطے بھی شرعاً و عرفاً میں ہی لفظ لیا گیا تو معنی یہ ہو گئے کہ میں نے تجھ میں فی الحال آزادی پیدا کر دی۔ و لو قال عتیت بہ الاخبار الباطل او انہ حر من العمل صدق دیانہ لانہ یحکمہ ولای بدین قضاء لانہ خلاف الظاہر۔ اور اگر اسنے کہا کہ میں نے ان الفاظ سے جو ٹھٹی خبر بیان کرنے کی نیت کی تھی یا کہا کہ میری یہ مرادھی کہ دو کام سے آزاد ہے تو دیانت کی راہ سے اسکی تصدیق کی جائیگی کیونکہ لفظ اس معنی کو بھی مختل ہے، ولیکن قاضی اسکی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ کیونکہ ظاہر میں جب کہا جاتا ہے کہ تو آزاد ہے یا معتق وغیرہ تو عرف اور شیعہ میں ہی ظاہر ہوتا ہے کہ غلامی سے آزاد ہے اور ہا یہ احتمال کہ میں نے جو ٹھٹھ طور پر یہ بات کہی یا یہ معنی کہ دو کام سے آزاد ہے ظاہر کے خلاف ہے اور قاضی پر وجہ ہے کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو قاضی اسکی تصدیق نہ کرے گا بلکہ اسے آزاد ہو جانے کا حکم دیگا۔ و لو قال لہ یا حر یا عتیق لعیتق لانہ نداء بما ہو صریح فی العتق و ہواستحضار المنادی بالوصف المذکور ہذا ہو حقیقۃً فیقتضی تحقق الوصف فیہ و انہ یشیت من جہۃ فیقتضی ثبوتہ تصدیقاً لہ فیما خبر و سنقرہ من بعد ان اشار اللہ تعالیٰ الالفاظ اسماء حرام نامدادہ یا حر لان مرادہ الا غلام باسم علمہ و ہوا لقیہ بہ و لو ناداہ بالفارسیۃ یا آزاد و قد لقیہ بالحر قالو العتق و کذا علیہ لانہ لیس جندار باسم علمہ فیعتبر اخبارا عن الوصف۔ اور اگر مولیٰ نے ملک سے کہا کہ او آزاد یا اسے عتیق تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ پکارنا ایسی لفظ کے ساتھ ہے جو صریح حق کے ثبوت میں ہے کیونکہ نہ تو منادی کو وصف مذکور حاضر کرنے کے لیے ہوتا ہے یعنی اس وصف کا منادی حاضر ہونا چاہتا ہے اور یہی منادی کے حقیقی معنی میں تو یہ یقینی ہے کہ منادی میں یہ وصف ثابت ہو اور اس وصف کا ثابت ہونا خود پکارنے والے کی طرف سے ہو سکتا ہے تو مولیٰ کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف کا ثابت ہونا لازم آیا اور ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ اسکی تقریر کرینگے لیکن اگر مولیٰ نے اسکا نام آزاد یا حر یا عتیق رکھا ہو پھر اسکو پکارا کہ اسے حر جو آزاد ہوگا کیونکہ مولیٰ کی مراد یہ ہے کہ اسکا نام سے اسکو خبردار کرے یعنی جو اسکا لقب رکھا ہے وہ ان اگر اسکا ترجمہ کرے کہ فارسی میں پکارا کہ اسے آزاد حالانکہ اسکا لقب آزاد نہیں بلکہ حر رکھا تھا تو منسلخ نے فرمایا کہ وہ آزاد ہو جائیگا اور اسے صریح اگر اسے برعکس ہو یعنی اسکا لقب آزاد رکھا تھا مگر پکارا کہ اسے حر یا اسے عتیق تو یہ اسکا نام سے نہ انہیں ہے پس یہ اعتبار کیا جائیگا کہ مولیٰ نے یہ وصف سمجھا

ثابت ہونے کی خبر دی فس۔ اور چونکہ یہ وصف ثابت ہونا خود مولیٰ کے اختیار میں ہو تو مولیٰ نے گویا اس میں یہ وصف ثابت کر کے تب اسکو پکارا کہ او آزاد دیا اسے خریدیں آزاد ہو جائیگا۔ وکذا لو قال رأی ک حراً و جھک اور قتبک او بدنگ او قال لامته فرجک حر لان ہذا اللفاظ یعبر بہا عن جمیع البدن وقد مر فی الطلاق وان اضافہ الی جزئ شائع یقع فی ذلک الجزء و سیاتیک الاختلاف فیہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور سیطرح اگر ملوک سے کہا کہ میرا سر آزاد ہو یا تیرا چہرہ آزاد ہو یا تیری گردن آزاد ہو یا تیرا بدن آزاد ہو یا اپنی باندی سے کہا کہ تیرا سر آزاد ہو تو بھی آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ اسنے تمام بدن کی تعبیر ہوتی ہے اور کتاب الطلاق میں یہ بیان گذر چکا اور اگر آزاد کرنا ملوک کے کسی جزو شائع لینے تہائی چوتہائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو آزادی اس جزو میں واقع ہو جائیگی اور اس میں جو اختلاف ہے ان شاء اللہ تعالیٰ غفر رب آتا ہے فس۔ یعنی تہائی چوتہائی وغیرہ جزو شائع میں جب آزادی واقع ہوئی تو تمام بدن میں پھیل جائیگی یا فقط یہی جزو آزاد ہوگا۔ ان اضافہ الی جزو معین لا یعبر بہ عن الجملة کالید والرجل لا یقع عندنا خلافاً لاشیء من الکلام فیہ کالکلام فی الطلاق وقد بینا ہ۔ اور اگر آزاد کرنا کسی معین جزو کی طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن تعبیر نہیں کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ یا پاؤں تو ہمارے نزدیک عتق واقع نہوگا اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور اس میں گفتگو دینی ہے کہ عتق عتق میں ہے اور اسکو ہم بیان کر چکے۔ ولو قال لالملک لی علیک و لونی بہ حرۃ عتق وان لم ینو لم یعتق لانه یحتمل انہ اراد لالملک لی علیک لانی لعتک و یحتمل لانی اعتقک فلا یتعین احدہما مراد الا بالنیۃ اما اگر ملوک سے کہا کہ میری تحیر کوئی ملک نہیں ہے اور اس سے آزادی کی نیت کی تو آزاد ہو جائیگا اور اگر یہ نیت نہ کی تو آزاد نہوگا کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ میری ملک تحیر اسو اسے نہیں کہ میں نے تجھے بچھا لایا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اسو اسے نہیں کہ میں نے تجھے آزاد کر دیا تو بدو نیت کے کوئی احتمال متعین نہوگا۔ قال وکذا کتایات العتق و ذلک فخل قولہ خرجت من ملک ولا سبیل لے علیک ولا راق لے علیک وقد خلعت سبیلک لانه یحتمل نفی السبیل و اخرج عن الملک و تخلیۃ السبیل بالبیع او الکتابہ کما یحتمل بالعق فلا بد من النیۃ وکذا قولہ لامته قد اطلقک لانه بمنزلۃ قولہ خلعت سبیلک و ہو المردی عن الی یوسف رحم بخلاف قولہ اطلقک علی ما بین من بعد ان شام اللہ تعالیٰ۔ اور یہی حال عتق کے الفاظ کتا یہ کہ یہ نیت ہو تو آزاد ہوگا نہیں تو نہیں جیسے مثلاً کہا کہ تیری ملک سے نکل گیا یا نکل گئی اور جیسے میرے واسطے تحیر کوئی راہ نہیں ہے یا تحیر میری رقیبت نہیں ہے یا میں نے تیری راہ خالی کر دی کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ بیع کرنے یا مکاتب کرنے سے راہ خالی کرنا ملک سے نکالنا ثابت ہو یا جیسی طرح سے یہ بھی احتمال ہے کہ آزاد کرنے سے ایسا کیا ہو تو نیت ضرور ہے۔ یونہی اگر اپنی باندی سے کہا کہ میں نے تجھے اطلاق کیا تو بھی نیت ضرور ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ میں نے تیری راہ خالی کی یعنی نیت سے آزادی ثابت ہو جائیگی بخلاف اس کے اگر باندی سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو نیت سے بھی آزاد نہوئی چنانچہ ہم آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولو قال لالسلطان لے علیک و لونی العتق لم یعتق لان السلطان عبارۃ عن الید وسمی السلطان بہ لقیام یدہ و قد سبق الملک دون الید کما فی المکاتب بخلاف قولہ لا سبیل لی علیک لان نفیہ مطلقاً بانقضاء الملک لان للمولیٰ علی المکاتب سبیل فلہذا یحتمل العتق۔ اور اگر ملک نے کہا کہ تحیر میری سلطنت نہیں ہے اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہوگا اسو اسے کہ سلطنت سے بیان قبضہ ہے اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے ہیں کہ ملکات بر اسکا قبضہ ہوتا ہے اور حال یہ ہے کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہے اور قابو نہیں رہتا جیسے مکاتب میں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کہا کہ میری تحیر کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ بالکل راہ کی نفی کرنا جب ہی ہو سکتا ہے کہ ملک نہو کیونکہ مکاتب پر مولیٰ کی راہ باقی رہتی ہے جیسا کہ یعتق کہ یحتمل ہے۔ ولو قال ہذا ابی و ثبت علی ذلک عتق و معنی المسالۃ اذا کان یولد مثلاً و اذا کان لا یولد مثلاً مثلاً



ہذا انتی فقد قیل علی الخلاف وقد قیل ہو بالاجماع لان المشار الیہ لیس من جنس لمسی فعلق الحکم بالستی و ہو  
 معدوم فلا یعتبر وقد حققنا فی النکاح۔ اور اگر ایسے غلام کو جسکے مثل اس سے پیدا نہیں ہو سکتا، کہ کہا کہ یہ میرا بیٹا ہو تو امام ابو حنیفہ  
 کے نزدیک آزاد ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے اور ان فقہا کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے حقیقی  
 معنی سے محال ہے تو مرد و دو اور نہ ہو جائیگا جیسے یہ کہنا کہ میں نے تجھ اپنے پیدا ہونے سے پہلے یا تیرے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور  
 امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی معنی سے محال ہے لیکن مجازی معنی سے صحیح ہے کیونکہ اُسے آگاہ کیا کہ جسے وہ اس غلام کا  
 مالک ہوا ہے یہ آزاد ہے اور یہ اسوجہ سے کہ ملک کا بیٹا ہونا اُسکے آزادی کا سبب ہے خواہ یہ دلیل اجماع یا بعلمہ قرابت اور سبب بول کر سبب  
 مراد لینا لغت میں مجازا شایع ہے اور اس دلیل سے کہ ملک میں بیٹا ہونے کے واسطے آزادی لازم ہے اور وصف لازم کے ساتھ  
 تشبیہ دینا مجازی گفتگو کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہو چکا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنی پر لانا واجب  
 ہے برخلاف اُس مسئلہ کے جس سے صاحبین و شافعی نے شہادت پیش کی یعنی پیدائش کے پہلے آزاد کرنا تو وہ شہادت نہیں ہے کیونکہ  
 اُس میں کوئی طریقہ مجاز کا نہیں پایا جاتا تو وہ خواہ مخواہ لغو ہوگا پھر جو بات بننے بیان کی اسکے خلاف یہ صورت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے  
 سے کہا کہ میں نے دھوکے سے تیرا ہاتھ کاٹ دیا پس اُس نے اپنے دونوں ہاتھ تندرست نکال کر دکھلا دیے تو اسکا یہ کلام مجازی معنی پر  
 محمول نہیں کیا جائیگا یعنی یوں کہا جائے کہ اُسے ہاتھ کے جرمانہ کی قدر اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اگرچہ ہاتھ کا ٹنا مال  
 واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے مگر یہاں نہیں لے سکتے کیونکہ خلاف سے ہاتھ کا ٹنا ایک خاص قسم کا مال یعنی جرمانہ واجب ہونے کا  
 سبب ہوتا ہے اور یہ مطلق مال کے ساتھ ایک وصف میں مخالفت ہے چنانچہ جرمانہ تو مدگار برادری پر دو برس میں واجب ہوتا  
 ہے کیونکہ ایک ہی ہاتھ کا جرمانہ ہے اور یہ مال جو مدگار برادری پر واجب ہوتا ہے اسکا ثابت کرنا بدوین ہاتھ کاٹنے جانے کے ممکن نہیں  
 اور اقرار یہ قرضہ کے طور پر مال ثابت کرنا ممکن ہے لیکن ہاتھ کا ٹنا اسکا سبب نہیں اور یہی غلام کے مسئلہ میں آزادی تو وہ ذات  
 و حکم میں مختلف نہیں ہے تو بیٹا کہہ کر مجازا آزادی مراد لینا ممکن ہے۔ اور اگر ایسے غلام کو یا لونڈی کو جس سے یہ خود پیدا نہیں ہو سکتا  
 کہا کہ یہ میرا باپ یا یہ میری ماں ہے حالانکہ یہ دونوں عمر میں اُس سے چھوٹے ہیں یا برابر یا ایک ہی دو برس بڑے ہیں وہ بھی  
 یہی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائیگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں یہ دلیل مذکورہ بالا اور اگر مالک نے اپنے  
 غلاموں سے کسی طفل صغیر کو کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں بھی اختلاف مذکور جاری ہے اور بعض نے کہا نہیں  
 بلکہ یہ بالاتفاق آدا و نہوگا کیونکہ ملک میں اس کلام سے کوئی بات لازم نہیں آتی مگر باپ کے واسطے سے یعنی جب باپ کے واسطے  
 سے لیا جاوے تب دادا کا حق ثابت ہوتا ہے حالانکہ مالک کے کلام میں اس واسطے کا کچھ ذکر نہیں ہے تو یہ بات محال ہو گئی کہ اس  
 کلام کو مجازاً موجب آزادی ٹھہرایا جاوے برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا باپ یا یہ میرا بیٹا ہے کیونکہ ملک میں یہ دونوں باتیں بغیر کسی واسطے  
 کے آزادی واجب کرتی ہیں اور اگر مالک نے غلام کو کہا کہ یہ میرا بھائی ہے تو ظاہر الروایۃ میں آزاد نہوگا اور ابو حنیفہ سے یہ بھی  
 روایت ہے کہ آزاد ہو جائیگا اور دو روایتوں کی وجہ ہم بیان کر چکے اور اگرچہ غلام کو کہا کہ یہ میری دختر ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ  
 اس میں بھی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہوگا کیونکہ جبکی طرف اشارہ کیا ہے وہ اُس جنس سے نہیں جسکا  
 ہم لیا یعنی نام تو دختر لیا اور اشارہ غلام کی طرف کیا پس حکم کا تعلق اُس سے ہوگا جو نام لیا حالانکہ وہ معدوم ہے تو اس کلام کا کچھ  
 اعتبار نہوا اور ہم اسکو کتاب النکاح میں تحقیق کر چکے۔ یعنی باب المہرتین بیان کر چکے کہ عقد میں ہر کچھ بیان کیا اور اشارہ  
 میں دوسری چیز کی طرف اشارہ کیا چنانچہ تفصیل وہاں مذکور ہے۔ وان قال لامہ انت طالق او بان او تخمری و فوی  
 بہ العتق لم یعتق وقال الشافعی رحمہ تعالیٰ افانوی و کذا علی ہذا الخلاف سائر الالفاظ البصرح و الکناۃ علی ما قال  
 مشائخ ہم رہ کہ انہ لومی یا حتمہ لفظ لان بین الملکین موافقۃ اذ کل واحد منہما ملک لعین اما ملک لعین فظاہر

وکنہ مالک النکاح فی حکم ملک العین حتی کان التامید من شرطہ والتاقیت سبطلالہ وعمل اللفظین فی اسقاط ما ہو حقہ وہو المالک ولہذا یصح التعلیق فیہ بالشرط اما الاحکام تثبت بسبب سابق وہو کونہ مکلفا ولہذا یصلح لفظہ العتق والتحریر کناہیہ عن الطلاق فکذا عکسہ ولنا انہ قوی ما لا یحتملہ لفظہ لان الاعتاق لفظہ اثبات اقوۃ والطلاق رفع القید وہذا لان العیہ الحق بالجہادات وبالاعتاق یجہی فیکدر ولا ینکح لک النکوحۃ فانہا قادرۃ الا ان قید النکاح مانع وبالطلاق یرفع المانع فیظہر اقوۃ ولا خفاء ان الامل اقوی ولان ملک العین فوق ملک النکاح فکل ان اسقاطہ اقوی واللفظ یصلح مجازا عما ہو دون حقیقۃ لاسما ہو فوقہ فلہذا یتنع فی المتنازع قیدہ النسل عن عکسہ۔ اور اگر مالک نے اپنی باندی سے کہا کہ تو طالق یا بائمہ ہو یا تو اڑھنی سے اپنا منہ ڈھک اور اس سے آزاد کرنے کی نیت کی تو وہ آزاد ہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہو جائیگی اور اسی طرح دیگر الفاظ طلاق صریح وکن یہ میں بھی یہی اختلاف ہو جیسا کہ مثل شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے ایسے معنی مراد لیے جنکو اسکا لفظ محتمل ہے اس واسطے کہ ملک نکاح و ملک رقبہ میں باہم موافقت ہو کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک ملک ذاتی ہے نہ چنانچہ ملک رقبہ میں یہ بات ظاہر ہے اور اسی طرح ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم میں ہے حتیٰ کہ نکاح کی شرط یہ ہے کہ ہمیشہ کے واسطے نیت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہے اور طلاق صریح وکن یہ دونوں میں سے ہر ایک کا عمل یہ ہے کہ اسکا حق ساقط کرے یعنی ملک زائل کر دے تو جیسے ملک نکاح میں نکاح زائل ہوتا ہے اسی طرح ملک رقبہ میں اس سے عتق ہو جائیگا اسی واسطے شرط بر سلق کرنا صحیح ہوتا ہے رہا احکام کا ثابت ہونا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہے یعنی آدمی مکلف عاقل بالغ آزاد ہو اور چونکہ اس لفظ سے عتق کے معنی نکلتے ہیں لہذا لفظ عتق اور آزاد کرنا و تحریر یہ بھی طلاق کا کثرت ہے جو جلتے ہیں تو اسکا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور اس کے کنایات سے عتق کے معنی لینا صحیح ہوگا اور چاری دلیل یہ ہے کہ اسطے طالق یا بائمہ اور اس کے کنایات سے ایسے معنی مراد لیے جنکو لفظ محتمل نہیں یعنی آزاد کرنا اس کے معنی نہیں ہیں کیونکہ لعنت میں آزاد کرنے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی بیڑی کھول دینا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی ملک ہو گیا وہ بمنزلہ جہادات کے ہو جاتا ہے اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہو کر قدرت و قوت پاتا ہے اور منکوحہ زوجہ کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ وہ ہر تصرف پر قادر ہے لیکن نکاح کی بیڑی اسکو روکتی ہے اور طلاق دینے کی وجہ سے یہ بیڑی اٹھ جاتی ہے تو اسکی قوت موجودہ کھل جاتی ہے اور یہ بات خوب ظاہر ہے کہ اعتاق سے قوت دینا زیادہ قوی ہے لینے طلاق کمزور ہے تو طلاق کو اعتاق کے واسطے استعارہ لینا جائز نہیں ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ ملک رقبہ بہ نسبت ملک نکاح کے بڑھی ہوئی ہوتی ہے تو اسکو ساقط کرنا بھی زیادہ قوی ہوگا اور لفظ اپنی حقیقت سے کمتر کے لیے مجاز ہو سکتا ہے نہ بڑھ کر کے لیے لہذا طلاق وغیرہ جمین جملہ اسکا اعتاق کے لیے نہیں مجاز کر سکتی اور اس کے برعکس لینے اعتاق کو طلاق کے واسطے مجاز لینا جائز ہے۔ واذ قال لبعیدہ انت مثل الحر لم یبتق لان المثل یستعمل للمشاركۃ فی بعض المعانی عرفا فوقع الشک فی المحرۃ۔ اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہے تو آزاد نہیں ہوگا کیونکہ بول چال میں مثل کا لفظ بعضی باتوں میں مشترک ہونے کے واسطے بولتے ہیں تو اس کے آزاد ہونے میں شک ہو گیا۔ انت یعنی اسکا ملک ہونا تو یقینی معلوم تھا اب یہ شک ہوا کہ شاید وہ آزاد ہو گیا ہو تو شک بر آزاد ہونے کا اور شک اس وجہ سے ہوا کہ مثل کا لفظ و حقیقت بدھیز کے بالکل یکساں ہونے کے معنی میں ہو لیکن اگر بالکل یکساں ہوں تو بدھیز میں نہیں ہو سکتی ہیں بلکہ ایک ہی چیز ہوگی لہذا عام استعمال یہ ہے کہ زید مثل خالد کے ہے یعنی صرف اُن دونوں کا خط یکساں ہے تو غالباً مثل آزاد کے کھنے سے کسی وصف میں مثل ہونا مراد ہے تو آزادی میں مثل ہونا ضرور نہوا۔ ولو قال ما انت الا حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو وہ آزاد ہو جائیگا۔ لان الاستثناء من النفی اثبات علی وجہ التاکید کما فی کلمۃ الشہادۃ۔ اس واسطے کہ نفی سے استثناء کرنا

تاکہ اس کے طور پر اثبات ہو جاتا ہے جیسے کہ شہادت میں ہر قسم یعنی لاکہ الا اللہ کے معنی یہ کہ کوئی الوہیت کسی کو نہیں مگر اللہ  
کو یعنی اللہ تعالیٰ ہی الوہیت والا ہے اس طرح پر جبکہ قرہ حسین ہر گز آزاد ذیہ سننے ہوئے کہ قور و آزاد ہی ہر پس ضرور آزاد ہو جائیگا  
ولو قال راسک راس حر لا یعق لانه تشبیه بحدف حرفہ۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہے تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ حرف  
تشبیه حذف کرنے کے ساتھ یہ تشبیه ہر قسم یعنی گویا کہ تیرا سر آزادوں کے سر کے مانند ہے پس آزاد نہ ہوگا۔ ولو قال راسک  
رائس حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر ایک آزاد سر ہے تو وہ آزاد ہو جائیگا۔ لانه اثبات الحریۃ فیہ اذ المرأۃ بصرہ عن  
جميع البدن۔ اس واسطے کہ یہ کہنا اپنے غلام میں آزادی ثابت کرنا ہو ا کیونکہ سر کے ساتھ تمام بدن تبصیر کیا جاتا ہے ہر قسم یعنی  
اگر کہا کہ تیرا سر آزاد ہے تو گویا یہ کہنا کہ آزاد ہے جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک راس اسب خریدا حالانکہ مراد یہ ہے کہ ایک گھوڑا خریدا  
**فصل۔** من ملک ذارحم محرم منہ عتق علیہ و ہذا للفظ مروی عن ابنی علیہ السلام وقال علیہ السلام  
من ملک ذارحم محرم منہ فہو حر واللفظ لعمومہ منظم کل قرابۃ مؤیدۃ بالحرمیۃ ولادۃ وغیرہ۔ فصل۔ ہر شخص اپنے  
ایسے قرابتی کا مالک ہو جسکو اس کے ساتھ دائمی محرمیت کی نسبت ہو تو وہ اس پر سے آزاد ہو جائیگا اور یہ لفظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی  
ہے کہ روایہ النساء اور یوں ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہو ایسے قرابتی کا کہ اس کے ساتھ دائمی حرام ہو تو  
وہ آزاد ہے۔ روایہ اصحاب السنن۔ اور یہ لفظ عام ہر ایسے قرابتی کو شامل ہے کہ جس کے ساتھ محرمیت ہو خواہ بذریعہ ولادت ہو یا دوسرے  
طریقہ سے ہوں۔ ولادت کی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجداد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے بیٹا بیٹی یا پوتا  
یا بیٹی وغیرہ کے مالک ہوئے اور دوسری طرح یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی بہن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا مالک ہو یا اس کے برعکس ہو  
والشافعی رحمہما فی غیرہ لہ ان ثبوت العتق من غیر رضات الممالک ینفیہ القیاس اولاً لیتقضیہ للاخوۃ  
واما لعمامہما نازلہ عن قرابۃ الولاد فان منع الاحاق والاستدلال ولہذا امتنع التکاتب علی المکاتب فی  
غیر الولاد ولم یتنع فیہ ولنا ما روینا ولانہ ملک قریبہ قرابۃ مؤثرۃ فی الحرمیۃ فیتعق علیہ و ہذا ہوا موثر فی اصل  
والولاد ملغی لانہا ہی التي لیفرض وصلہا وتحرم قطعہا حتی وجبت النفقۃ وحریم النکاح ولا فرق بینہما اذا  
کان المالک مسلماً او کافرانی دار الاسلام لعموم العلۃ والمکاتب اذا اشتری اخاہ و سن بخرے بخرہ  
لا یکاتب علیہ لانه لیس لہ ملک تام بقدرہ علی الاعتاق والا فراض عند القدرة بخلاف الولاد لان العتق  
فیہ من مقاصد الکناۃ فامتنع البیع فیتعق تحقیقاً المقصود التقید وعن ابی حنیفۃ رحمہ انہ یتکاتب علی الاخ  
ایضاً و ہو قولہما فلنا ان منع و ہذا بخلاف ما اذا ملک ابنۃ عمتہ وہی اختہ من الرضاع لان الحرمیۃ ما ثبت  
بالقرابۃ والصلب جعل الہا لہذا العتق وکذا لہجون حتی عتق القریب علیہما عند الملک لانه تعلق بہ حق العبد  
فشا بہ النفقۃ۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ (ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے میں ہمارے موافق ہیں اور) غیر ولادت  
کی قرابت محرمہ میں ہمارے خلاف ہیں لہذا اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہیں ہے تو وہ شافعی کے  
نزدیک آزاد نہیں ہوتا اور انکی دلیل یہ ہے کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جانے کو قیاس نفی کرتا ہے یا قیاس سکو تقضی نہیں ہے اور  
بھائی ہونے کی یا اس کے مانند قرابت بہ نسبت قرابت ولادت کے کہ نہ تو اسکو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے  
استدلال کرنا منع ہے اور اسوجہ سے جس غلام کو مکاتب کیا ہوا اس کے ساتھ میں غیر ولادت کی قرابتی کتابت میں داخل نہیں  
ہوتی اور ولادت میں یہ بات متنع نہیں ہے اور ہماری دلیل اول قورہ حدیث ہے جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب  
مالک ہو جسکی قرابت دائمی حرمت میں مؤثر ہے تو وہ اس پر آزاد ہو جائیگا اور دراصل تاخیر اسی کہ ہے اور پیدائش کا کچھ اثر نہیں  
ہے کیونکہ قرابت محرمیت ہی ایسی چیز ہے کہ جبکہ ملانا فرض ہے اور نفی ناکرام ہے حتی کہ نفقہ واجب ہوتا اور نکاح حرام ہوتا ہے پھر

آزاد ہو جانے میں کچھ فرق نہیں کہ مالک مسلمان ہو یا دارالاسلام میں کافر ہو کیونکہ قرابت محرمہ کی علت عام ہو اور مکاتبت نے اگر اپنے بھائی کو یا اپنے اہل بیت کو یا خود کو خرید اتودہ مکاتبت کے ساتھ مکاتبت نہ ہو جائیگا کیونکہ مکاتبت کوئی پوری ملکیت حاصل نہیں ہے جو اسکو آزاد کرنے پر قابو دے اور آزادی کا فرض ہونا اسوقت ہے کہ پوری قدرت ہو بخلاف ولادت کے کیونکہ کتابت کے مقاصد میں سے ایسے لوگوں کی آزادی بھی ہے جنکو مکاتبت کے ساتھ قرابت ولادت ہو تو وہ ان سے منع ہے پس وہ آزاد ہو جائیگا تاکہ کتابت کا مقصود ثابت ہو اور امام ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ مکاتبت پر اسکا بھائی بھی مکاتبت ہو جاتا ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے تو یہ کہو یہ بھی جائز ہے کہ ہم بھائی کے مکاتبت نہ ہو جانے کو منع کریں یعنی امام شافعی نے جو منع بیان کیا ہے اسکو ہم نہ مانیں بلکہ وہ منع نہیں ہے اور یہ حکم بخلانہ ایسی صورت کے ہے کہ جب آدمی اپنی بیوی کی دختر کا مالک ہو حالانکہ وہ اسکی رضاعی بہن ہے کیونکہ یہ حریمیت بوجہ قرابت کے نہیں ہے اور واضح ہو کہ قریب محرم آزاد ہو جانے کے لیے طفل بھی لائق رکھا گیا ہے اور یہی مجزون کا حکم ہے حتیٰ کہ اگر طفل یا مجنون اپنے کسی قریب محرم کا مالک ہو تو وہ ان دونوں پر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس آزادی میں بندہ کا حق مطلق ہو گیا ہے تو نفقہ کے مشابہ ہو گیا ہے یعنی جیسے قریب محرم محتاج کا نفقہ طفل اور مجنون کے مال میں واجب ہوتا ہے ویسے ہی اگر مالک ہوں تو آزاد ہو جائیگا۔ ومن اعتق عبد الوجه اللہ تعالیٰ اول للشیطان اول للصرم عتق لوجود رکن الاعتاق من الہ فی محلہ و وصف القرۃ فی اللفظ الاول زیادۃ فلا یختل اعتق بعدہ فی اللفظین الآخرین۔ اور جس شخص نے اپنے غلام کو اللہ تعالیٰ کے واسطے آزاد کیا یا شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے آزاد کیا تو غلام بہر صورت آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنے لائق آدمی سے اپنے محل میں پایا گیا تو آزاد ہونا مستحق ہو جائیگا اور پہلی صورت میں اللہ تعالیٰ کے واسطے کتنا کچھ آزاد ہونے کے لیے ضروری نہیں ہے تو شیطان یا بت کی صورت میں اسکا نہ ہونا کچھ ضرور نہیں ہے۔ اور اسطرح شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے کتنا اس کے اعتقاد کفر کی حسد الہی ہے لیکن غلام آزاد ہو جائیگا۔ وعتق المکرہ و السکران و ان وقع لصدور الرکن من الاہل فی المحل کما فی الطلاق و قد بینا ہ من قبل۔ جو شخص اپنا غلام آزاد کرنے کے لیے مجبور کیا گیا پس اس نے آزاد کیا یا نشہ کے مست نے آزاد کیا تو آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنی بیعت والے سے اپنے محل میں پایا گیا جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے۔ وان اضاف العتق الی ملک او شرط صحیح کما فی الطلاق اما الاضافة الی الملک ففیہ خلاف اشافی رحمہ اللہ بینا ہ فی کتاب الطلاق و اما التعلیق بالشرط فلا نہ اسقاط فیجری فیہ التعلیق بخلاف التملیکات علی ما عرف فی موضعہ۔ اور اگر کسی شخص نے آزادی کو مالک ہونے کی طرف نسبت کیا (یعنی اگر کہا کہ جب میں اس غلام کا مالک ہوں تو یہ آزاد ہو گا) یا اس نے شرط کی طرف نسبت کیا۔ (یعنی غلام کو کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو آزاد ہو گا) تو ملک یا شرط کی طرف اضافت صحیح ہے جیسے طلاق میں صحیح ہے لیکن ملک کی طرف نسبت کرنے میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور ہم اسکو کتاب الطلاق میں بیان کر چکے اور شرط پر معلق ہونا اس واسطے جائز ہے کہ آزاد کرنے کے سنی اپنی ملکیت ساقط کرنا تو اس میں تعلیق شرط جائز ہے اور جن صورتوں میں مالک کرنا ہوتا ہے ان میں اللہ تعالیٰ نہیں جائز ہے چنانچہ اہل فقہ میں اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ واذ اخرج عبد المحولی الینا علی عتق لقولہ علیہ السلام فی عبید الطائف حین خرجوا الیہ المسلمین ہم عتقوا اللہ ولانہ احرز نفسه و ہوسلم ولا استرقا علی المسلم ابتداء۔ اور جب کسی عربی کافر کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہاں دارالاسلام میں چلا آیا تو وہ آزاد ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف کے غلاموں کو جب مسلمان ہو کر آنحضرت کے حضور میں چلا آئے تھے فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد دیکھے ہوئے ہیں۔ رواہ عبد الرزاق و ہذا الحسنی نے حدیث ابی داؤد و الترمذی اور دوسری ذیل یہ ہے کہ اس غلام نے اپنی جان کو ایسی حالت میں اپنے قابو میں کر لیا کہ وہ مسلمان ہو اور اجداد سے غلامی کسی مسلمان پر نہیں ہو سکتی ہے۔ وان اعتق حاملا عتق حملہا تبعالہا ان ہو



متصل بہا و لو اعتق الحکل خاصۃ عتق دونہا لانہ لا وجہ الے اعتاقہما مقصود بعدم الاضاۃ الیہا ولا الیہ جمعا  
لما فیہ من قلب الموصوع ثم اعتاق الحکل صحیح ولا یصح جمیع وہبۃ لان التسلیم نفسہ بشرط فی الیۃ والقدرة علیہ فی البیع  
ولم یوجد ذلک بالاضافۃ الی الجہنم وشی من ذلک لیس بشرط فی الاعتاق فافترقا۔ اور اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کو آزاد  
کیا تو باندی کے تابع حل بھی آزاد ہوگا کیونکہ وہ اپنی مان کے پیٹ میں ہے اور پیٹ اس عورت سے متصل ہے اور اگر اس نے فقط حل کو آزاد کیا  
تو صرف حل ہی آزاد ہوگا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے نہ قصداً یعنی نہ اصلی مقصود ہو کر اس واسطے کہ عورت کی طرف  
اضافت نہیں ہے اور نہ بتبعاً یعنی نہ حل کے تابع ہو کر کیونکہ اس میں موضوع کا اُلٹنا لازم آتا ہے پھر حل کو آزاد کرنا صحیح مٹھا اور  
آئندہ اُس حل کو بیع یا ہبہ نہیں کر سکتا کیونکہ ہبہ میں خود اس کی ذات کا پیر دکرنا واجب ہوتا ہے اور سپردگی کی قدرت ہذا بیع  
میں شرط ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی کیونکہ اُسے پیٹ کے بچ کی طرف نسبت کی ہے اور سپرد کرنا یا اس کی قدرت سونا کوئی بھی آزاد کرنے میں  
شرط نہیں ہے تو دونوں جدا ہو گئے۔ یعنی آزاد کرنا اور بیع وہبہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ ہبہ میں ہبہ کی چیز سپرد کر دینا  
اور بیع میں سپردگی قدرت ہونا شرط ہے اور آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے۔ ولو اعتق الحکل علی مال صح ولا یجب المال اذ لا  
وجہ الی الزام المال علی الجہنم لعدم الولاۃ علیہ ولا الی الزامہ الام لانہ فی حق اعتق نفس علی حدۃ واشترائط  
بدل العتق علی غیر المعتق لایجوز علی ما مر فی الخلع واما یعرف قیام الجہل وقت اعتق اذ جارت بہ لاقول من  
ستۃ اشہر منہ لانہ ادنی مدۃ الحکل۔ اور اگر باندی کے حل کو کس قدر مال پر آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہے لیکن مال نہیں واجب  
ہوگا اس واسطے کہ پیٹ کے بچ پر مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ اس پر کسی کا قابض نہیں ہے اور اس کی مان پر بھی مال لازم کرنے کی  
کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ آزادی کے حق میں بچہ ایک علیحدہ جان ہے اور آزادی کا بدلہ سوائے عتق کے دوسرے پر لازم کرنا جائز  
نہیں ہے جیسا کہ خلع میں بیان ہو چکا (شارحین کو یہ بیان نہیں ملا) اور وضع ہو کر آزاد کرنے کے وقت حل موجود ہونا جب ہی معلوم  
ہوگا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہو کیونکہ حل کی کثرت یہی ہے۔ قال وولد الامتہ من مولا باحر لانہ  
مخلوق من ماء فیعتق علیہ ہذا ہو الاصل ولا معارض لہ فیہ لان ولد الامتہ لمولا با وولد ہا من زوجہا مملوک  
سیدہ لترجح جانب الام باعتبار الحضانتہ اولاً استہلاک ماء مبائہا والمنافاة متحققۃ والزوج قدر صحیح  
بخلاف ولد المغرور لان الوالد ماضی بہ۔ قدری نے فرمایا کہ باندی کے جو اولاد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہو اس واسطے  
کہ وہ مولیٰ کے نطفہ سے ہے تو آزاد ہوگا اور یہی اصل ہے اور بچہ کے بارہ میں کوئی چیز معارض نہیں ہے کیونکہ باندی کا بچہ باندی کے  
مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اُسکے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا کیونکہ اس میں مان کی جانب کو غلبہ رہے گا خواہ  
اس سبب سے کہ پرورش کا حق مان کو ہے یا اس جہت سے کہ شوہر کا نطفہ اس باندی یعنی زوجہ کے نطفہ میں مل کر مستہلک ہو گیا اور  
یہاں منافات پائی جاتی ہے یعنی شوہر کے لحاظ سے چاہیے کہ بچہ مملوک نہ ہو اور باندی کے لحاظ سے وہ اُسکے مولیٰ کا مملوک ہو لہذا ترجیح لازم  
آتی ہے مان کی جانب کو ترجیح دی گئی اور شوہر اس بات پر راضی ہو چکا یعنی اُسکی اولاد دوسرے کی مملوک ہو جائے برخلاف اس  
شخص کے جسکو دھوکا دیا گیا کہ اُسکا بچہ مملوک ہوگا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا۔ یعنی ایک عورت نے زید سے کہا  
کہ میں آزاد ہوں مجھے نکاح کرے میں نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اُسے اسکو سے اولاد کے  
گرفنا کیا تو اولاد اُسکی مملوک نہ کیونکہ زید اس بات پر راضی ہوا تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے تاکہ جو اولاد ہو وہ غیر کی غلام ہو  
لیکن اُسکو قیمت دینا پڑی۔ وولد الحرۃ حر علی کل حال لان جانبہا راجح فیتبہا فی وصف الحرۃ کما تبہا فی  
المملوکۃ والمقوقۃ والتدبیر وامیۃ الولد والکتاب۔ اور آزاد عورت کا بچہ ہر حال آزاد ہوتا ہے یعنی اگرچہ شوہر غلام ہو کیونکہ  
عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے پس یہ بھی آزادی کی صفت میں اسی کا تابع ہوگا جیسے ملکیت کے صفت میں اُسکا تابع ہوتا ہے یعنی

اگر ان سواے آپ کے کسی غیر کی ملوکہ یا رقیقہ یا مدبرہ یا دام ولد یا سکا تہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہوگا۔ بس ملوکہ و رقیقہ کا بچہ تو اسکا محض ملوک ہوگا اور مدبرہ دام ولد جب اپنے مولیٰ کے مرنے پر آزاد ہوں تو انکے ساتھ انکی اولاد بھی آزاد ہو جائیگی اور سکا تہ نے اگر مال کتابت ادا کر دیا تو خود مع اولاد آزاد ہو گئی ورنہ اولاد بھی رقیق ہو جائیگی۔

## باب العبد یعتق بعضہ

یہ باب ایسے غلام کے بیان میں ہے جو کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔ و اذا اعنت المولی بعض عبده عتق ذلک القدر فی بقیہ قیمۃ مولاه عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ یعنی کلمہ و اصلہ ان الاعتاق تجزئ عنہ فیتصر علی ما عتق و عندہما لای تجزئ و ہو قول الشافعی رحمہ فاصافۃ الی البعض کا صافۃ لے اکل فلہذا یعتق کلہم ان الاعتاق اثبات العتق و ہو قوۃ حکمیۃ و اثباتہا بازالہ ضد ہا و ہو الرق الذی ہو ضعف حکمی و ہما لای تجزئان فصافۃ کا اطلاق و العفو عن القصاص و الاستیلاء و لابی حنیفہ رحمہ ان الاعتاق اثبات العتق بازالہ الملک و ہو ازالہ الملک لان الملک حقہ و الرق حق الشریع اوق العامۃ و حکم التصرف ما یدخل تحت دلالۃ المتصرف و ہو ازالہ حقہ لاحق غیرہ و الاصل ان التصرف یقتصر علی موضع الاضافۃ و التصدی الی ما و ارادہ ضرورتاً عدم التجزئ و الملک تجزئ فی البیع و المبتہ فبقیہ علی الاصل و تجب السعایۃ لاحتماس مالیتہ البعض عند العبد و المستعۃ بمنزلۃ المكاتب عندہ لان الاضافۃ الی البعض توجب ثبوت المملکیۃ فی کلہ و بقاء الملک فی بعضہ یمنع فعلنا باللیلین بانزالہ سکا تہ اذ ہو مالک یدلاررقیۃ و اسعایۃ کذلک لکتابۃ فلہ ان یتسعی و لہ خيار ان یتفقہ لان المكاتب قابل للاعتاق غیر انہ اذا عجز لایرد الی الرق لانہ اسقاط لا الی احد فلا یقبل الفسخ بخلاف الکتاب المقصودۃ لانہ عقد یقال و یفسخ و لیس فی الطلاق و العفو عن القصاص حالہ متوسطۃ فایبتناہ فی اکل ترجیاً للمحموم و الاستیلاء و تجزئ عندہ حتی لو استولد نصیبہ من مدبرۃ یقتصر علیہ و فی القنۃ لما ضمن نصیب صاحبہ بالامان ملک بالضممان فکل الاستیلاء۔ اگر بولی نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس بقدر حصہ آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کمالی کر کے اپنے مولے کو دیگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہو جائیگا اور اس اخلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام رحمہ کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو بقدر آزاد کیا اس بقدر تک رہیگا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں اور یہی شافعی کا قول ہے پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرف نسبت کرنا گویا اسکو کل کی طرف نسبت کرنا ہو لہذا پورا غلام آزاد ہو جائیگا صاحبین اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا اور وہ قوت حکمیہ ہے یعنی حکم شرع میں اسکو تعزیرات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اس طرح ہوتا ہے کہ جو چیز اسکی ضد ہو اسکو دور کر دے اور اسکی ضد رقیۃ یعنی مملوکیۃ جو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دونوں چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہونگے تو ایسا ہو گیا جیسے طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ آدمی عورت کو طلاق دے اور آدمی کو نہیں اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا یعنی بالاتفاق اس میں سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا بذریعہ ملک دور کرنے کے یا اعتاق اسی ملک دور کرنے کا نام ہے کیونکہ ملک آنا و کرنے والے کا حق ہے اور رقیۃ حق شرعی یا بندوں کا حق ہے اور تعزیر کا حکم اس بقدر ہوتا ہے جتنا کہ تعزیر کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ یہی ہے کہ اپنا حق دور کر دے نہ حق غیر یعنی صرف ملک دور کر سکتا ہے نہ رقیۃ اور بات اصل یہ ہے کہ تعزیر اسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اسکی نسبت کی گئی اور اس جگہ سے علا و تجاوز نہ کرنا ہی ضرورت سے ہو سکتا ہے کہ اس کے ٹکڑے بنو سکیں اور بیان ملک کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے بیج و ہبہ میں خاصہ ہر معنی مثلاً آدھا غلام ہوا

یا سہ کیا تو بالاتفاق جائز ہے اس اعتبار سے اس کا نفرت بھی اپنی اصل پر رہیگا یعنی اگر آدھا آزاد کیا تو جائز ہے اور رہا کمائی واجب ہو نہ اس وقت  
 کہ کہ باقی ٹکڑے کی ملکیت اس غلام کے پاس رہی ہوئی ہے یعنی اس سے وصول کیجائے اور جس غلام پر کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہو  
 وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزکہ مکاتب کے ہے کیونکہ جب اعتاق کی نسبت غلام کے کسی جزو کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے  
 غلام میں اسکو ملکیت حاصل ہو یعنی غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہو جائے اور بولی کی ملکیت کسی ٹکڑے میں باقی رہنا مقضیٰ ہے کہ وہ  
 پوری ذات کا مالک نہ ہو۔ پس ہنرے دونوں دلیلوں پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب ٹھہرایا اسواسطے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہو اور  
 اپنی ذات کا مالک نہیں ہو اور اسکی کمائی مانند عوض کتابت کے ہے تو مولے کو یہ اختیار ہا کہ اس سے کمائی کر اگر باقی قیمت وصول  
 کرے اور یہ بھی اختیار رہا کہ چاہے اسکو آزاد کر دے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہے کہ مولے اسکو آزاد کر دے صرف مکاتب سے  
 اس غلام میں اتنا فرق ہے کہ مکاتب اگر ادا مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کر دیا جاتا ہے اور یہ غلام جبکہ ایک جزو آزاد ہو کر پورے  
 کمائی واجب ہوئی اگر کمائی سے عاجز ہو جائے تو یہ رقیق نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس سے ملکیت ساقط کرنا کسی حد تک کے واسطے نہیں  
 ہے تو نسخ کے قابل بھی نہیں ہے بخلاف کتابت کے یعنی قصد کر کے غلام سے ایک قرارداد کی کیونکہ یہ ایک عقد ہے کہ اسکا اقالہ بھی  
 ہو سکتا ہے اور نسخ بھی ہو سکتا ہے (یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا تو اس سے یہ قرارداد ہے جب تو اسقدر مال غلام غلام قسط پر ادا  
 کر دے تو آزاد ہو اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہو گیا جو قابل نسخ بھی ہے اور ایک حد تک محدود ہے حتیٰ کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہو جائے  
 اور غلام کا کوئی جزو آزاد کرنا اس قابل نہیں ہے) رہا طلاق و عفو قصاص تو اس میں کوئی درمیانی حالت نہیں ہے تو ہنرے طلاق کو  
 یا عفو کو کل میں ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو سبیل کرنے والی پر ترجیح دی اور ام ولد بنانا امام ابو حنیفہ کے نزدیک  
 ٹکڑے ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی مدبرہ یا ندی میں سے اپنے حصہ کو ام ولد بنایا تو اسی حصہ تک رہیگا اور محض مملوکہ باندی میں ایسا ہوا  
 تو جب اسنے اپنے شریک کے حصہ کا نادان اس جہت سے دیدیا کہ اسکی ملک فاسد کر دی ہے تو نادان دینے سے پوری باندی کا  
 مالک ہو گیا تو استیلا دپورا ہو گیا۔ ف اسکی توضیح یہ ہے کہ زید و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے اور اسکی بچہ پیدا ہوا  
 اور زید نے دعویٰ کیا کہ میرے لطف سے ہے تو ادھی باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی لیکن اسنے خالد کے حصہ میں خرابی ڈالی کیونکہ ام ولد  
 بمنزلہ آزاد کے ہوتی ہے حتیٰ کہ اسکی فروخت نہیں جائے اور زید پر واجب ہو گا کہ خالد کے حصہ کا نادان دے اور جب نادان دے  
 وہ پوری باندی کا مالک ہو گیا تو پوری اسکی ام ولد ہو جائیگی جیسے کوئی اپنی خالص باندی استیلا کرے تو وہ پوری ام ولد ہو جائے  
 ہے اور اگر یہ مشترکہ باندی دونوں کی مدبرہ ہو یعنی دونوں نے کہا ہو کہ تو چارے مرنے کے بعد آزاد ہے تو اس مسئلہ میں جسنے  
 اسکی بچہ کا دعویٰ کیا ہے اسی کا حصہ ام ولد رہیگا اور باقی حصہ مدبرہ رہیگا کیونکہ وہ خرید انہیں جاسکتا تو لا محالہ جانشین اسکا حصہ  
 ہے اسقدر ام ولد ہوا پس معلوم ہوا کہ استیلا کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں بان طلاق و عفو قصاص میں البتہ نہیں ہو سکتے ہیں نہ بولی  
 وجہ یہ ہے کہ طلاق و نکاح کے درمیان یا قصاص اور عفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہیں ہے جیسی کہ آدادی و مملوکیت کے درمیان  
 میں کتابت کی حالت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے مملوکیت ہے اور اپنی کمائی و تصرفات کی راہ سے آزادی ہے ایسی حالت جب  
 طلاق اور نکاح کے درمیان نہیں ہے تو جسے نصف عورت کو طلاق دی تو باقی نصف عورت کو دیکھا جاوے یا تو بوجہ نکاح کے حلال ہے  
 یا بوجہ طلاق کے حرام ہے تو جب اس میں دونوں طرح کا شبہ ہے تو ہنرے حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول میں بیان ہو چکا کہ اگر  
 یہ چیز میں یہ شبہ ہو کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو حلت سے ہاجہ اٹھالیا جائے اور اسکو حرام ٹھہرایا جائے کہ اس میں بچاؤ زیادہ ہو نہ  
 طلاق کے مانند عفو قصاص میں بھی ہنرے یہی کہا کہ آدھا عفو کرنا بمنزلہ کل عفو کے ہے جیسے آدھی عورت کو طلاق دینا پوری عورت کو  
 طلاق دینا ہوتا ہے۔ و اذا کان العبد بین شریکین فاعتق احدہما نصیبہ عتق فان کان موسرا فشرکہما بخیار  
 ان شاء اعتق وان شاء ضمن شریکۃ نصیبہ وان شاء استسعی العبد فان ضمن رجع لمعتق علی العبد والاولیٰ

للمعتق وان اعتق او استعے فالولاء بمنہا وان کان المعتق معسرا فالشریک بالخیار ان شاء اعتق وان شاء استعے العبد والولاء بمنہا فی الوجہین و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا لیس لہ الا الضمان مع السعیۃ مع الاعسار ولا یرجع المعتق علی العبد والولاء للمعتق - اگر ایک غلام دو شریکوں میں مشترک ہو پس ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو اسکا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو شریک کو اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ بھی آزاد کر دے اور چاہے آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور چاہے غلام سے کمائی کر کے وصول کر لے پھر اگر اسے آزاد کرنے والے سے قیمت تاوان لی تو آزاد کرنے والا اس قدر دام اس غلام سے وصول کر لیگا اور اس غلام کی دلاڑی اسی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر شریک نے اپنا حصہ بھی آزاد کر دیا یا غلام سے کمائی کر کے وصول کر لی تو اسکی دلاڑی دونوں میں مشترک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا ننگہ دست ہو تو شریک کو یہی اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے غلام سے کمائی کر لے اور ان دونوں صورتوں میں اسکی دلاڑی دونوں شریکوں میں مشترک ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ شریک کو صرف یہی اختیار ہو کہ اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اس سے تاوان لے لیکن وہ غلام سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر آزاد کرنے والا ننگہ دست ہو تو غلام سے کمائی کر لے اور دلاڑی فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی - و ہذا المسأله مجتہدی علیٰ حرفین احمد ہما تجزی العتاق و عدم علیٰ مابیناہ والثانی ان یسار المعتق لایقع سعاۃ العبد عندہ وعندہما ینع لہما فی الثانی قولہ علیہ السلام فی الرجل یعتق نسیبہ ان کان غنیاً ضمن وان کان فقیراً سنی فی حصۃ الآخر قسم والقسمۃ ثانی الشریک ولہ انہ حبست مالیتہ نسیبہ عند العبد فہ ان یضمنہ کما اذا ہنت الریح لمبوب انسان والقتۃ فی صیغ غیرہ حتی ان یصیغ بہ فعلی صاحب الثوب قیمۃ صیغ الآخر مومر کان او معسرا لما قلنا فکذا ہنا الا ان العبد فقیر فیسعیہم المعسر یسار التیسیر و ہوا ان یلک من المال قدر قیمۃ نسیب الآخر لا یسار النساء لانہ یعتدل النظرن الجانبین لتحقيق بقصدہ المعتق من القرۃ و ایصال بدل حق اسکت الہ ثم التخریج علی قولہما ظاہر فہم رجوع المعتق بما ضمن علی العبد لعدم السعاۃ فی حالۃ السیار والولاء للمعتق لان المعتق کلمہ من جہنہ لعدم التجزی والما التخریج علی قولہ فخیار العتاق لقیام لک فی الباقی اذا العتاق تجزی عندہ والتضمن لان المعتق جان علیہ بافساد نسیبہ حیث یتنع علیہ البیع والہبتہ ونحو ذلک مما سوی الاعتاق وتوابعہ والاستسعار لما بینا یدرج المعتق بما ضمن علی العبد لا دقام مقام اسکت باء الضمان وقد کان لہ ذلک بالاستسعار فکذلک للمعتق ولانہ ملکہ باء الضمان ضمنا فیصیر کان الكل لہ وقد اعتق بعضہ فہ ان یعتق الباقی او یستعے ان شاء والولاء للمعتق فی ہذا الوجہ لان المعتق کلمہ من جہتہ حیث ملکہ باء الضمان و فی حال عسار المعتق ان شاء اعتق لبقار ملکہ وان شاء استعے لما بیناہ والولاء لہ فی الوجہین لان المعتق من جہتہ ولا یرجع استعے علی المعتق بما اؤدی باجماع مینا لانہ یسعی لفکاک رقبۃہ ولا یقفیہ دینا علی المعتق اذ لا شئ علیہ لیسرۃ بخلاف المربوب ان اذا اعتقہ الراہن المعسر لانہ یسعی فی رقبۃہ قد نکت او یقفیہ دینا علی الراہن فلہذا یرجع علیہ وقول الشافعی رحمہ فی المومر لقولہما وقال فی المعسر یقفی نسیب اسکت علی ملکہ یباع ویوبہ لانہ لا وجہ الی تضمن الشریک لا عسارہ ولا الی السعاۃ لان العبد لیس بجان ولا راض بہ ولا الی اعتاق الكل للاضرار بالاسکت فتضمن ما عیناہ قلنا الی الاستسعار سبیل لا دلالتہ لیتقیر الی الجنایۃ بل یتعنی علی احتباس المالیۃ فلا یعیسا مالی الجمع بین القوۃ الموجبۃ لملکۃہ والضعف السالب لہا فی شخص واحد - یہ مسئلہ باریک دو ملوں پر مبنی ہے اول یہ کہ اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہے و ثانی ہو سکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور اصل دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اسکی خوشحالی امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی کرنے سے منع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک منع ہے اور صاحبین



کے واسطے اصل دوم کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے حق میں جو اپنا حصہ آزاد کر دے یوں ارشاد فرمایا کہ اگر یہ آزاد کرنے والا تو مگر ہو تو حصہ شریک کا ضامن بنو اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمائی کرے۔ رواہ المستبصر فی الصحاح۔ اس حدیث میں آپ نے بٹوارہ کر دیا اور بٹوارہ ضد شرکت ہے یعنی اگر آزاد کرنے والا تو مگر ہو تو صرف ضامن ہو اور غلام کمائی نہیں رکھی اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمائی ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کے حصہ کی مالیت اس غلام کے پاس رک گئی تو شریک کو اختیار ہے کہ اُس سے اپنے مال کا تاوان لے لے یعنی کمائی کر لے جیسے مثلاً جو کسی آدمی کا کپڑا اڑا لیگی اور دوسرے کے رنگ کے کونڈے میں ڈالا جائے کپڑا رنگین ہو گیا یعنی رنگ چس گیا تو کپڑے کے مالک پر واجب ہے کہ دوسرے کے رنگ کی قیمت دے خواہ خوشحال ہو یا تنگست ہو بدلیل مذکورہ بالا یعنی کپڑے والے کے پاس اُس کا رنگ رک گیا ہے تو اُس کو تاوان لینا جائز ہے پس ایسا ہی حکم یہاں ہے لیکن اتنی بات کہ غلام بالکل فقیر ہو تو وہ غلام سے کمائی کر کے وصول کرنے بھر خوشحالی سے بیان مراد یہ ہے کہ اُس کو حصہ شریک کی قیمت میسر ہو یعنی استعمال کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ادا کر سکے اور اتنی خوشحالی مراد نہیں ہے کہ مالدار غنی ہو اس واسطے کہ آسانی سے قیمت دینے کا لحاظ رکھنے میں دونوں جانب کی رعایت اعتدال ہو کہ چونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی تقرب و ثواب وہ اُس کو حاصل ہو جائیگا اور اُس کے شریک کو اپنا حق پہنچ جائیگا بھر اس مسئلہ میں دونوں اصولوں کی بنا پر جو حکم نکالا گیا ہے اُس کا نکالنا صاحبین کے قول پر ظاہر ہے یعنی صاحبین نے جو اصول اختیار کیے اُس سے اُن کا حکم نکالنا ظاہر ہے پس آزاد کرنے والا مال تاوان کو غلام سے اس واسطے نہیں لے سکتا کہ جب خوشحالی کی صورت میں اُس نے تاوان دیا تو اس حالت میں غلام پر کمائی کرنی واجب نہیں تھی اور رہا یہ کہ ولادہ اُس کی آزاد کرنے والے کے لیے ہوگی سو اسی وجہ سے کہ بعد آزاد ہونا اسی آزاد کرنے والے ہی کی طرف سے مستحق ہو کیونکہ آزاد کرنے کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور رہا امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکموں کا نکالنا سودہ اسطرح ہے کہ شریک دیگر کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اس وجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ میں اُس کی ملک قائم ہے کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور شریک کو جو یہ اختیار حاصل ہوا کہ اپنے حصہ کا تاوان لے تو یہ اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اُس کے حصہ پر ظلم کیا کہ اُس کا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ سولے آزاد کرنے والے کے ذریعے مدبر یا مکتب کرنے یا اُس سے کمائی کر لینے کے اُس کو یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے حصہ کو فروخت یا بیہ وغیرہ کر کے جناجہ بیان ہو چکا رہا یہ کہ آزاد کرنے والے نے جو تاوان دیا اُس کو غلام سے واپس لے سکتا ہے اس وجہ سے کہ جب اُس نے شریک کو تاوان ادا کر دیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہو گیا اور شریک کو یہ اختیار تھا کہ غلام سے کمائی کر لے تو آزاد کرنے والے کو بھی یہ اختیار ہو گیا اور اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادا سے ضمان کی وجہ سے اس غلام کا ضمان مالک ہو گیا اگرچہ وہ مریخی ملکیت کے قابل نہیں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہو اور حالت یہ کہ اُس نے اس کا ایک جزو آزاد کیا ہے تو اُس کو اختیار ہے کہ چاہے باقی بھی آزاد کر دے اور چاہے کمائی کر کے قیمت لے لے پھر تاوان ادا کرنے کی صورت میں آزاد کنندہ کو اس غلام کی پوری دلائیگی کیونکہ پورا غلام آزاد کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ ادا سے ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہو گیا اور یہ سب اس وقت کہ آزاد کرنے والا خوشحال ہو اور اگر وہ تنگست ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے کیونکہ اُس کی ملکیت باقی ہے اور چاہے غلام سے کمائی کر لے کیونکہ اُس کی ملکیت غلام کے پاس رکھی ہے اور دونوں صورتوں میں شریک کو اپنے حصہ کی دلائیگی کیونکہ آزاد ہونا اُسی کی طرف سے ہے اور در صورتیکہ شریک نے غلام سے کمائی کر لی ہے غلام اس مال کو اپنے آنا دکنے والے سے نہیں لے سکتا اس میں امام اور صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ غلام تو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمائی کرتا ہے اور ایسا قرضہ نہیں ادا کرتا جو آزاد کرنے والے پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر بوجہ اُس کی تنگستی کے کچھ لازم نہیں ہے بخلاف اُس غلام کے جو رہن ہو اور راہن نے اُس کو آزاد کر دیا حالانکہ مریض کا روپیہ نہیں ادا کر سکتا ہے تو غلام اپنی قیمت کا کرشن کو دیکر راہن سے واپس لیگا اس واسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے کمائی کی حالانکہ اُس کی گردن چھوٹ گئی تھی یا اُس نے ایسا قرضہ ادا کیا جو راہن پر تھا لہذا راہن سے واپس لیگا اور واضح ہو کہ اگر خوشحال ہو

شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا تو اس میں امام شافعی کا قول مثل قول صاحبین کے ہے اور اگر آزاد کرنے والا تنگہ ست ہو تو شافعی نے کہا کہ دوسرے شریک کا حصہ اُس کے مال پر رہیگا چاہے اُسکو فروخت کرے اور چاہے اُسکو ہبہ کرے یعنی پوری ملکیت قائم رہیگی کیونکہ آزاد کرنے والے کی تنگہ ستی سے شریک کو یہ اختیار نہیں کہ اُس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار ہے کہ غلام سے کمائی کر اوسے کیونکہ غلام نے کوئی ظلم نہیں کیا اور نہ وہ آزاد کیے جانے پر راضی ہوا اور اسکی بھی کوئی صورت نہیں کہ کل آزاد قرار دے کیونکہ اس میں دوسرے شریک کا خسر ہے تو جو کچھ بننے بیان کیا وہی نہیں ہو لینے شریک اپنے حصہ کا مالک ہے حتیٰ کہ بیع و ہبہ کر سکتا ہے اور ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ شریک کو غلام سے کمائی کرانے کی راہ موجود ہے کیونکہ کمائی کرانے کے لیے اسکی ضرورت نہیں کہ غلام نے کوئی ظلم اور جرم کیا ہو بلکہ وہ تو اس بنام پر ہے کہ شریک کی مالیت اس غلام کے پاس ہے تو جب کمائی کرنا ممکن ہو تو ایک ہی غلام میں دو وزن باتیں جمع نہونگی لینے آزاد جزو کی وجہ سے مالک ہونے کی قوت ہے اور باقی رقیق ہونے کی وجہ سے یہ قوت ندارد ہر طرف یعنی جیسے شافعی کے قول میں لازم آتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مالک ہو گیا مگر قضا ہے۔ قال ولو شهد کل واحد من الشریکین علی صاحبہ بالعق سبی العبد لکل واحد منهما فی نصیبہ موسرین کان او معسرین عند ابی حنیفہ رحمہ وکذا اذا کان احدہما موسرا والاخر معسرا لان کل واحد منهما یزعم ان صاحبہ اعق نصیبہ فصار مکاتبا فی زعمہ عندہ وحریم علیہ الاسترقاق فبصدق فی حق نفسه فینزع من استرقاقہ ولینتسب لانا یتقنا بحق الاستعارة کا ذبا کان او صادقا لان مکاتبہ او مملوکہ قلنا یتسبعا نہ ولا یختلف ذلک بالیسار والاعسار لانه حق فی الحالین فی احد شیان لان یسار المعق لا ینزع السعایہ عندہ وقد تغذر التغمین لانکار الشریک فقیین الآخر هو السعایہ والولاء لهما لان کل منهما یقول عتق نصیب صاحبہ علیہ باعتاقہ ودلا کوہ وعتق نصیبہ بالسعایہ وولا کوہ لی وقال ابو یوسف ومحمد رحمہ ان کان موسرین فلا سعایہ علیہ لان کل واحد منهما یزعم ان سعایہ بدعی الضمان علی صاحبہ لان یسار المعق ینزع السعایہ عندہما لان الدعوی لم تثبت لانکار الآخر والبراءة عن السعایہ قد تثبت لاقرارہ علی نفسه وان کاننا معسرین سعی لهما لان کل واحد منهما یزعم السعایہ علیہ صادقا کان او کا ذبا علی ما بینا واذ المعق معسر وان کان احدہما موسرا والاخر معسرا سعی للموسر منهما لانه لا یدعی الضمان علی صاحبہ لیسارہ وانما یدعی علیہ السعایہ ولا یتبرأ عنه ولا یتسب لالمعسر منهما لانه یدعی الضمان علی صاحبہ لیسارہ فیکون یساراً للعبد عن السعایہ والولاء موقوف فی جمیع ذلک عندہما لان کل واحد منهما یحیلہ علی صاحبہ وهو تبرأ عنه فبقی موقوفاً لے ان یتفقا علی اعتاق احمد ہما۔ قدوری نے فرمایا کہ اگر دو وزن شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اسنے غلام کو آزاد کیا ہے تو غلام پر لازم ہو گا کہ ہر ایک کے حصہ کی قیمت کمائی کر کے ادا کرے خواہ دونوں خوشحال ہوں یا تنگہ ست ہوں یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یوں بین دونوں میں اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگہ ست ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا زعم ہے کہ دوسرے شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے تو اسے زعم کے موافق یہ غلام مکاتب ہو گیا جیسا کہ ابو حنیفہ کا قول ہے اب اُس پر حرام ہو گیا کہ اس غلام کو رقیق بنادے پس شریک کا زعم اگرچہ دوسرے شریک کے حق میں صحیح نہو لیکن اپنے حق میں تصدیق کیا جائیگا تو اُسکو منع کیا جائیگا کہ غلام کو رقیق نہ بنادے بلکہ اُس سے کمائی کرانے کیونکہ ہمکو یہ یقین ہے کہ اُسکو کمائی کرانے کا حق حاصل ہے خواہ وہ سچا ہو یا جھوٹا ہو کیونکہ ہر حال یہ غلام اُسکا مکاتب ہے یا مملوک ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک اُس سے کمائی کر سکتا ہے اور یہ حکم فوجہ تنگہ ستی یا خوشحالی کے مختلف نہو گا کیونکہ حصہ دار کا حق دونوں صورتوں میں دو باتوں میں سے ایک ہے یعنی خوشحالی کی صورت میں تاوان لینا یا کمائی کرنا کیونکہ آزاد کرنے والے کی خوشحالی امام رحمہ کے نزدیک اس امر سے نہیں وکتی کہ غلام سے سعایت کر اوسے اور یہاں تاوان لینا ممکن نہیں کیونکہ شریک کو آزاد کرنے سے انکار ہے بلکہ وہ اٹا دے گی تو دوسری بات رہی یعنی یہی اختیار ہے

کہ غلام سے کمائی کر لے اور اسکی دوازدون شریکوں کی ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کہتا ہے کہ دوسرے کا حصہ اس کے آزاد کرنے سے آزاد ہوا جسکی دوازدہ سی کی ہے اور میرا حصہ کمائی کر کے دینے سے آزاد ہوا اور اسکی دوازدہ سی کی ہے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا قول یہ ہے کہ اگر دونوں شریک خوشحال ہوں تو غلام پر کمائی واجب نہیں ہے کیونکہ ہر شریک اس غلام کو کمائی سے بری کرتا ہے بوجہ اسکے کہ اپنے شریک پر تادان کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو غلام پر سعایت لازم نہیں ہوتی مگر اتنی بات ہے کہ اسکا دعویٰ اپنے شریک پر سوجہ سے ثابت نہو کہ وہ انکار کرتا ہے اور غلام کا کمائی سے بری ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ اسکا اقرار اپنی ذات پر لازمی ہے اور اگر دونوں شریک تنگ دست ہوں تو غلام دونوں کے واسطے کمائی کرے کیونکہ ہر شریک اس غلام پر کمائی کا دعویٰ خواہ چھوٹا ہو یا سچا ہو کیونکہ غلام پر کمائی واجب ہونا یقینی ہے کیونکہ آزاد کرنے والا تنگ دست ہے اور اگر دونوں میں سے ایک خوشحال اور دوسرا تنگ دست ہو تو خوشحال کے واسطے غلام کمائی کرے کیونکہ وہ اپنے شریک بوجہ تنگ دست ہونے کے تادان کا دعویٰ نہیں کرتا ہے بلکہ غلام پر کمائی کا دعویٰ کرتا ہے پس غلام اس سے بری نہوگا اور تنگ دست شریک کے واسطے غلام بھی کمائی نہ کرے کیونکہ وہ اپنے شریک پر تادان کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ شریک خوشحال ہے پس تنگ دست نے غلام کو کمائی سے بری کر دیا اور اس غلام کی دوازدہ صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں متوقف رہے گی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک اسکے آزاد کرنے کو دوسرے پر ڈالتا ہے اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہے تو اسکی دوازدہ متوقف رہے گی یہاں تک کہ دونوں شریک کسی ایک کے آزاد کرنے پر اتفاق کریں۔ تو دوازدہ سی کی ہو جائیگی کیونکہ حق دوازدہ دونوں سے باہر نہیں ہے۔ ولو قتل احد الشریکین ان لم یدخل فلان ہذہ الدار عند الفوحر وقال الاخران دخل فوحر فمضى القدو لایدرے دخل ام لا عتق النصف وسعی لهما فی النصف وبذا عند ابی حنیفہ وابی یوسف وقال محمد رحمہما فی جمع قیمۃ لان المقضی علیہ بسقوط السعایۃ محمول ولا یکن القضاء علی المحمول فصار کما اذا قال لغیرہ لک علی احدا الف درہم فانه لا یقضی لشیء للجہالة کذا ہذا ولما انا یتقنا بسقوط النصف السعایۃ لان احدهما حانت یقین مع التقریر بسقوط النصف کیف یقضی بوجوب الكل والجہالة ترتفع بالشیوع والتوزیع کما اذا عتق احد عبدہ یہ لا بعینہ اونیہ ونسبہ ومات قبل التذکرۃ والبیان ویثالی التفریع فیہ علی ان الیسار ہل یمنع السعایۃ اولایمنعہما علی الاختلاف الذی سبق۔ اگر غلام کے دونوں شریکوں میں سے ایک نے کہا کہ اگر کل کے روز اس گھر میں شغل زیادہ داخل ہوا تو یہ غلام آزاد ہے اور دوسرے شریک نے کہا کہ اگر زیادہ اس گھر میں کل کے روز داخل ہوا تو یہ غلام آزاد ہے پھر کل کا روز گذر گیا اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ زیادہ اس گھر میں آیا تھا یا نہیں تو ادا غلام آزاد ہو جائیگا اور آدمی قیمت کے واسطے دونوں کے لیے کمائی کرے گا اور یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ پوری قیمت کے واسطے سی کی لگا کیونکہ جس شخص پر یہ حکم دیا جائے کہ اسکی سعایت ساقط ہے تو یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ کون شخص ہے اور جو شخص کہ معلوم ہی نہو اس پر حکم جاری کرنا ممکن ہی نہیں ہے جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تیرے ہزار درہم ہمہ میں سے ایک شخص پر ہیں تو محمول ہونے سے کچھ حکم نہ دیا جائے گا پس ایسا ہی بیان ہے اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ہر آدمی سعایت ساقط ہونے کا یقین ہے کیونکہ دونوں میں سے ایک یقیناً چھوٹا ہو گیا اور آدمی سعایت ساقط ہونے کے باوجود دیکھو کہ یہ حکم دیا جائے گا کہ پوری کمائی واجب ہے اور محمول ہونا اسطرح دور ہو جاتا ہے کہ پہلے تو یہ بات معلوم نہ تھی کہ انہیں کون چھوٹا ہو لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس میں زیادہ اس مکان میں آیا ہو گا یا نہ آیا ہو گا تو ہر حال ایک کی قسم چھوٹی ہوئی تو آدمی کمائی ساقط ہوئی اور باقی آدمی کو دونوں پر بھیلنے سے جہالت دور ہو گئی جیسے کسی نے اپنے دونوں غلاموں میں سے ایک کو خواہ غیر مسین یا مسین کر کے آزاد کیا لیکن جبکہ مسین کیا تھا وہ بھول گیا پھر یاد کرنے سے پہلے یہ بیان کرنے سے پہلے مر گیا تو اسی بنا پر حکم ہوتا ہے کہ ہر ایک آدھا آزاد اور آدھے کے واسطے سی کرے پھر مسئلہ میں تفریع کرتا دس بتا ہے جو گا کہ دونوں میں سے جو شخص تو نگر ہو تو کیا غلام کی سعایت متنع ہوگی یا نہ ہوگی اور یہی اختلاف ہے۔

جو سابق میں بیان ہوا ہے۔ امام کے نزدیک ممنوع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک متنع ہے۔ ولو حلفا علی عبدہ من کل واحد منهما لاحدہما لم یعتق واحدهما لان المقضی علیہ بالعتق تجبول وکذلک لمقضیہ دفعقا حشت الجمالۃ فمتنع المقضار و فی العبد الواحد المقضی بہ معلوم فعاب المعلوم الجہول۔ اور اگر دو شخصوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی ہر ایک نے ایک کے واسطے تو دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہو گا یعنی دو شخصوں میں ہر ایک کا ایک غلام ہے پس اگر ایک نے کہا کہ اگر کل زید یہاں آوے تو میرا غلام آزاد ہو اور دوسرے نے کہا کہ نہ آوے تو میرا غلام آزاد ہو پھر کل کا دن گزر گیا اور یہ دریافت ہوا کہ وہ آیا کہ نہ آیا تو کوئی غلام آزاد نہ ہو گا اس دلیل سے کہ جس پر یہ حکم دیا جاوے کہ اسکا غلام آزاد ہو اور وہ جہول ہے اور سب بطح جو غلام آزاد ہو اور جہول ہے تو یہاں بہانت بہت بڑھ گئی پس قاضی کچھ حکم نہیں دے سکتا ہے اور اگر غلام واحد میں یہ گفتگو ہوتی تو وہ معلوم تھا صرف یہ جہول تھا کہ کس شریک پر یہ حکم ہو لہذا مسلم کو جہول پر غالب کر کے قاضی حکم دیدیتا ہے۔ واذا اشتری الرجلان ابن احدہما عتق نصیب الاب لانه ملک شقص قریبہ وشر اوہ اختاق علی مامر ولا ضمان علیہ علم الاخر انہ ابن شریکہ اولم یعلم وکذلک اذا ورثاہ و الشریک بالخیار ان شاء عتق نصیبہ وان شاء استسع البعد و ہذا عند ابی حنیفہ و قتال فی الشراء یضمن الاب نصف قیمتہ ان کان موسرا وان کان معسر سے الابن فی نصف قیمتہ لشریکہ یہ اور اگر باپ اور ایک دوسرے شخص نے ملکر اپنا بیٹا خرید کیا تو باپ کا حصہ آزاد ہو گیا کیونکہ وہ اپنے قریب کے حصہ کا مالک ہو اور وہ آزاد ہو جائیگا جیسا کہ پہلے گذرا اور باپ پر تادان واجب ہو گا خواہ شریک جانتا ہو کہ یہ اسکا بیٹا ہے یا نہ جانتا ہو اور سب طح اگر دونوں نے یہ چھو کر ہیراث میں پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ باپ کا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر شریک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے اور چاہے چھو کر سے کمالی کر کے اپنی قیمت لے لے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ ہیراث میں یہی حکم ہے ولیکن خرید کی صورت میں اگر باپ خوشحال ہو تو پسر کی نصف قیمت کا شریک کے لیے ضامن ہو گا اور اگر تنگ دست ہو تو بیٹا اپنی آدمی قیمت اسکو کمالی کر کے ادا کرے۔ و علی ہذا الخلاف اذا ملککاہ بہتہ او صدقۃ او وصیۃ و علی ہذا اذا اشتراہ رجلان احدہما قد حلف لبعثہ ان یشترئ نصفہ لورایا ہی اختلاف ان صورتوں میں ہے کہ جب دوسرے شخص کی شرکت میں باپ اپنے بیٹے کے بطور حصہ بنے کے بطور صدقہ یا بطور وصیت بنے کے مالک ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسکو دو مردوں نے خرید لیا حالانکہ ایک نے قسم کھائی تھی کہ اگر میں اس غلام کا آج خریدوں تو آزاد ہے۔ لہذا انہ ابطال نصیب صاحبہ بالاعتاق لان شراء القریب اعتاق وصار کما اذا کان العبدین جسیمین فاعتق احدہما نصیبہ ولانہ رضی بافساد نصیبہ فلا یضمنہ کما اذا اذن لہ باعتاق نصیبہ صریحا ودلالۃ ذلک انہ شارک فیما ہو علیہ العتق و ہوا الشراء لان شراء القریب اعتاق حتی یخرج بعن عمدۃ الکفارة عندنا و ہذا ضمان افساد فی ظاہر قولہما حتی یختلف بالبسار فالاعسار فیسقط بالرضار ولا یختلف الجواب بین العلم وعدمہ و ہو ظاہر الروایۃ عنہ لان الحکم یہاں علی سبب کما اذا قال لیغیرہ کل ہذا الطعام و ہو مملوک للامر ولا یعلم الامر بلکہ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے آزاد کر کے اپنے حصہ کا حصہ بنا دیا کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہو تا ہے اور یہی صورت ہو گئی کہ جیسے ایک غلام دو اجنبی آدمیوں میں مشترک ہو پھر ایک اپنا حصہ آزاد کرے اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک اپنا حصہ خراب ہونے پر راضی ہو گیا تھا تو باپ سے تادان نہیں لے سکتا ہے جیسے ایک شریک دوسرے شریک کو اسکا حصہ آزاد کرنے کی صریح اجازت دیدے اور بیان رضاندی کی دلیل یہ ہے کہ شریک نے باپ کے ساتھ میں ایسی چیز میں شرکت کی جو آزاد ہو جانے کی علت ہو لینے خرید اسی میں کیونکہ قریب کو خریدنا آزاد کرنا ہو تا ہے حتی کہ اگر پھر کفارہ کا بردہ ہو تو قریب کے خریدنے سے کفارہ ہمارے نزدیک ادا ہو جائیگا اور صاحبین کا ظاہر قول یہ ہے کہ یہ بگاڑ دینے کا تادان جو حق کو خوشحالی دیکھتے ہیں میں حکم مختلف ہوتا ہے تو جب شریک اس بگاڑنے پر راضی ہو تو تادان سا تھو گیا اور یہ جواب اس صورت میں کہ شریک کو معلوم ہو کہ یہ بگاڑنا بیٹا ہے اور اگر معلوم نہ ہو تو یہی حکم ہو گا اور یہی امام سے ظاہر روایت ہے کیونکہ حکم کا مارتو طت پر ہو جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ یہ طعام



کھالے حالانکہ اسکو یہ نہیں معلوم کہ یہ سیری ملک پر حالانکہ وہ اسی کی ملک میں تھا۔ و تاوان لازم نہ ہوگا اگرچہ اسکو علم نہ تھا۔  
 کما فی العینی۔ وان بد الا اجنبی فاشتری نصفه ثم اشتری الاب نصفه الآخر و هو موسر فالا اجنبی بالخیار ان شاء فممن البائع  
 ماضی بافساد نصیبہ وان شارب تسعة الابن فی نصف قیمته لاحتباس بالیة عنده و هذا عند ابی حنیفہ رحمہ لان یسار  
 المعق لا يمنع السعایہ عنده و قال لا خیار له و یضمن الاب نصف قیمته لان یسار المعق يمنع السعایہ عنده اما اور اگر پہلے  
 اجنبی نے یہ چھوکر آدھا خریدا پھر چھوکر کے باپ نے باقی آدھا خریدا حالانکہ اسکا باپ خوشحال ہو تو اجنبی کو اختیار ہو جائے باپ سے  
 تاوان لے کیونکہ وہ اپنا حصہ بچاؤنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور چاہے بیٹے سے اسکی نصف قیمت کمالی کر کے وصول کرے کیونکہ  
 بیٹے کے پاس اسکی مالیت رکی ہوئی ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کا کسی  
 کرنا متنع نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ سہمی کرانے کا اختیار نہیں ہو بلکہ باپ اسکی نصف قیمت تاوان بھرے اسواسطے کہ صاحبین  
 کے نزدیک آزاد کرنے والے کا خوشحال ہونا اس امر سے مانع ہو کہ غلام پر رعایت واجب ہو۔ ومن اشتری النصف ابنه و هو موسر  
 فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال یضمن ما اذا كان موسر او معناه اذا اشتری نصفه ممن یملك کلمہ فلا یضمن لبا لئلا  
 شیئا عنده و الوجه قد ذکرناہ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جسے اپنا آدھا بیٹا خریدا حالانکہ خوشحال ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک  
 اس پر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ضامن ہوگا بشرطیکہ خوشحال ہو مصنف نے کہا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ بد شخص اسکا بچہ  
 بیٹے کا مالک تھا اس سے باپ نے آدھا خریدا تو ابو حنیفہ کے نزدیک بائع کے واسطے کچھ ضامن نہ ہوگا اور اسکی وجہ ہم بیان کر چکے۔  
 فتسبیحہ و الا عند اس امر پر راضی ہو چکا اور پورے مالک ہونے کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر انہیں دو شخص شریک ہوں اور  
 باپ نے ایک کا حصہ خریدا تو بالاتفاق دوسرے شریک کے لیے ضامن ہوگا۔ و اذا كان البسایہ بن ثلثه نفره بتراحدهم و هو موسر ثم  
 اعتقه الآخر و هو موسر فارادوا البضمان فللصاكت ان یضمن المد بثلث قیمته فثنا ولا یضمن المعق والمدة بتران یضمن للمعق ثلث  
 قیمته مد بتران ولا یضمن الثلث الذی ضمن و هذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا البعد کمال الذی دبره اول مرة و یضمن ثلثی قیمته لشرکیه موسر  
 کان او معسر۔ اور اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو پس ایک نے اسکو مدبر کر دیا حالانکہ یہ شخص خوشحال ہو پھر دوسرے نے  
 اسکو آزاد کر دیا اور یہ بھی خوشحال ہو پھر انہوں نے اپنا تاوان چاہا تو شریک خاموش کو اختیار ہے کہ مدبر کرنے والے  
 سے اسکی تہائی قیمت بحساب محض رقیق ہونے کے تاوان لے اور آزاد کرنے والے سے کچھ تاوان نہیں لےگا اور مدبر کرنے والے کو  
 یہ اختیار ہے کہ آزاد کرنے والے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے تاوان لے اور جو تہائی اسنے خاموش کو  
 تاوان دی جو وہ آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام اسی شخص  
 کا ہے جسے اسکو سب سے پہلے مدبر کر دیا تھا یعنی اسکے پیچھے آزاد کرنا باطل ہے اور مدبر کرنے والا اسکی دو تہائی قیمت اپنے دو وزن  
 شریکوں کو تاوان دیگا خواہ خوشحال ہو یا تنگ دست ہو۔ و اصل هذا ان التدبیر تجزئ عند ابی حنیفہ رحمہ خلافا لهما  
 کالاعتاق لانه شعبه من شعبه فیکون معتبرا به ولما کان تجزئاً عنده اقتصر علی نصیبہ و قد افسد بالمدة بتر نصیب الآخرین  
 فلکل واحد منهما ان یدبر نصیبہ او یعتق او یکاتب او یضمن المد بتر او یستعس البعد او یتبرک علی حاله لان نصیبہ ہ  
 علی ملکہ فاسد بافساد شریک حیث مد علیہ طرق الانتقال بہ بیعا و ہبۃ علی ما مر فاذا اختار احدہما المعق تعین حقہ  
 فیه و سقط اختیارہ غیرہ فہو جہ للساکت بضا ضمان تدبیر المد برو عتاق هذا المعق غیر ان لہ ان یضمن المد بتر لیکون  
 الضمان ضمان معاوضۃ و ہوا الاصل حتی جعل الغصب ضمان معاوضۃ علی اصلنا و امكن ذلک فی التدبیر لکونہ قابلاً للقل  
 من ملک الی ملک وقت التدبیر ولا یمکن ذلک فی الاعتاق لانه عند ذلک مکاتب او حر علی اختلاف الاصلین فلا بد  
 من رضا المکاتب لیسفحہ حتی یقبل الانتقال فلنہذا یضمن المد بتر ثم المد بتر ان یضمن المعق ثلث قیمته مدبر لانه افسد

نصفیہ مدبر اور رضمان بتقدیر بقیمۃ التلک و قیمتہ المدبر ثلثا قیمتہ قاعلی ماقالوا ولا یقیمۃ قیمۃ مالکۃ بالرضمان من جهة اساکت  
لان مالکۃ ثبتت مستنداً و ہذا ثابت من وجہ دون وجہ فلا یطہر فی حق التصفین والاولا من المتعق والمدر بر اثلا ثلثا شہ  
للمدبر و التلک للمتعق لان العبد متعق علی کلہما علی ہذا المقدار و اذا لم یکن التذیر متجہ یا عنہما صار کلہ مدبر للمدبر و قد  
نصفیہ شرکیہ لما بینا فیقیمۃ ولا یختلف بالیسار والاعسار لانه رضمان تلک فانیۃ الاستیلا و بخلات الاعتاق لانه رضمان  
جنایۃ والاولا کلہ للمدبر و ہذا ظاہر۔ اور واضح ہو کہ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مدبر کرنا بھی ٹکڑے ہوتا ہے اور اختیار  
کے نزدیک نہیں ہوتا ہے جیسے عتاق میں اختلاف ہے کیونکہ مدبر کرنا بھی آزاد کرنے کی ایک شاخ ہے تو آزاد کرنے پر اسکا قیاس بھی ہوگا اور جب  
امام کے نزدیک مدبر کرنا ٹکڑے ہو سکا تو وہ مرت مدبر کرنے والے کے حصہ تک رہیگا اور مدبر کرنے والے نے دوسرے دن کا حصہ  
بگاڑ دیا تو باقی دوسرے کیون من سے ہر ایک کو اختیارات حاصل ہوئے کہ چاہیں اپنا حصہ مدبر کر دیں یا آزاد کر دیں یا سکا  
کر دیں یا مدبر کرنے والے سے تاوان لین یا غلام سے کماٹی کرالیں یا اسی حال پر چھوڑ دیں کیونکہ ہر ایک کا حصہ اسکی ملک میں باقی  
ہو گا شرک کے بگاڑنے سے ملک فاسد ہو کیونکہ مدبر کرنے والے نے بیع و ہبہ کے طور پر فائدہ اٹھا نا مسدود کر دیا چنانچہ بیان ہوگا  
بہر جب دونوں میں سے ایک نے یہ اختیار کیا کہ اسکو آزاد کر دیا تو وہی آزاد کرنا اسکا حق ہو گیا اب دوسرے اختیارات اسکے ق  
ہو گئے اور تیسرا جو بالکل خاموش ہے اسکو تاوان لینے کے دو سبب پیدا ہوئے اول تو پہلے شخص کا مدبر کرنا اور دوم اس دوسرے  
شخص کا آزاد کرنا مگر بات یہ ہے کہ اسکو مدبر کرنے والے سے تاوان لینے کا اختیار ہے تاکہ تاوان معاوضہ ہو جائے اسواسطے کہ تاوان  
میں اصل یہی ہے کہ عرض ہو حتی کہ چارے قاعدے پر کسی کا مال غصب کر لینے کا تاوان بھی تاوان معاوضہ ٹھہرایا گیا ہے اور ایسا تاوان  
لینا مدبر کرنے والے سے ممکن ہے کیونکہ مدبر غلام اس قابل ہوتا ہے کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں جاوے اور آزاد کرنے میں  
یہ بات ممکن نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے کے وقت یہ غلام امام ابو حنیفہ کی اصل یرسکات ہو گیا اور صاحبین کی اصل پر وہ آزاد ہو گیا پھر  
سکات کا عقد فسخ کرنے کے واسطے اسکی رضامندی ضرور ہے تاکہ قابل انتقال ہو پس معلوم ہوا کہ مدبر کرنے والے ہی سے تاوان لینا  
البتہ تاوان معاوضہ ہو سکتا ہے پس شرک خاموش اس سے اپنا تاوان لے لیگا پھر مدبر کرنے والے کو اختیار ہے کہ آزاد کرنے والے  
سے غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے وصول کرے کیونکہ اسنے اسکا حصہ مدبر ہونے کی حالت کا بگاڑا ہے اور رضمان کا انداز  
اسی حساب سے ہوتا ہے جس قیمت کا مال تلف کیا ہو اور مدبر کی قیمت محض غلام کی قیمت سے دو تہائی ہے یعنی ایک تہائی کم ہے جسکا  
مشائخ نے بیان کیا ہے اور جو قیمت اسکو شرک خاموش کے حصہ کی دینا پڑتی وہ آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ  
خاموش کو تاوان دیکر اسکے حصہ کا مالک اپنے مدبر کرنے کے وقت سے قرار پایا لیکن یہ ملکیت بنظر تاوان دینے کے ثابت ہے اور بنظر  
اصلی حالت کے نہیں ثابت ہے تو یہ ملکیت اس قابل نہوئی کہ آزاد کرنے والے سے اسکا تاوان وصول کرے لہذا اس حصہ کا  
تاوان نہیں لے سکتا اور اس حالت میں غلام کی ولاہ آزاد کرنے والے اور مدبر کرنے والے دونوں میں تین تہائی شرک ہوگی  
یعنی دو تہائی مدبر کرنے والے کی اور ایک تہائی آزاد کرنے والے کی ہوگی کیونکہ غلام کا آزاد ہونا انھیں دونوں کی ملکیت پر ہی  
انداز سے واقع ہوا ہے اور ہا صاحبین کی اصل پر تفریع یہ ہے کہ جب مدبر کرنا انکے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتا تو جب ہی مدبر کرے  
والے نے مدبر کیا پورا غلام اسکا مدبر ہو گیا اور اسنے اپنے دونوں شرکیوں کا حصہ بگاڑ دیا جسکا کہ بیان ہو چکا تو انکے واسطے ضامن  
ہوگا اور یہ ضامن بوجہ خوشحالی یا ننگہ دستی کے مختلف نہوگی یعنی دونوں حالتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ یہ رضمان قلمک حاصل کرنے کا  
معاوضہ ہے تو استیلا کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے دو شرکیوں میں ایک نے شرک باندی کے بچہ کا دعوی کیا تو دوسرے کو باندی کی نصف  
قیمت ادا کرنی ضرور ہوگی بخلات آزاد کرنے کے کیونکہ وہ ایک جرم کا تاوان ہے اور نہ ہی ولاہ تو وہ پوری اسی مدبر کرنے والے کی  
ہوگی اور یہ امر ظاہر ہے۔ و اذا کانت جاریۃ بین رجلین زعم احدہما انها ام ولد لصاحبہ فانکرت لک الآخر فی حق قوفۃ

یوماً ویوماً من مملکتہ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال ان اشار المنکر استسجۃ الجاریۃ فی نصف قیمتہا ثم تكون حرۃ لا یبیل علیہا  
لہما انہ لما لم یصدقہ صاحبہ القلب اقرار المقر علیہ کا نہ استولہ بانصار کما اذا اقر المشتري علی البائع انہ اعتق بیع  
قبل البیع یجوز کا نہ اعتق کذا ہذا فیمتنع الخدمۃ و لقیب المنکر علی ملک فی الحکم فیخرج الی الاعتاق بالسعایۃ کام ولہ  
النصرانی اذا سلمت لابن حنیفہ رحمہ ان المقر لصدق کانت الخدمۃ کلہا للمنکر ولو کنہ کانت لہ نصف الخدمۃ  
فیثبت ما ہو المیتقن بہ و ہو النصف ولا خدمۃ للشریک الشاہد ولا استسجۃ لانه تیرا عن جمیع ذلک بدعوی  
الاستیلا و الضمان والاقرار بموسمۃ الولد تنفیص الاقرار بالنسب و ہذا امر لازم ولا یرتد بالرق فلا یکن ان یبیل  
المقر کالمستولہ۔ اور اگر ایک باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو اثنین سے ایک نے دعوی کیا کہ یہ دوسرے شریک کی ام ولد ہو اور  
دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک روز وقت کرے اور دوسرے روز شریک منکر کی خدمت کرے یہ امام ابو حنیفہ  
کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ منکر کو اختیار ہے کہ یا ہے باندی سے اسکی نصف قیمت مزدوری کر کے وصول کرے پھر وہ آزاد ہو  
اگر کوئی راہ نہیں ہو لینے اقراری شریک اس سے کچھ نہیں لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی  
دوسرے شریک نے تصدیق نہ کی تو مقر کا اقرار خود اس کے ادب پیر آگیا خود اس نے اس باندی کو ام ولد بنایا ہے تو یہ ایسی صورت  
ہو گئی جیسے مشتری نے بائع پر اقرار کیا کہ اس سے بیس سے پہلے اس بیع کو آزاد کر دیا ہو پس یہی حکم ہوتا ہے کہ گویا مشتری نے خود آزاد کیا  
تو ایسا ہی حکم بیان ہو گا پس مقر کے واسطے خدمت لینا منع ہے اور منکر کا حصہ حکم ہرین اسکی ملکیت پر باقی ہو پس آزاد ہونے  
کے واسطے یہی ہو گا کہ اس سے مزدوری کرائی جائے جیسے اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو اس سے مزدوری کرائی جائیگی  
یعنی نصرانی کی ملک نہیں رہ سکتی بلکہ حکم دیا جائیگا کہ مزدوری کر کے دام ادا کر کے آزاد ہو جائے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے  
کہ اگر مقر کے قول کی تصدیق کیجاتی تو شریک منکر کے واسطے باندی کی پوری خدمت ہو جاتی اور جب اسکو حبیہ ٹا بنایا گیا تو منکر  
کے واسطے صرف آدمی خدمت ہوئی تو جو بات یقینی ہے یہی ثابت رکھی جائیگی یعنی نصف خدمت منکر کے واسطے ہوگی اور شریک  
مقر کے واسطے کچھ خدمت نہ ہوگی اور نہ وہ باندی سے کمائی لے سکتا ہے کیونکہ جب اس نے شریک کے ام ولد ہو جانے اور شریک پر اپنا  
تامان واجب ہونے کا دعوی کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کمائی سب سے بری ہو گیا اور ام ولد ہونے کے اقرار میں بچہ کے  
نسب کا اقرار شامل ہے اور یہ امر لازم ہے جو رد کرنے سے رو نہیں ہو سکتا تو یہ گنجائش باقی نہیں ہے کہ اقراری شریک کو خود  
ام ولد بنانے والا قرار دیا جائے۔ جیسا کہ صاحبین نے قرار دیا ہے۔ وان کانت ام ولد بینہما فاعقبتھا احدہما  
و ہو موسر فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یضمن نصف قیمتہا۔ اور اگر ایک ام ولد دو شریکوں میں مشترک  
ہو باین طور کہ ایک باندی دو مردوں میں مشترک تھی پھر اسے بچہ ہوا جسکا دو وزن شریکوں نے ساتھ ہی دعوی کیا حتی کہ دونوں  
سے نسب ثابت ہوا اور وہ دو وزن کی ام ولد ہو گئی پھر ایک نے اسکو آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تادم  
جہین ہے اور صاحبین کے نزدیک اسکی نصف قیمت تادم سے اسکی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی مال  
نہیں ہوتی۔ لان مالۃ ام الولد غیر تقوۃ عنده و تقوۃ عندہما و علی ہذا الاصل یقتنی عدۃ من المسائل اور دنا  
فی کفایۃ المنتہی وجہ قولہما انہا منتفع بہا و طیا و اجارۃ و استیجارا و ہذا ہو دلالتہم بالتقوم و بامتناع بیہا لا یسقط تقوۃما  
کما فی المدبر الاثر سے ان ام ولد نصرانی اذا سلمت علیہا السعایۃ و ہذا آیتہم غیر ان قیمتہا ثلث قیمتہا  
قنۃ علی ما قالوا لغوات منقۃ البیع و السعایۃ بعد الموت بخلاف المدبر لان الفاتۃ منقۃ البیع و السعایۃ والا خدم  
فباقیان ولا ابی حنیفہ رحمہ ان تقوم بالا حراز وہی محرزۃ للنسب لا للتقوم والا حراز للتقوم تابع و لہذا لا تسعی لغرم  
ولا وارث بخلاف المدبر و ہذا لان السبب فیہا تحقق فی الحال و ہوا بحزنیۃ الثابتہ بواسطۃ الولد علی ما عرف

فی حرمة المصاهرة الا ان لم يظهر علمه في حق الملك ضرورة الانتفاع فعل سبب في اسقاط التقوم وفي المذهب يعقد السبب بعد الموت وانتفاع البيع فيه التحقق مقصوده فافترقا وفي ام ولد النفرانی قضیتا مکا بتمتھا علیہ وفعلا للنفر من الجانین وبل الکتاب لا یفتقر وجوب الی التقوم۔ اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام کے نزدیک ام ولد نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہے اور اسی اصل پر چند مسائل مبنی ہیں جنکو مجھے کفایہ المغنی میں ذکر کیا ہے اور قول صاحبین کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد سے انتفاع اٹھانا بطور وطی واجب ہے اور بطریق خدمت لینے کے بالاتفاق جائز ہے اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی قیمت اندازہ ہو سکتی ہے اور اس کی فروخت منع ہونے سے اس کا قیمتی ہونا ساقط نہیں ہوتا جو جیسے مدبرین ہوں یا جو بی بی مدبر کی بی بی ممنوع ہے مگر وہ مال قیمتی ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ نفرانی کی ام ولد اگر مسلمان ہو گئی تو اس پر کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہے اور یہ اس کی قیمت اندازہ ہونے کی دلیل ہے ہاں اتنی بات ہے کہ ام ولد کی قیمت پر نسبت محض باندی کے بتائی ہوتی ہے جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے کیونکہ اس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کمائی کرانے کی منفعت جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اس سے صرف بیچنے کی منفعت گئی اور ہر کمائی کرنا یا خدمت لینا یہ دونوں باقی ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس چیز کی لگائی جاتی ہے جو مالدار کے لیے اپنے قبضہ میں رکھی جائے حالانکہ ام ولد فقط نسب کے واسطے رکھی جاتی ہے اور مالدار کے واسطے نہیں رکھی جاتی اور مالدار کے لیے اس کو رکھنا مقصود نہیں ہے بلکہ نسب مقصود ہے اور اسی وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد وہ کسی فرض خواہ یا وارث کے واسطے کمائی نہیں کرتی ہے جو برخلاف مدبر کے ہیں مدبر دام ولد میں فرق ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد میں سبب فی الحال پیدا ہو گیا ہے یعنی بچہ کے ذریعہ سے اس کے اور مولیٰ کے درمیان رشتہ خویشیت پیدا ہو گیا جیسا کہ دامادی کی حرمت میں بیان گذر چکا صرف اتنی بات ہے کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارہ میں ظاہر نہیں ہوا کیونکہ ابھی ام ولد سے مولیٰ کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہے یعنی اگر وہ ابھی ملک نہ رہے بلکہ آزاد ہو جائے تو حلت جاتی رہے لہذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہیں ہوا ہاں قیمت کا اندازہ ساٹھ ہونے میں سبب اثر ہو گیا اور مدبر میں یہ سبب فی الحال نہیں بلکہ بعد موت کے پیدا ہوگا اور مدبر کو ابھی بیچنا اس وجہ سے منع ہے کہ مدبر کے لیے مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر میں فرق ظاہر ہو گیا اور رہا نفرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو جیسے یہ حکم دیا ہے کہ نفرانی کی طرف سے وہ مکاتبہ ہو گئی یعنی نفرانی پر یہ امر لازم کر دیا گیا تاکہ ام ولد کو یا نفرانی کو دونوں طرف کچھ ضرر نہ ہو اور کتابت کا عوض اس امر کو نہیں چاہتا کہ ملوک مال قیمتی ہو۔

### باب عتق احد العبدین

یہ باب دو غلام میں سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان میں ہے۔ ومن کان له ثلثة اعبد دخل علیہ اثنان فقال احدهما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدهما حر ثم مات ولم یبق عتق من الذی اعبد علیہ القول ثلثا بارہ و نصف کل واحد من الآخرین عند ابی حنیفہ والی یوسف رحمہ وقال محمد رحمہ کذلک الا فی العبد الاخر فانه یتق رابعہ۔ اگر ایک شخص کے تین غلام ہوں ان میں سے دو غلام اس کے پاس حاضر ہوئے ہیں اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد کر یعنی کسی کو معین نہ کیا پھر ان میں سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر تیسرا غلام آگیا پھر مولیٰ نے ان دونوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر مولیٰ کا انتقال ہو گیا اور اس نے کچھ بیان نہیں کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا پھر مولیٰ کا قول دوبارہ ہو گیا اس کا تین چوتھا حصہ یعنی پون غلام آزاد ہو جائیگا اور باقی دونوں میں سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد کا بھی یہی قول ہے سوائے اخیر غلام کے کہ اس کا چوتھا آزاد ہوگا۔ اگر مولیٰ زندہ رہتا تو اس کو حکم دیا جاتا کہ اپنے محل قول کو بیان کرے پس اگر اس نے اہل کلام میں کہا کہ میری مراد وہ غلام ہے جو باہر چلا گیا تھا تو وہ بعد آزاد ہو گیا



پھر حکم دیا جائیگا کہ دوسرے کلام کو بیان کرے پس جسکو بیان کرے گا وہی آزاد ہوگا اور اگر اسنے کلام اول میں کہا کہ جو غلام حاضر رہا یہ مراد تھا تو یہ آزاد ہو گیا پھر جب تیسرا غلام داخل ہوا اور اسنے کہا کہ تم دو وزن میں سے ایک آزاد ہو تو یہ خبر ہو گئی کہ جو حاضر رہا ہو وہ حقیقت آزاد ہو اور اگر مولیٰ نے پہلے دوسرے کلام کو بیان کیا اور کہا کہ میری مراد تیسرا غلام تھا تو وہی آزاد ہو گیا پھر اول کلام کا بیان پوچھا جائیگا پس جسکو بیان کرے وہ آزاد ہو اور اگر دوسرے کلام سے حاضر مراد لیا تو ناسخ آزاد وہ تیسرا غلام ہو اور اگر مولیٰ مر گیا تو حکم مذکور کتاب جرح - اما الخارج فلان الایجاب الاولیٰ دار میںینہ و بین الثابت وهو الذی علیہ علیہ القول فاد جب عتق رقبتہ بینہما لاسقوا انہما فیصیب کلانہما النصف غیر ان الثابت استفاد بالایجاب الثانی ربعا آخر لان الثانی دار میںینہ و بین الداخل فیتصف بینہما غیر ان الثابت استحق نصف التحریر بالایجاب الاول فشیاع النصف المستحق یا لثانی فی نصفیہ فما اصاب المستحق بالاول لغا و ما اصاب الفارغ بقى فیکون الارباع فتمت لثمنہ الارباع ولانہ لو ارید ہو بالثانی لیتقی نصفہ ولو ارید بہ الداخل لیتقی ہذا النصف فیتصف فیعتق منہ الربع بالثانی والنصف بالاول واما الداخل فمحرم لبقول لما دار الایجاب الثانی بینہ و بین الثابت قد اصاب الثابت منہ الربع فکلک لیمیب الداخل و ہما لبقول انہ دار میںینہما وقضیۃ التصفیۃ انما نزل الی الربع فی حق الثابت لاستحقاقہ النصف بالایجاب الاول کما ذکرنا ولا استحقاق للدخل من قبل فیثبت فیہ النصف - وایہ ہو کہ پہلا کلام حاضر رہنے والے اور دخل جانے والے کے درمیان دار میںین اس کلام سے ایک رقبہ آزاد ہوا جو انین مشترک ہے کیونکہ یہ دو وزن برابر کے مستحق ہیں پس ہر ایک کو نصف نصف ہو چکا یعنی مکمل دے دیں سے آدھا اور حاضر رہنے والے میں سے آدھا آزاد ہوا لیکن جو حاضر رہا ہے وہ تیسرے آنے والے کے ساتھ ایک رقبہ کا مستحق ہو کر آدھا پاویگا لیکن صرف اسکو جو بھائی ملا اسواسطے کہ حاضرین سے آدھا جو پہلے کلام کے آزاد ہو گیا تو دوسرا آدھا اسکے دو وزن تک ورنہ پہلا تو چہارم بمقابلہ ہر آدھے کے ہوا تو ایک چہارم جو پہلے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ لغو ہو گیا اور ایک چہارم جو دوسرے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ باقی رہا تو دوسرے کلام سے اسکو صرف چہارم کا استحقاق ہوا تو اول کلام کا آدھا اور دوسرے کلام کا چہارم ملکر اسکا پون آدھ ہوا اور اس دلیل سے کہ اگر دوسرے کلام سے یہ غلام مراد ہو تو اسکا باقی آدھا آزاد ہوگا اور اگر اس سے آنے والا تیسرا غلام مراد ہو تو اسکا باقی آدھا بھی آزاد ہوگا پس نصف نصف رکھا گیا یعنی باقی آدھے میں سے نصف آزاد ہو گیا پس دوسرے کلام سے جو بھائی اور پہلے کلام سے آدھا ملکر پون آزاد ہوا رہا تیسرا غلام دوام محمد کہتے ہیں کہ جب دوسرے کلام سے ایک بردہ آزاد ہوئے اسکے اور حاضر کے درمیان دار ہوا حالانکہ اس میں سے حاضر کو چہارم ملا ہے تو تیسرے آنے والے کو بھی اسبقہ دیا گیا پس تیسرے میں سے چہارم آزاد ہوگا اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کہتے ہیں کہ وہ بردہ بیشک ان دو وزن میں در رہا ہو کہ ہر ایک کو آدھا آدھا ہو چکا لیکن حاضر کے واسطے آدھے سے اتر کر چہارم اسواسطے رکھا کہ وہ پہلے کلام سے آدھا آزاد ہو چکا ہے جب کہ ہم ذکر کریں گے اور تیسرے آنے والے کے واسطے کوئی استحقاق پہلے نہ تھا تو اس میں نصف کی آزادی ثابت ہوگی - اس مسئلہ کی مثال یہ ہے کہ زید کے تین غلام تین انین سے لگو و بدھو اسکے پاس آئے اسنے کہا کہ تم دو وزن میں سے ایک آزاد ہو پھر لگو لکل گیا اور یہ جو حاضر رہا تو ہر ایک کا آدھا آزاد ہوا پھر کھو آیا پھر زید نے کہا کہ تم دو وزن میں سے ایک آزاد ہو تو آدھا کھو آزاد ہوا اور آدھا بدھو کے حصہ میں پڑا لیکن بدھو میں سے آدھا پہلے سے آزاد ہو تو صرف چہارم کا مستحق ہوا لہذا پون آزاد ہوا اور باقی ہر ایک آدھا آدھا - قال فان کان القول منہ فی المرض قسم الثالث علی ہذا وشرح ذلک ان یجمع بین سہام العتق وہی سبعة علی قولہما لانا یجعل کل رقبتہ علی اربعة لمانا جتنا الی ثلثہ الارباع فنقول لیتق من الثابت ثلثہ اسہم ومن الاخرین من کل واحدہما سہمان فیبلغ سہام العتق سبعة و العتق فی مرض الموت وصیۃ وکل لغا واما الثالث فلا بد ان یجعل سہام الوردہ نصف

ذلک فیجعل کل رقبۃ علی سبعۃ وجمع المال احد وعشرون فیعتق من الثابت ثلثۃ لیسعی فی اربعۃ وبعیق من اباقین  
 من کل واحدہما سہمان ویسعی فی خمسۃ فاذا تاملت وجمعت استقام الثلث والثلثان وعند محمد رحمہما کل  
 رقبۃ علی ستۃ لانہ یعتق من الداخل عندہ سہم فقط سہام العتق لیسہم وحصار جمیع المال ثمانیۃ عشر وباقی الخرج  
 مامر۔ پیرام محمد نے جان صغیرین کہا کہ اگر ایسا کہنا مولیٰ کی طرف سے ان تینوں غلاموں کے حق میں ایسی حالت میں ہو کہ مرنے  
 مرض الموت کا بیمار تھا لینے آخر اسی مرض میں مر گیا تو صرف مولیٰ کا تہائی ترکہ اسی حساب پر تقسیم ہوگا (یعنی فرض کر دو کہ مولیٰ کا  
 تہائی ترکہ اس قدر ہوتا ہے کہ پورے دو غلام کے برابر ہو تو ایک میں سے پانچ اور باقی دو وزن میں سے نصف نصف آزاد ہو جائیگا  
 اور اگر کم ہو تو اسی حساب سے ہر ایک میں سے آزاد ہوگا) شیخ مصنف نے کہا کہ اس قول کی شرح یہ ہے کہ شخص کے قول پر آزاد کیا  
 کے سب حصہ جمع کیے جاویں اور وہ سات ہیں کیونکہ ہر رقبہ کے چار حصہ کیے کیونکہ ہر تینوں چوتھائی کی فردت ہو پس ہم کہتے  
 ہیں کہ ان سات حصوں میں سے غلام حاضر کے تین حصہ آزاد ہونگے اور باہر جانے والے اور تیسرے آنے والے ہر ایک کے دو  
 حصہ آزاد ہونگے تو آزادی کے سب حصہ سات ہوئے اب جاننا چاہیے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا بمعنی وصیت ہو تا ہے کہ گویا  
 مولیٰ نے ان غلاموں کے واسطے اس قدر آزادی کی وصیت کی اور وصیت کا نافذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے تو حال دارفون  
 کے حصے دو تہائی مال کے اس سے دو چند رکھے جاویں اور جب ترکہ صرف ہی تین غلام ہیں تو ہر غلام کے سات حصہ کیے گئے کہ  
 پورے مال کے اکیس حصے ہوئے پس غلام حاضر میں سے تین حصہ آزاد ہو جائینگے اور وہ اپنے سات حصوں میں سے چار کے  
 واسطے کافی کر کے ادا کرے اور باقی دو وزن میں سے ہر ایک سے دو حصے آزاد ہو گئے اور ہر ایک اپنے پانچ حصہ کے واسطے وارثوں  
 کے لیے کافی کر لیا اور جب تو غور کر کے انکو جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہو جائیگی یعنی مرین بیت کے ترکہ سے کل سات حصہ  
 ان تینوں غلاموں کے واسطے وصیت میں ملے اور باقی دو تہائی لینے چودہ حصہ وارثوں کے ہوئے اور امام محمد کے نزدیک ہر رقبہ  
 کے صرف چھ حصے کیے جائینگے کیونکہ تیسرے غلام سے اُن کے نزدیک صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہے تو آزادی کے حصہ بجائے سات کے  
 چھ رہ گئے اور جب تہائی ترکہ کے چھ ہوئے تو پورے مال کے اٹھارہ ہوئے اور باقی طریقہ نکالنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے  
 و لو کان ہذا فی الطلاق و بہن غیرہ فولات و مات الزوج قبل البیان سقط من ہر الخارجہ ربعہ و من ہر  
 الثابتۃ ثمانۃ و من ہر الداخلۃ ثمنہ۔ اور اگر اُسے ایسا کلام طلاق میں کہا ہو حالانکہ یہ زوجات غیرہ فولات ہیں اور شوہر  
 نسل بیان کے مر گیا تو باہر جانے والی کے ہر سے چوتھائی ساقط ہوگا اور حاضر رہنے والی کے ہر سے آٹھ حصوں میں کے تین  
 حصہ اور تیسری آنے والی کے ہر سے آٹھواں حصہ ساقط ہوگا۔ یعنی ایک شخص کے تین زوجات غیرہ فولات ہیں اور قبل  
 دخول کے طلاق دینے سے نصف ہر ساقط ہو جاتا ہے جبکہ نکاح میں ہر بیان ہوا ہو پس اگر شوہر کے سامنے ان تینوں میں سے  
 آمین اور اُسے کہا کہ تم دو وزن میں سے ایک طلاق ہو پھر ایک دہان موجود رہی اور دوسری باہر چلی گئی پھر تیسری بھی وہاں آئی  
 پھر شوہر نے کہا کہ تم دو وزن میں سے ایک طلاق ہو پھر بیان سے پہلے مر گیا تو ہر ایک کے ہر میں سے جبکہ ساقط ہو اُسکا حکم کتاب  
 میں خود ذکر کیا ہے۔ قیل ہذا قول محمد رحمہما خاصۃ وعندہما یسقط ربعہ وقیل ہو قولہما ایضا وقد ذکرنا الفرق وتمام  
 تقریر ہاتھ فی الزیادات۔ کہا گیا کہ یہ قول خاص کر امام محمد کا ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک تیسری عدت  
 آنے والی کا بھی چھ۔ م ہر ساقط ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہی شیخین کا بھی قول ہے اور ہم فرق بیان کر چکے ہیں اور زیادات میں  
 اس مسئلہ کی پوری تقریرات مذکور ہیں۔ یعنی آزاد کرنے و طلاق دینے میں ہم فرق بیان کر چکے وہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کی  
 صورت میں جو غلام حاضر رہا وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ حیوۃ مولیٰ نے کلام کیا ہے اُسکو بیان کا حق تھا چاہتا وہ آزادی کو حاصل  
 کی جانب پھیرتا ہے یا ہر گاہ اُسکی جانب پھیرتا ہے حیوۃ تک مولیٰ کو بیان کا حق حاصل ہے تب تک دو وزن میں سے ہر ایک غلام

ایک راہ سے غلام ہو اور ایک راہ سے آزاد ہو تو جب حاضر رہنے والا نسل مکاتب کے ہوا تو دوسرا کلام ہر طرح صحیح ہو اکیس کو دوسرا کلام ایک غلام اور مکاتب کے درمیان ہو لیکن اُس میں سے حاضر رہنے والے کو صرف چارم طائر تیسرے آنے والے کو آدھا لگایا اور ہر طلاق کی صورت تو وہ منکوحہ اور اجنبیہ کے بیچ میں دائر ہو کیونکہ جو عورت باہر گئی اگر طلاق سے وہی مراد ہو کہ جو حاضر رہی وہی منکوحہ ہو تو دوسرا کلام صحیح ہوگا اور اگر حاضر رہنے والی ہی طلاق سے مراد ہو تو یہ اجنبیہ ہو جائیگی اور دوسرا کلام لغو ہو جائیگا پس اُس کو ایک راہ سے اجنبیہ کہہ سکتے ہیں اور دوسری راہ سے نہیں تو دوسرا کلام بھی ایک راہ سے صحیح ہوگا اور دوسری راہ سے نہیں صحیح ہوگا۔ پس چارم ہر ساقط ہو جائیگا اور یہ حاضر رہنے والی اور تیسری آنے والی میں دائر ہو تو ہر ایک کے واسطے آٹھواں حصہ پڑ جائیگا۔ ومن قال لعبدیہ احدکما حرفیلع احدہما اومات اوقال لہ انت حر بعد موتی عتق الآخر لانه لم یبق محلا للعتق اصل بالموت وللعق من جمہ بالبیع وللعق من کل جبہ بالتدبیر فتعین الآخر دلانہ بالبیع قصد الوصول الی الثمن وبالتدبیر البقاء الانتفاع الی موتہ والمقصود ان ینافیان العتق الملتزم فتعین لہ الآخر دلانہ وکذا اذا استولد احدہما للمعتنین ولا فرق بین البیع الصحیح والفاسد مع القبض وبدونہ و المطلق وبشرط الخیار لاحد المتعاقیین لا طلاق جواب الکتاب والمعنی ما قلنا والعرض علی البیع بالموت ہے محفوظ عن ابی یوسف حم والبتہ والتسلیم والصدقہ والتسلیم بمنزلہ البیع لانه تملک اگر ایک شخص نے اپنے دو غلام کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر دونوں میں سے ایک بیچ ڈالا یا وہ مر گیا یا ایک کو کہا کہ تیسری موت کے بعد آزاد ہو تو دوسرا غلام آزاد ہو یا پادگیا کیونکہ موت کی وجہ سے وہ بالکل محل عتق نہیں رہا یا بیچ کی وجہ سے اسکی جانب سے آزادی کا محل نہیں رہا یا بد بوجہ کی وجہ سے کسی طرح محل عتق نہیں رہا تو دوسرا غلام آزادی کے واسطے متعین ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مولیٰ نے جسکو بیچا تو دام وصول کرنے کا قصد کیا یا بد بوجہ کیا تو چاہا کہ اپنی موت تک اُس سے نفع اٹھاوے اور یہ دونوں خواہشیں اُس آزادی سے مخالفت ہیں جو اُس نے اپنے اوپر لازم کی متعین یعنی بدون غرض کے کہتا تھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو دلیل ملتی کہ اس آزادی کے واسطے باقی دوسرا غلام معین ہو اور اسی طرح اس مسئلہ میں اگر دو باندیان ہوں اور اُس نے ایک کو اپنے تحت میں لاکرام دل نہ دیا تو آزادی کے واسطے دوسری معین ہو جائیگی بوجہ انھیں دونوں دلیلون مذکورہ بالا کے۔ پھر بیچ صحیح اور بیع فاسد میں کچھ فرق نہیں ہو خواہ بیع فاسد کے ساتھ قبضہ ہو یا نہ ہو اور خواہ بیع مطلق ہو یا بلع و مشتری میں سے کسی کے واسطے اختیار شرط ہو یعنی جاکر ہو کیونکہ کتاب میں جو مسئلہ لکھا وہ علی الاطلاق سب صورتوں کو شامل ہو اور بات اس کے اندر وہی ہو ہم بیان کر چکے یعنی دونوں وجہین جو اوپر ذکر فرمائی ہیں پھر امام ابو یوسف سے یہ روایت محفوظ ہے کہ اگر دونوں میں سے ایک کو بیع کے واسطے نکاح میں پیش کیا تو یہ بمنزلہ بیع کرنے کے ہے یعنی دوسرا آزادی کے واسطے متعین ہوگا اور رہا ہیکر کے سپرد کر دینا یا صدقہ میں دیکر سپرد کر دینا بمنزلہ بیع کے ہے کیونکہ یہ بھی مالک کرنا ہوتا ہے و یعنی جس غلام کو دوسرے کی ملک میں دیا تو یہ دلیل ہے کہ اُس کو آزاد نہیں کیا تو لا محالہ ان دونوں میں سے دوسرا آزاد ہو۔ وکنز لک وقال لامرأۃ احدکما طالق ثم مات احدہما لما قلنا وکذا لو وطئ احدہما لما تبین۔ اور اسی طرح اگر شوہر نے دو بیبیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالق ہو پھر ان دونوں میں سے ایک مر گئی تو طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو جائیگی کیونکہ مردہ زوجہ محل طلاق نہیں رہی جیسا کہ عتق میں ہم بیان کر چکے اور اس طرح اگر اُس نے ایک کے ساتھ وطئ کر لی تو بھی طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ ولو قال لامرأۃ احدکما حرۃ ثم جامع احدہما لم یعتق الاخری عند ابی حنیفہ وقال یعتق لان الوطئ لا یحل الا فی الملک واحدهما حرۃ فکان بالوطئ مستبقیا الملک فی الموطوءۃ فتعینت الاخری لزوالہ بالعتق کما فی الطلاق ولان الملک قائم فی الموطوءۃ لان الایقاع فی المنکرۃ وہی معنیۃ فکان

وطیہا حلالاً فلا یجوز بیان ولہذا حل وطیہا علی مذہبہ الا انہ لا یفتی بہ ثم یقال العتق غیر نازل قبل البیان لتعلقہ  
 بہ او یقال نازل فی المنکرۃ فیظہر فی حق حکم تعلیہ والوطی یصادف معینہ بخلاف الطلاق لان المقصود الاصل  
 من النکاح الولد وقصد الولد بالوطی بدل علی استبقار الملک فی الموطوءۃ صیانہ للولد اما الامۃ فالمقصود من طویہا  
 قضاء الشهوۃ دون الولد فلا یصل علی الاستیقار۔ اگر اپنی دو باندیوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر دونوں  
 میں سے ایک سے حل کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ آزاد ہو جائیگی اس واسطے کہ وطی حلال  
 نہیں ہوتی سوائے ملک کے اور ان دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو جس سے اُس نے وطی کر لی اُس میں اپنی ملک باقی رکھی تو آزادی کے واسطے  
 دوسری متین ہو گئی کیونکہ عتق سے اُسکی ملک زائل ہو چکی جیسے طلاق میں ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وطی  
 کی اُس میں ملک قائم ہو کیونکہ آزادی کا واقعہ کرنا ایک نکرہ یعنی غیر معین میں ہوا اور جس سے وطی کی وہ معین ہے تو اسکی وطی حلال تھی پس  
 ایسا کرنا اُسکے قول میں کابیان نہیں ہو سکتا اسی واسطے امام ابو حنیفہ کے مذہب پر دونوں کی وطی حلال ہے لیکن اس قول پر نفوی نہیں  
 دیا جائیگا (بھرا کر بوجھا جائے کہ مولیٰ کے قول سے اگر عتق واقع نہیں ہوا تو کلام محل ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونوں کی وطی کیونکہ حلال  
 ہوئی تو مصنف نے اس کے جواب میں کہا) پھر یوں کہا جادے کہ جب تک مولیٰ بیان نہ کرے عتق واقع نہیں ہوا کیونکہ عتق کا واقعہ ہونا بیان  
 پر موقوف ہے یا یوں جواب دیا جادے کہ عتق غیر معین میں واقع ہوا تو ایسا حکم جسکو نکرہ قبول کرتا ہو اُس میں ظاہر ہوگا حالانکہ وطی یہاں  
 ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے لہذا جس سے وطی کرے وہی معینہ ہوگی اور طلاق میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ نکاح سے اصل مقصد  
 یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وطی سے اولاد کا قصد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اُس نے جس باندی سے وطی کی اُس میں ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی  
 حفاظت رہے اور رہا بغیر اس کے باندی سے وطی کرنا تو اسکا مقصد یہ ہے کہ اپنی خواہش پوری ہو جاوے اور بچہ مقصود نہیں ہے تو ایسی ہی  
 کچھ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اُس نے ملک باقی رکھی۔ ومن قال لامۃ ان کان اول ولدت لہ غلاماً فانت حرۃ فولدت  
 غلاماً وجاریۃ ولا مہر لہا ولولہ اول عتق لقص الام ونصف الجاریۃ والغلام عبد لان کل واحدۃ منہما عتق  
 فی حال وہو اذا ولدت الغلام اول مرة الام بالشرط والجاریۃ لکونہا تبعاً لہا اذا لام حرۃ حین ولدتا وتبع  
 فی حال وہو اذا ولدت الجاریۃ ولا لعدم الشرط فیتق نصف کل واحدۃ منہما وسیعی فی النصف اما الغلام یرق  
 فی الحالین فلہذا یکون عبد وان ادعت الام ان الغلام ہو المولود اولاداً وانکر المولود والجاریۃ صغیرۃ فالقول  
 قولہ مع الیمین لانکارہ شرط العتق فان حلف لم یعتق واحد منہم وان نکل عتقت الام والجاریۃ لان دعوی الام  
 حرۃ الصغیرۃ معتبرۃ لکونہا لقصاً فاعتبر النکول فی حق حریمہما فعتقتا ولو کانت الجاریۃ کبیرۃ ولم تبع شیئاً  
 والمسالۃ بجالہا عتقت الام بنکول المولیٰ خاصۃ دون الجاریۃ لان دعوی الام غیر معتبرۃ فی حق الجاریۃ البکیرۃ صحۃ  
 النکول بتتبی علی الدعوی فلم یظہر فی حق الجاریۃ ولو کانت الجاریۃ البکیرۃ ہی المدعیۃ بسبق ولادۃ الغلام والام  
 ساکتہ ثبت عتق الجاریۃ بنکول المولود لان الام لما قلنا والتحلیف علی العلم فیما ذکرنا لانه استخلاف علی فعل البیہ  
 وبہذا القدر یعرف ما ذکرنا من الوجہ فی کفایۃ المنتہی۔ اگر مولیٰ نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلا بچہ جو تیرے لڑکا ہو تو آزاد  
 ہو پھر وہ ایک لڑکا اور لڑکی جنی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کن ہو تو ادھی مان اور ادھی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا غلام  
 ہو اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی یہ کیفیت ہے کہ ایک حال میں آزاد ہوتی ہے یعنی جبکہ وہ باندی پہلا لڑکا جنی ہو اور لڑکی بھی  
 اُسکے تابع ہو کر آزاد ہو جائیگی کیونکہ یہ لازم آیا کہ مان جو وقت لڑکی جنی آزاد تھی اور ایک حال میں مان اور لڑکی دونوں غلوک ظہر فی بین یعنی  
 جبکہ وہ پہلا لڑکی جنی ہو کیونکہ آزادی کی شرط نہیں پائی گئی لہذا حکم دیا گیا کہ ادھی باندی اور ادھی لڑکی آزاد ہو اور ادھی قیمت کے  
 واسطے دونوں کو لے کر رہا لڑکا وہ دونوں صورتوں میں رقیق رہیگا لہذا غلام رہیگا اور اگر باندی نے یہ دعویٰ کیا کہ پہلا لڑکا ہی



پیدا ہوا اور مولیٰ نے اس سے انکار کیا اور لڑکی ابھی چھوٹی ہی تھی تو قسم کے ساتھ مولیٰ کا قول قبول ہو گا کیونکہ اس نے آزادی کی شرط سے انکار کیا مگر اس سے قسم بجا نیگی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو ان تینوں میں سے کوئی آزاد ہو گا اور اگر قسم سے انکار کر گیا تو ان اور لڑکی آزاد ہو جائیگی کیونکہ لڑکی کی نسبت اس کی مان کا دعویٰ کرنا کہ یہ لڑکی آزاد پیدا ہوئی ہو اعتبار کیا جائیگا کیونکہ یہ محض نفع ہی تو مولیٰ کا قسم سے انکار کرنا مان اور لڑکی دونوں کے حق میں معتبر ہو گا پس دونوں آزاد ہو جائیگی اور اگر یہ لڑکی بالذات ہو اور اس نے اپنی آزادی کا خود کچھ دعویٰ نہ کیا اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہو یعنی باندی نے پہلے لڑکا پیدا ہونے کا دعویٰ کیا اور مولیٰ نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو مولیٰ کے انکار قسم سے فقط ان آزاد ہوگی نہ لڑکی کیونکہ بالذات لڑکی کے حق میں مان کا دعویٰ کرنا کہ یہ آزاد ہو معتبر ہو گا اور قسم کا انکار جب ہی اقرار ٹھہرا یا جائے کہ بر بنار دعویٰ ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعویٰ نہیں تو اس کے حق میں انکار قسم کا اثر بھی ہو گا اور اگر لڑکی بالذات ہو ہی دعویٰ کرے کہ پہلا لڑکا پیدا ہوا تھا اور اس کی مان خاموش ہو تو مولیٰ کے انکار قسم سے یہ لڑکی آزاد ہو جائیگی اور مان آزاد ہوگی کیونکہ مان کا دعویٰ لڑکی کے حق میں معتبر ہو گا اور جن صورتوں میں مولیٰ سے قسم لینا منظور ہو تو اس کے علم پر قسم بجا نیگی لینے والے میں نہیں جانتا کہ پہلا لڑکا پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ غیر کے فعل پر اس سے قسم بجا نی ہے اور اس نے بیان سے وہ صورتیں جو چھنے کفایہ المنتہی میں ذکر کی ہیں معلوم ہو جاتی ہیں۔ کتاب کفایہ المنتہی اس زمانہ میں مفقود ہے اور جامع صغیر کی شروح میں ان صورتوں کی تفصیل چھپے صورتیں مذکور ہیں اور انچھ چار صورتیں تو کتاب میں خود ذکر فرمائی ہیں اور پانچویں یہ کہ باندی اور مولیٰ اور لڑکی سبھوں نے اتفاق کیا کہ پہلا لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حکم یہ ہے کہ کوئی آزاد ہوگی اور ششم یہ کہ سبھوں نے اتفاق کیا کہ پہلا لڑکا پیدا ہوا ہے تو حکم یہ کہ مان آزاد ہوگی اور اس کے ساتھ میں لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام رہیگا۔ مع۔ قال اذا شهد رجلان علی رجل انہ اعتق باحد عبد یہ فالشہادۃ باطلہ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ ان یکون فی وصیۃ استحسانا ذکرہ فی العتاق۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر دو مردوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہی باطل ہے مگر اگر دو وصیت میں ہو یعنی گواہوں نے کہا کہ موت کے وقت اس نے ایک آزاد کیا ہے تو استحسانا جائز ہے اس کو امام محمد نے کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے لینے کا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک آزاد ہو گا ولان شہدائہ مطلق احدی نسائہ جائزۃ الشہادۃ ویجوز الزوج علی ان یطلق احدہن و ہذا بالاجماع وقال ابی یوسف ومحمد رحمہما الشہادۃ فی العتق مشل ذلک۔ اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی زوجات میں سے ایک کو طلاق دی تو گواہی جائز ہے اور شوہر پر چڑھائی ہے کہ عورتوں میں سے ایک کو جدا کرے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا بھی اتفاق ہے اور صاحبین نے عتق کی گواہی میں کہا کہ یہی حکم کہ یعنی مولیٰ کو حکم دیا جائیگا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک پر عتق واقع کرے۔ واصل ہذا ان الشہادۃ علی عتق العبد لا تقبل من غیر دعویٰ العبد عند ابی حنیفہ رحمہ وعندہما تقبل والشہادۃ علی عتق الامۃ وطلاق المنکوحہ مقبولۃ من غیر دعویٰ بالاتفاق والمسالۃ معروفۃ واذا کان دعویٰ العبد شرطاً عندہ لا یحقق فی مسالۃ الکتاب لان الدعویٰ من المبحول لا یحقق فلا تقبل الشہادۃ وعندہما لیس بشرط تقبیل الشہادۃ وان الغدیم الدعویٰ المانی الطلاق فغدر الدعویٰ لا یوجب خلافا فی الشہادۃ لانہا لیس بشرط فیہا ولو شہدا انہ اعتقا احدی امیتہ لا تقبل عند ابی حنیفہ رحمہ وان لم یکن الدعویٰ شرطاً فیہ لانہ انما لا یشرط الدعویٰ لما انہ یتضمن تحریم الفرج فشاہ الطلاق والعتق لیس لایوجب تحریم الفرج عندہ علی ما ذکرناہ فصار کالشہادۃ علی عتق احد العبدین و ہذا کما اذا شہدا فی صحۃ علی انہ اعتقا احدہما یا اذا شہدا انہ اعتقا احدہما فی مرض موتہ او شہدا علی تدبیرہ فی صحۃ او فی مرضہ وادار الشہادۃ فی مرض موتہ او بعد الوفاۃ تقبل استحسانا لان التمدیر حیثما وقع وقع وصیۃ وکذا العتق فی مرض الموت وصیۃ وایضاً فی التو انما ہو الموصی وہو معلوم وجعہ خلعت وہو الوصی او الوارف ولان العتق فی مرض الموت یشتع بالموت فیہما انصار

کل واحد منهما خصما متعینا ولو شهدا بعد موته انه قال فی صحۃ احدہما حر قد قبل لا تقبل لانه لیس بوصیۃ وقیل نقبل  
 لاشیوع - عتق میں اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ غلام آزاد کرنے کی گواہی دینا بدولت دعوی غلام کے امام ابوحنیفہ کے نزدیک  
 قبول نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہے اور باندی آزاد کرنے یا منکوحہ کو طلاق دینے کی گواہی بدولت دعوی کے بالاتفاق  
 مقبول ہے اور یہ مسئلہ مشہور ہے بھر جب امام کے نزدیک دعوی غلام شرط طہر اتوجاب صغیر کے مسئلہ میں جو اوپر مذکور ہوا دعوی متحقق  
 نہیں ہو سکتا جبکہ کوئی ایک غلام آزاد کیا ہے کیونکہ مجہول غلام کی طرف سے دعوی نہیں ہو سکتا تو گواہی بھی قبول نہوگی اور عتق  
 کے نزدیک دعوی شرط نہیں تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ دعوی ندارد ہے یہی طلاق کی صورت تو اس میں دعوی نہونے سے گواہی  
 میں کچھ خلل نہیں ہو سکتا کیونکہ طلاق کی گواہی میں دعوی شرط نہیں ہے اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے اپنی  
 دو باندیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہیں ہے اگرچہ ایسی گواہی میں  
 دعوی شرط نہیں ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ دعوی شرط نہونام صرف اسوجہ سے ہے کہ آزاد کن فرج کے حرام ہو جانے کو متضمن ہے تو طلاق کے  
 مشابہ ہو گیا مگر امام رحمہ کے نزدیک بہم آزاد کرنا تحریم فرج کا موجب نہیں ہے صیاح کہ ہم ذکر کر چکے تو دونوں میں سے ایک باندی آزاد کرنے  
 کی گواہی ایسی ہوگئی جیسے دو غلاموں میں سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دی گئی یعنی مقبول نہوگی اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ  
 دونوں گواہوں نے یوں گواہی دی ہو کہ مولی نے اپنی صحت میں دونوں غلاموں میں سے ایک آزاد کیا ہے اور اگر گواہوں نے گواہی  
 دی کہ اُس نے دونوں میں سے ایک کو اپنے مرض موت میں آزاد کیا ہے یا گواہی دی کہ اپنی صحت میں یا اپنے مرض میں ایک مدبر کیا ہے  
 اور اس گواہی کا ادا کرنا مولی کے مرض الموت میں یا بعد وفات کے ہوا تو استثنائاً یہ گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مدبر کرنا کسی حال  
 میں واقع ہو وہ وصیت ہوتا ہے اور یوں ہی مرض الموت میں آزاد کرنا بھی وصیت ہے اور جس شخص پر وصیت کا دعوی ہو وہ موصی کو  
 یعنی وصیت کرنے والا اور وہ شخص معلوم ہے اور اسکا خلیفہ موجود ہے لینے اسکا وصی یا وارث تو اس پر گواہی قبول ہوگی اور اس دلیل  
 سے کہ مرض الموت میں جو عتق واقع ہو وہ مولی کی موت سے دونوں غلاموں میں بھیل جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر غلام مدعا علیہ  
 متعین ہو گیا تو بھی گواہی قبول ہوئی اور اگر گواہوں نے مولی کے مرنے کے بعد یہ گواہی دی کہ اُس نے اپنی حالت صحت میں کہا تھا کہ  
 تم دونوں میں ایک آزاد ہو تو اس میں دو قیل ہیں ایک یہ کہ گواہی قبول نہوگی کیونکہ یہ وصیت نہیں ہے اور دوسرا قول یہ کہ مقبول  
 ہوگی کیونکہ آزاد دی ان دونوں میں بھیل گئی ہے یعنی ایک بردہ آزاد ہونا ان دونوں میں بھیل جس سے ہر ایک مدعا علیہ کا  
 مدعا علیہ معلوم ہو گیا تو ہر ایک کا دعوی و گواہی صحیح ہوگی۔

## باب الحلف بالعتق

یرباب عتق کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن کان اذا دخلت الدار فکل مملوک لی یومئذ فموجر ویس لم  
 مملوک فاشتری مملوکا ثم دخل عتق لان قوله یومئذ تقدیرہ یوم اذا دخلت الدار انه اسقط الفعل ودعوضہ بالتقوین فکان  
 المعبر قیام الملک وقت الدخول وکذا لو کان فی ملک یوم حلف بعد فقی علی ملک حتی دخل عتق لما قلنا جس شخص نے  
 کہا کہ جب میں اس گھر میں داخل ہوں تو اس روز میرا ہر مملوک آزاد ہے حالانکہ قسم کے روز اسکا کوئی مملوک نہیں ہے پھر اسنے ایک  
 مملوک خریدا پھر اس گھر میں داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائیگا کیونکہ اسنے جو یہ کہا کہ اسدن میرا ہر مملوک تو اسکا یہ معنی ہیں کہ جس دن میں  
 گھر میں داخل ہوں لیکن اسنے فعل کو حذف کر دیا صرف اشارہ مجبور دیا پس داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہونا معتبر ہے اور  
 اسطرح اگر قسم کے وقت اسکی ملک میں غلام موجود ہو اور وہ برابر اسکی ملک میں رہا یا شاک کہ وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہو جائیگا  
 کیونکہ داخلہ کے وقت ملک موجود ہو مگر یکن قال فمیں یومئذ لم یعق لان قوله کل مملوک لی للخلل والجزا

حرۃ المملوک فی الحال الا انہ دخل بشرط علی الجزاء تاخرالی وجود الشرط فیتق اذ البقی علی ملک الی وقت الذی  
ولایتناول من اشتراہ بعد الیمین۔ اور اگر اسنے اپنی قسم میں اس روز کا لفظ نہ کہا ہو تو خریدہ ہو غلام آزاد ہو گا اس واسطے کہ  
میرا ہر مملوک کہنا ایسے مملوک کے واسطے ہو جو فی الحال اس کے ملک میں ہو اور قسم کی جزا یہ تھی کہ جو فی الحال مملوک ہو وہ آزاد ہو جائے لیکن  
جو نہ کہ جزاء بشرط داخل ہو تو شرط کے پائے جانے تک اس جزا میں تاخیر ہوئی پس گھر میں داخل ہونے تک جو مملوک فی الحال موجود ہو  
اگر اسکی ملک میں باقی رہا تو آزاد ہو جائیگا اور جو مملوک قسم کے وقت نہ تھا بلکہ اسکو بعد قسم کے خرید کیا تو وہ آزادی میں شامل نہ ہو گا۔  
ومن قال کل مملوک لے ذکر فہو حر ولہ جاریۃ حامل فولدت ذکر لم یعتق و ہذا اذا ولدت ستمۃ اشہر فصاعدا ظاہر  
لان اللفظ للحال و فی قیام الحکل وقت الیمین احتمال لوجود اقل مدۃ الحکل لبعده و کذا اذا ولدت لاقل من ستمۃ  
اشہر لان اللفظ یتناول المملوک المطلق و المخبین مملوک تبعاً للام لا مقصودا و لانه عضو من وجہ و اسم المملوک  
یتناول النفس دون الاعضاء و لہذا لا یلک بیعہ سفردا قال البعد الضعیف و فائدۃ التقیید بوصف الذکورۃ  
انہ لو قال کل مملوک لی بدخل الحکل جمعا لہما۔ اور اگر ایک نے کہا کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہوں تو میرا ہر مملوک ذکر یعنی  
نرینہ آزاد ہو اور اسکی باندی حاملہ ہو اس کے لڑکا پیدا ہو تو وہ آزاد ہو گا اور یہ اسوقت ہو کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو  
ظاہر ہو کہ آزاد ہو گا کیونکہ اسنے جو لفظ کہا وہ فی الحال مملوک کے واسطے ہو اور کہنے کے وقت اس محل کے موجود ہونے میں شک ہو  
کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کثرت حد محل کے واسطے ہوتی ہے پائی گئی اور اسی طرح اگر چھ مہینہ سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت محل  
کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد ہو گا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مملوک مطلق کو شامل ہو لینے کا مل مملوک ہو اور باندی کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں  
کے تابع ہو کر مملوک ہوتا ہو خود مملوک مطلق نہیں ہوتا اور اسوجہ سے کہ وہ ایک راہ کر کے مثل عضو کے ہو اور مملوک کا لفظ اعضا کو  
شامل نہیں بلکہ نفس کو شامل ہو اور اسی جہت سے محل کو تنہا فروخت کرنا نہیں جائز ہے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ مملوک کے ساتھ  
ذکر یعنی نر کا وصف بیان کرنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ اگر وہ خالی اپنا ہر مملوک کہتا تو اس میں محل بھی تابع ہو کر داخل ہو جاتا۔ وان قال  
کل مملوک املکہ فہو حر بعد غدا و قال کل مملوک لی فہو حر بعد غدا و ملکہ مملوک فاشتری آخر ثم جاء بعد غدا عتق الذی  
فی ملکہ یوم حلفت لانه قوله املکہ الحال حقیقۃ یقال انا املک کذا و کذا ویراد بہ الحال و کذا یتصل لہ من غیر قرینۃ  
و لا یتقبل البقرینۃ سین اوسوف فیکون مطلقۃ للحال فکان الجزاء حرۃ المملوک فی الحال مضاعف الی ما بعد  
الغد فلا یتناول ما یشتري بعد الیمین۔ اور اگر اسنے کہا کہ ہر مملوک جسکا کہ میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہو گا کہا کہ ہر میرا مملوک  
کل کے بعد آزاد ہو اور قسم کے وقت اسکا ایک مملوک ہو پھر اسنے دوسرا خرید کیا پھر کل کے بعد وہ آیا تو قسم کے روز جو مملوک اسکی  
ملک میں تھا وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ کہنا کہ جسکا کہ میں مالک ہوں وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہو چنانچہ بولتے ہیں کہ میں  
اس گھوڑے کا مالک ہوں یا اس گھر کا مالک ہوں اور مراد اس سے فی الحال ہوتی ہے جب تک کہ کوئی قرینہ نہ ہو تو بدین قرینہ کے  
فی الحال کے واسطے قرار پایا تو جزا یہی پھری کہ جو فی الحال ملک ہو وہ کل کے بعد آزاد ہووے پس جس غلام کو بعد قسم کے خریدہ ہو  
وہ اس میں شامل نہیں ہو گا۔ ولو قال کل مملوک املکہ او قال کل مملوک لی فہو حر بعد موتی و ملکہ مملوک فاشتری مملوکا  
آخر فالذی کان عنہ وقت الیمین بہ برد الآخر لیس بہ برد وان مات عتق من الثالث و قال ابو یوسف رحمہ فی  
النواذر لیتق ما کان فی ملک یوم حلفت ولا لیتق ما استفاد بعد الیمینہ و علی ہذا اذا قال کل مملوک لی اذا مت فہو  
حر لہ ان اللفظ حقیقۃ للحال علی ما بینا ہ فلا لیتق بہ ما سئلک و لہذا صار ہو مدبرا دون الآخر و لہما ان ہذا ایجاب  
عتق و ایصار حتی اعتبر من الثالث و فی الوصایا تعتبر الحال المنتظرۃ و الحال الہیئۃ الایری انہ بدخل فی الوصیۃ  
بالمال ما یتقیہ بعد الوصیۃ و فی الوصیۃ لا دلالات من یولد لہ بعدہا و لا ایجاب انما یصح مضاعف الی ملک اولی

سببہ فمن حیث انه یجاب لعق یتناول العبد المملوک اعتبار اللہ حالہ الراجحۃ فیصیر مدبراً حتی یوزعہ ومن حیث انه یصار لتمام  
الذی فیشرہ اعتبار اللہ حالہ المبرۃ یعنی حالہ الموت قبل الموت حالہ التملک مستقبل محض فلا یدخل تحت اللفظ وعند الموت  
یصیر کانه قال کل مملوک لی او کل مملوک المملک فهو بخلاف قولہ بعد عند علی ما تقدم لانه تصرف واحد و یجاب لعق  
ولیس فیہ ایضاً و اللہ حالہ محض مستقبل فاخر قائل انما یقال انما یجمع بین الحال والاستقبال لانما نقول نعم لکن بسببین  
مختلین ایجاب عتق و وصیتہ و انما لا یجوز ذلک بسبب واحد اذ اگر کہما کہ ہر مملوک جسا کہ من الملک ہوں یا کہما کہ ہر میرا مملوک میری شے  
کے بعد آزاد ہو تو قسم کے وقت اسکا ایک مملوک موجود ہو پھر اسنے ایک دوسرا مملوک خریدا تو قسم کے وقت جو مملوک موجود ہو وہی مدبر ہوگا اور دوسرا ہم  
نہیں ہوگا اور اگر مولی انتقال کر گیا تو اسکی تہائی سے دو ذون آزاد ہو جائیگے اور امام ابو یوسف نے نوادین کہما کہ قسم کے روز جو اسکی ملک میں  
تعداد آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے محل کیا وہ آزاد نہ ہوگا اور اسطرح اگر اسنے یوں کہا ہو کہ ہر میرا مملوک جب میں مردن تو وہ آزاد  
ہو تو بھی یہی حکم ہو امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ لفظ در حقیقت فی الحال کے واسطے ہے جیسا ہم بیان کر چکے تو بعد قسم کے جسا کہ مالک  
ہو اوہ آزاد نہ ہوگا اسی واسطے قسم کے وقت وہی مدبر ہوگا دوسرا نہیں ہوگا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہو کہ اس کلام سے  
عتق واجب کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہے حتی کہ میت کی تہائی مال سے اعتبار کیا گیا اور وصیتوں میں آئندہ موت تک کی حالت  
کا اعتبار ہوتا ہے اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اپنی تہائی مال کی وصیت میں اس مال کا بھی حساب  
کیا جاتا ہے جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور زید کی اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وقت وصیت کے شخص  
اسکی اولاد میں پیدا ہو وہ بھی اس وصیت میں داخل ہوگا اور وصیت کا قول جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ آزاد کرنا ملک یا سبب ملک  
کی طرف نسبت کیا جائے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہے مملوک غلام کو شامل ہوگا بنظر حالت موجودہ کے جو مملوک کہ فی الحال  
اسکے ملک میں موجود ہو مدبر ہو جائیگا حتی کہ اسکی بیع جائز نہ ہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہے تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا  
جو اسکے بعد خریدے تاکہ آئندہ حالت کو بھی شامل ہو یعنی وقت موت تک ہر مملوک جو اسکی ملک میں آوے سبکو شامل ہو اور قبل موت  
کے ملک حاصل ہونے کی حالت محض مستقبل ہے یعنی آئندہ ممکن ہے کہ اسکی ملک میں کچھ مملوک آدین یا نہ آدین تو یہ لفظ کے  
محت میں داخل نہیں ہو سکتی اور مولی کی موت کے وقت ایسا ہو جائیگا گویا اسنے کہا میرا ہر مملوک یا ہر مملوک جسا کہ میں مالک ہوں  
وہ آزاد ہو بخلاف اس قول کے کہ ہر مملوک جسا کہ میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہو جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہو چکا  
اور اسکی وجہ یہ ہو کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہے یعنی آزاد کرنے کا کلام ہے اور اس میں وصیت کرنا نہیں ہے اور ملک حاصل کرنے  
کی حالت فقط آئندہ زمانہ پر منحصر ہے تو دو ذون قون میں فرق ظاہر ہو گیا اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تنہ حال و استقبال کو  
جمع کر دیا تو یہ اعتراض نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ ہم جواب دیتے ہیں کہ بات تنہ جمع کر دیا لیکن مختلف دو سببوں سے جمع  
کیا یعنی ایک کو کلام عتق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا واجب ہی نہیں جائز ہے جب ایک ہی سبب ہو

## باب العتق علی محل

یہ باب عوض مالی پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ محل اس مال کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام  
کرنے کے عوض مقرر کیا جائے خواہ وہ مال نقد ہو یا اس میں اسباب و جانور وغیرہ ہو پھر جو چیزیں پیمانہ سے بکتی ہیں انکو  
کھلی کہتے ہیں اور جو وزن سے بکتی ہیں وہ وزنی ہیں۔ ومن اعترق عبده علی مال فقبل العبد عتق و ذلک  
مثل ان تقول انت حر علی الف درہم او بالفت درہم و انما یعتق بقبولہ لانه معاوضۃ المال بغير المال  
او العبد لا یملک بنفسه ومن قضیۃ المعاوضۃ بیوت الحکم بقبول العوض للحال کما فی البیع فاذا قبل صار حراً و



ما شرط حین علیہ حتی تصح الکفالتہ بہ بخلاف بدل الکتابۃ لانہ ثبت مع المتافی و ہونام الرق علی ما عرفت و طلاق  
لفظ المالم یقظم انواعہ من التقدر والعرض والحوار وان کان بغیر علیہ لانہ معاوضۃ المال بغیر المال فشاہ التکلیح  
والطلاق و التصلیح عن دم الہم و کذا الطعام والکیل والموزون اذا کان معلوم الجنس ولا تضرہ جمالہ الوقت  
لانہا سیرۃ۔ جس شخص نے اپنے غلام کو مال پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو فی الحال آزاد ہو گیا اور اسکی مثال یہ ہو  
کہ اپنے غلام سے کہا کہ تو ہزار درہم پر آزاد ہو یا بعض ہزار درہم آزاد ہو پھر آزاد جب ہی ہو گا کہ اسکو قبول کرے کیونکہ یہ مالی معاوضہ  
بغیر مال ہی اسواسطے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہیں ہو گا اور معاوضہ کے لازم میں سے یہ بات ہے کہ عوض قبول کرنے کے ساتھ  
فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہے جیسے بیع میں ہوتا ہے پس جب ہی غلام نے قبول کیا تو اسکے لیے آزادی کا حکم ثابت ہو گیا اور جو  
مال شرط کیا تھا وہ غلام پر فزضہ رہا حتی کہ اس مال کی کفالت کرنا صحیح ہے یعنی اگر غلام کی طرف سے کوئی اس مال کا قلیل ہو جا  
و جائز ہو بخلاف بدل کتابت کے یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا کسی قدر مال پر تو اس مال کی کفالت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اس مال  
کے ساتھ اسکے شافی ایک امر موجود ہے یعنی مکاتب میں ہنوز ملکیت قائم ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا پھر کتابت میں لفظ مال  
کو مطلق رکھا تو وہ نقد اور اسباب اور حیوان سب قسم کے مال کو شامل ہے اگرچہ وہ مال عین ہو کیونکہ یہ مال عوض غیر مال کا ہے جیسے  
تکاح میں ہر اور طلاق مال اور عہدی غن سے صلح مالی میں ہوتا ہے اور اسی طرح اناج اور کیلی اور دہنی چیزوں کو بھی شامل ہے  
بشرطیکہ انکی جنس معلوم ہو اور وصف کا مجہول ہو نا کچھ مفسر نہیں ہے کیونکہ یہ جہالت خفیہہ ہے نہ فنی یعنی شلہ جار من اناج عوض  
ٹھہرایا تو یہ مجہول ہے اور اگر جار من گیہوں کے تو جنس معلوم ہو گئی پھر اگر کھڑے یا سفید یا سرخ نہ کہے تو کچھ ضرر نہیں ہے کیونکہ اس  
درجہ تک لینے سے جہالت دور ہو جاتی ہے یوں ہی اگر حیوان میں گھوڑا یا بکریا گائے وغیرہ کوئی جنس مقرر کر دی تو جائز ہے اور اسط  
درجہ کا جائز قرار دیا جائیگا۔ قال ولو علق عقدہ بالدار المال صح و صار ما ذونا ذلک مثل ان یقول ان اوت  
الی الف درہم فانت حر ومعنی قولہ صح انہ یعق عند الاداء من غیر ان یصیر مکاتبا لانہ صحیح فی تعلیق الحق بلا اداء  
وان کان فیہ معنی المعاوضۃ فی الانتہاء علی ما بین ان شاء اللہ تعالیٰ و انما صار ما ذونا لانہ رقبہ فی الاکتساب  
بطولہ الاداء منہ و مراوہ التجارة دون التکلیفی فکان اذنا لہ دلالہ۔ اور اگر مولیٰ نے اسکا آزاد ہونا مال ادا کرنے پر  
مشروط کیا تو صحیح ہے اور یہ غلام ما ذون ہو جائیگا یعنی اسکو تجارت کی اجازت ہو جائیگی اور اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولیٰ نے اپنے  
غلام سے کہا کہ اگر تجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہو اور یہ کوئی ب میں فرمایا کہ صحیح ہے اسکے یہ معنی ہیں کہ وہ مال ادا کرنے کے  
وقت آزاد ہو گا بغیر اسکے کہ مکاتب ہو جائے کیونکہ مولیٰ کے کلام کے صحیح یہ معنی ہیں کہ ادا کرنے پر آزادی مشروط ہے اگرچہ اس میں  
کو معاوضہ کے معنی ہو جاتے ہیں چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ قلمے بیان کریں گے اور یہ غلام اسواسطے ما ذون قرار پایا کہ مولیٰ نے اسکو  
مال کمانے کی ترغیب دی اسطرح کہ اس سے اداسے مال کی فوہش کی اور مراد اسکی یہ ہے کہ تجارت کرے اور بھیک مانگنا مراد نہیں ہے  
تو یہ دلیل ہوئی کہ اسکو تجارت کی اجازت دیدی۔ وان احضر المال اجبرہ الحاکم علی قبضہ وعشق العبد ومعنی الاجاب  
فیہ وفی سائر الحقوق انہ یزول قابضا بالتخلیہ وقال زفر ج لا یجری علی قبول و ہوا القیاس لانہ تصرف یمن اذ  
تعلیق الحق بالشرط لفظا ولہذا لا یتوقف علی قبول العبد ولا یحتل الفسخ ولا جبر علی مباشرۃ مشروط الا بامان  
لانہ لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الکتابۃ لانہ معاوضۃ والبدل فیہا واجب ولنا انہ تعلیق نظر الی اللفظ  
ومعاوضۃ نظر الی المقصود لانہ معلق عقدہ بالاداء الا لیجہ علی دفع المال فینال العبد شرف الحرۃ والمولیٰ لہ  
بقابلہ بمنزلۃ الکتابۃ ولہذا کان عوضا فی الطلاق فی مثل ہذا اللفظ حتی کان باننا نجعلناہ تعلیقاً فی الاستداع  
علما باللفظ ودفعاً للضرر عن المولے حتی لا یمنع علیہ بیعہ ولا یکتون العبد حق بمکاسبہ ولا یسری الی الولد المولود قبل الاداء

وجعلناہ معاوضۃ فی الانتہاء عند الاداء و دفعاً للغرور عن العبد حتی یجبر الموہل علی القبول فیلزم ہذا بدور الفقہ  
و یخرج المسائل نظیرہ البتہ بشرط العوض ولو ادری البعض یجبر علی القبول الا انہ لا یلتزم بالموہل لکن بعد بشرط  
کما اذا حط البعض و ادری الباقی ثم لو ادری الفاء کتبہا قبل التعلیق مرجع الموہل علیہ و عتق لا استحقاق تمام  
لو کان کتبہا بعدہ لم یرجع الموہل علیہ لانہ ما ذون من جتہ بالاداء منہ ثم الاداء فی قولہ ان ادیت لیتقصر  
علی المجلس لانہ تخیر فی قولہ اذا ادیت لایقتصر لان اذا استعمل للوقت بمنزلۃ متعہ - بجز اگر غلام نے مال حاضر  
کیا تو مولیٰ کو حاکم اس پر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کرے گا اور غلام آزاد ہو گیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق میں جبر کرنے کے معنی یہ ہیں  
کہ مولیٰ کو حاکم اس مال پر قابض قرار دیا جائے گا اس وجہ سے کہ کوئی روک ٹوک نہیں ہو اور زفر جہہ اللہ نے کہا کہ حاکم اس کو قبول کرنے  
پر مجبور نہیں کرے گا اور قیاس اسی کو مقتضی ہے کہ چونکہ مولیٰ نے جو کچھ کہا وہ تعبرت قسم ہو کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر  
مشروط کرنا ہوا اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہو اور قابل فسخ نہیں ہوتا ہے اور قسم کی شرطوں کو عمل میں لانے  
کے واسطے جبر نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ شرط پائے جانے سے پہلے کوئی استحقاق نہیں ثابت ہوتا ہے بخلاف کتابت کے کیونکہ وہ ایک  
معاوضہ کا معاملہ ہے اور مال معاوضہ اسمین واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بیشک تعلیق ہے  
یعنی شرطیہ کلام ہے ولیکن مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہے کیونکہ مولیٰ نے جو غلام کا آزاد ہونا ادا سے مال پر مشروط کیا تو  
سوائے اسکے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو مال دینے پر آمادہ کرے پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہو اور مولیٰ کو اسکے مقابلہ میں  
مال حاصل ہو جیسے معاوضہ کتابت میں ہوتا ہے لہذا اگر طلاق میں دیا لفظ کے معنی زوجہ کو کہہ کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر طلاق  
دی تو یہ مال عوض طلاق ہوتا ہے حتیٰ کہ طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے لہذا ہنرموہی کا کہنا ایک راہ سے تعلیق اور دوسری راہ  
سے معاوضہ قرار دیا پس ہنرموہی اس قول کو ابتدا میں تعلیق ٹھہرایا تاکہ ظاہر لفظ پر عمل ہو جائے اور مولیٰ سے ضرر بھی دور ہو  
حتیٰ کہ اس کو غلام کا جینا متنع نہیں ہوا اور غلام بھی اپنی کمائی کا خود مختار نہیں ہوا اور ادا کرنے سے پہلے اس ملوک کے جو ادلاء  
پیدا ہوئی اسمین عتق نہیں پھلا اور ہنرموہی اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اُسے مال ادا کرنا چاہا معاوضہ ٹھہرایا تاکہ غلام  
دھوکے سے بچے حتیٰ کہ مولیٰ کو مجبور کیا جائے گا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بناء پر فقہ کا مدار ہے اور مسائل نکلتے ہیں اور نظیر  
اسکی بہت بشرط عوض ہے یعنی محبوب لہ اگر مال عوض لایا تو بہتہ کرنے والا مجبور کیا جاتا ہے کہ اس مال پر قبضہ کرے اور  
اگر یہ صورت ہوئی کہ غلام بھڑا مال لایا تو بھی مولیٰ کو اس پر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کیا جائے گا لیکن غلام ابھی آزاد نہ ہو  
جب تک پورا مال ادا نہ کرے کیونکہ ابھی شرط نہیں پائی گئی جیسے اگر مولیٰ نے بھڑا مال کم کر دیا اور غلام نے باقی مال ادا  
کیا تو بھی بالفعل غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ پورا مال ادا کرنا مشروط تھا بجز اگر غلام نے ایسے ہزار درہم ادا کیے جو اُسے تعلیق سے  
پہلے کھائے تھے تو غلام آزاد ہو گیا لیکن مولیٰ اُس سے دوسرے ہزار درہم واپس لے گا کیونکہ مولیٰ ان درہم کا مستحق تھا  
اور شرط پائے جانے سے غلام آزاد ہو گیا اور اگر غلام نے تعلیق کے بعد ان کو کما یا ہو تو مولیٰ اس سے کچھ واپس نہیں  
لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولیٰ کی طرف تجارت کی اجازت ہو گئی جبکہ اُسے غلام کی طرف سے مال ادا ہونے کی شرط لگائی پھر  
واضح ہو کہ جب اُسے غلام سے یہ کہا کہ اگر تجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہو تو یہ کلام صرف اسی مجلس کے واسطے ہو گا کیونکہ یہ  
اختیار کرنے کے معنی میں ہے یعنی اسی مجلس تک غلام کے اختیار کرنے پر بیٹھا اور اگر اُسے یوں کہا کہ جب تجھے ہزار درہم ادا کر دے  
تو تو آزاد ہو تو یہ صرف مجلس ہی تک نہیں ہے کیونکہ لفظ جب کا استعمال کسی وقت کے مانند صرف وقت کے معنی میں ہوتا ہے یعنی  
جب کبھی ادا کرے آزاد ہو گا - ومن قال لعبدہ انت حر بعد موتی علی الف درہم فالقبول بعد الموت لاضا قہ  
الايجاب الی ما بعد الموت فصار کما اذا قال انت حر بعد علی الف درہم بخلاف ما اذا قال انت حر علی

الف درہم حیث یكون القبول الیہ فی الحال لان ایجاب التذہب فی الحال الا انہ لا یجب المال بقیہم الرق  
 قالوا لا یعتق علیہ فی مساکتہ الکتاب وان قبل بعد الموت مالم یغفر الوارث لان اسیت لیس باہل للاعتاق  
 و ہذا صحیح۔ اور جس نے اپنے غلام سے کہا کہ تو میری موت کے بعد ہزار درہم پر آزاد ہو تو غلام کا قبول کرنا بعد موت کے معتبر ہوگا کیونکہ مولیٰ  
 نے اس غلام کو اپنی موت کے بعد برصاف کیا ہے تو گویا یوں کہہ کہ تو کل کے روز ہزار درہم پر آزاد ہو یعنی جو وقت اپنے کلام میں رکھ دے  
 گویا اس وقت یہ کلام کیا تو اس وقت قبول بھی معتبر ہو بخلاف اسکے اگر یوں کہہ کہ تو ہزار درہم پر رہ رہو تو اس کلام میں قبول کرنا غلام کی  
 طرف فی الحال معتبر ہو کیونکہ یہ بر کرنے کا کلام فی الحال ہے ولیکن مال ابھی واجب نہ ہوگا کیونکہ غلام ابھی رقیق موجود ہے پھر شایخ نے  
 فرمایا کتاب کے مسئلہ میں غلام آزاد نہ ہوگا اگرچہ وہ مولیٰ کی موت کے بعد قبول کرے جب تک کہ اسکو وارث آزاد نہ کرے (یا وہی یا قاضی  
 آزاد نہ کرے) کیونکہ اس وقت بیت کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ قال ومن اعتق عبده علی خدمتہ اربع  
 سنین فقبل البعد عتق ثم مات من ساعۃ فعیلہ فیمۃ لنفسہ فی مالہ عند ابی حنیفہ والی یوسف ح وقال محمد رحمۃ  
 خدمتہ اربع سنین اما العتق فلا نہ جعل الخدمۃ فی مالہ معلومتہ عرضا فیتعلق بالعتق بالقبول وقد وجد ولزمۃ خدمتہ  
 اربع سنین لانہ یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقہ علی الف درہم ثم مات البعد فالتخلۃ فیہ بنار علی خلافۃ اخرے  
 وہی ان من باع نفس البعد منہ بجارۃ بعینہا ثم استحققت الجارۃ او ملکۃ یرجع المولے علی البعد بقیۃ نفسه عندہا  
 و بقیۃ الجارۃ عندہ وہی معروفۃ و وجہ البتہ انہ کما تیعدہ تسلیم الجارۃ بالملک والاستحقاق تیعدہ رابو صول  
 الخدمۃ بموت البعد ولکن الموت المولے فصار نظیر ہا۔ امام محمد نے کہا جس صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو چار برس پر اپنی  
 خدمت کرنے پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو آزاد ہو گیا پھر اداسے خدمت سے پہلے غلام مر گیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے  
 نزدیک غلام کے مال میں غلام کی ذات کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد نے کہا کہ چار برس خدمت کی قیمت واجب ہوگی یعنی جبکہ  
 غلام کا کچھ مال بھی ہو۔ شیخ مصنف نے کہا کہ آزاد ہونا سوجہ ہے ہوا کہ یہ ایک مدت معلوم تک خدمت کرنا آزادی کا عوض قرار دیا گیا  
 ہے تو غلام کے قبول کرنے پر آزادی متعلق ہو جائیگی اور قبول کرنا پایا گیا اور غلام کے ذمہ چار برس خدمت کرنا واجب ہو گیا کیونکہ  
 خدمت گزار ہی اسکا عوض ہو سکتی ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا اسے ہزار درہم پر اسکو آزاد کیا پھر غلام نے بعد قبول کے اداسے مال سے پہلے بچھا  
 لیا اور وفاق ہو کہ امین اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ بعض  
 ایک معین باندی کے فروخت کیا یعنی غلام قبول کر کے آزاد ہو گیا پھر مولیٰ کے پاس سے یہ باندی کسی شخص نے اپنی ملک کو ثابت کر کے لے لی  
 یا سپرد کرنے سے پہلے مر گئی تو شیخین کے نزدیک مولیٰ اس غلام سے اسکی ذات کی قیمت واپس لے گا اور امام محمد کے نزدیک باندی کو  
 کی قیمت لے گا اور یہ مسئلہ معروف ہے اسی پر یعتق کا مسئلہ مبنی ہے سوجہ ہے کہ باندی کے مرنے یا ستحقہ ہو جانے سے مولیٰ کو ملنا  
 ممکن نہیں ہے اسلیط غلام کے مرنے یا مولیٰ کے مرنے سے غلام کی خدمت ملنا ممکن نہیں ہے تو یہ بھی اُس مسئلہ کی نظیر ہو گیا۔ ومن  
 قال لاخر اعتق اسک علی الف درہم علی علی ان تزوجہا ففعل فایت ان تزوجہ فالعتق جائز ولا شی  
 علی الامر لان من قال بغیرہ اعتق عبد علی الف درہم علی فعل لا یزمر شی ولیق العتق عن المامور بخلاف  
 ما اذا قال بغیرہ طلق امر اسک علی الف درہم علی فعل حیث یجب الالف علی الامر لان اشتراط البذل علی  
 الا جنبی فی الطلاق جائز ومن العتاق لایجوز وقد قرناہ من قبل۔ اور جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنی باندی کو  
 ایسے ہزار درہم پر جو مجھے ہونے آزاد کر دے اس شرط پر کہ اسکو میرے ساتھ بیاہ دے اُسے ایسا ہی کیا پھر باندی نے اُسکے ساتھ نکاح  
 کرنے سے انکار کیا تو آزاد ہو جانا جائز ہے اور حکم دینے والے پر کچھ مال لازم نہ ہوگا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے غلام  
 کو ہزار درہم پر جو مجھے ہونے آزاد کر دے پس اُسے ہی کیا تو کہنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے اور آزاد کرنا اسی شخص کی طرف سے

ہو جاتا ہے جس کا وہ غلام تھا بخلات اسکے اگر دوسرے شخص سے کہا کہ اپنی جو رو کو ہزار درہم پر جو مجھے ہونے کے طلاق دے پس اسنے یہی کیا تو  
 کہنے والے پر ہزار درہم: جب ہونے لگا تو طلاق کی صورت میں عوض کا مال کسی اجنبی پر شرط لگانا جائز ہے اور آزاد کرنے کی صورت میں  
 اجنبی کے ذمہ مال شرط کرنا نہیں جائز ہے اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ یعنی باب خلع میں یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ  
 نے اپنے مال سے اپنی دختر صغیرہ کا خلع لیا تو باپ پر مال لازم ہوگا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہو جاتا ہے تو باپ پر ہزار درہم او لے لازم ہوگا  
 ولو قال اعتق اشک عنی علی الف درہم والمسیالۃ بجا لما قسمت الالف علی قیمتہا ومہر مثلہا فما اصاب قیمۃ  
 اوادہ الا امر وما اصاب المہر بطل عنہ لانه لما قال عنی تضمن الشراء اقتضاء علی ما عرفنا واذ اکان کذلک ففقد  
 قابل الالف بالرقبۃ شرار وبالبيع مکاحا فانقسم علیہما وجبت حصۃ ما سلم لہ وہو الرقبۃ وبطل عنہ ما لم یسلم وہو  
 البیع فلوزوجت نفسہا منہ لم ینکحہ وجاہہ ان ما اصاب قیمتها سقط فی الوجه الاول وہی للمو لے فی الوجہ  
 الثانی وما اصاب مہر مثلہا کان مہر الہا فی الوجہین۔ اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنی باندی کو میری طرف سے  
 ہزار درہم پر آزاد کر دے اس شرط پر کہ اسکا نکاح میرے ساتھ کرے تو اسنے یہی کیا مگر باندی نے اسکے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو  
 ہزار درہم اس باندی کی قیمت اور اسکے مہر مثل پر تقسیم کیے جائیں پس بقدر اسکی قیمت کے مقابلہ میں پڑیں انکو حکم دینے والا ادا  
 کرے اور جب قدر اسکے مہر کے مقابلہ میں پڑیں وہ اسکے ذمہ ثابت نہونگے کیونکہ جب اسنے یہ لفظ کہا کہ میری طرف سے آزاد کر دے تو یہ  
 بطریق اقتضائے خرید و بیعت معلوم ہوا (یعنی گویا کہا کہ میں نے خریدی باندی تجھے خریدی تو میرے ہاتھ بیچ کر  
 پھر وکیل ہو کر اسکو میری طرف سے آزاد کر دے لیکن اسنے ہزار درہم بمقابلہ قیمت و نکاح کے قرار دیے ہیں) اور جب یہ خرید کر  
 متضمن ہٹا تو کہنے والے نے ہزار درہم کو بمقابلہ خرید رقبہ و نکاح بیعت کے قرار دیا تو ہزار درہم ان دونوں پر تقسیم ہونے کے توان پڑیں  
 میں سے جو چیز اسکے پر ہوئی یعنی رقبہ تو اسکا حصہ اُسپر واجب ہوا یعنی اسکے ملک میں اگر آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی بیعت نکاح  
 جو اسکو پر نہیں ہوئی اسکا حصہ اسکے ذمہ واجب نہیں ہوا اور اگر دونوں مسئلوں میں فرض کر دے کہ باندی نے اپنا نکاح اسکے ساتھ منظور  
 کر لیا تو امام محمد نے جامع صغیر میں اسکو ذکر نہیں کیا اور اسکا حکم یہ ہے کہ ہزار میں سے بقدر بمقابلہ قیمت باندی کے پڑے وہ مسئلہ  
 اول کی صورت میں ساقط ہوگا اور دوسرے مسئلہ کی صورت میں یہ مقدار حولی کو بیگی اور ہزار کا باقی حصہ جو اس باندی کے مہر مثل  
 کے مقابلہ میں پڑا وہ دونوں صورتوں میں اس باندی کا مہر ہوگا۔

## باب التذیر

یہ باب مدبر کرنے کے بیان میں ہے۔ اذ قال المولے لملوکہ اذا مت فانت حرا وانت حر عن دبر معنی اذ مت  
 مدبر اوقد مدبر تک فقد صار مدبر لان ہذہ الالفاظ صریح فی التذیر فانہ اثبات العتق عن دبر۔ اگر مولیٰ  
 نے اپنے ملک کو کہا کہ جب میں مردن تو تو آزاد ہو یا کہا کہ تو میرے بعد آزاد ہو یا کہا کہ تو مدبر ہو یا میں نے تجھے مدبر کیا تو وہ مدبر ہو جائیگا  
 خواہ غلام ہو یا باندی ہو کیونکہ یہ الفاظ مدبر کرنے کے واسطے صریح ہیں کیونکہ مدبر کرنا یہی کہ اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرے۔  
 من۔ یعنی غلام یا فضل اسکے ملک میں ہے اور اسنے عتق واقع کیا مگر اسکا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ مدبر ہو جائیگا اور  
 چونکہ یہ الفاظ صریح ہیں لہذا اسکی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ ثم لا یجوز بیعہ ولا ہبۃ ولا اخراجہ عن ملکہ الا الی الحرۃ کما فی  
 الکتابہ وقال الشافعی رخصہ لانه تعلیق العتق بالشرط فلا یتبع بہ البیع والہبۃ کما فی سائر التعلیقات وکما فی التذیر  
 المقید ولان التذیر وصیۃ وہی غیر مانعہ من ذلک ولنا قولہ علیہ السلام المدبر لا یباع ولا یوہب ولا یورث وہو  
 حر من الثلث ولانه سبب الحرۃ لان الحرۃ تثبت بعد الموت ولا سبب غیرہ ثم جعلہ سبباً فی الحال ادلی لوجودہ



فی الحال و عندہ بعد الموت و لان ما بعد الموت حال لبطان الہیۃ التصرف فلا یکن تاخیر اسببۃ الی زمان  
 لبطان الہیۃ بخلاف سائر تعلیقات لان المانع من اسببۃ قائم قبل الشرط لانہ یمنع و یمنع مانع  
 و المانع ہو المقصود و انہ یفسد وقوع الطلاق و العتاق و انہ تاخیر اسببۃ اس کے زمان الشرط  
 لقیام الہیۃ عنہ فافتقر قاولانہ وصیۃ و الوصیۃ خلافۃ فی الحال کا لورائتہ و ابطال السبب لا یجوز  
 و فی البیع و ما یضامیہ ذلک۔ پھر جب مدبر ہو گیا تو اسکا بیع کرنا یا ہبہ کرنا نہیں جائز ہو اور کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں  
 جائز ہو سوائے آزاد کرنے کے یعنی اگر مدبر کو بالفعل آزاد کر دے تو جائز ہو جیسے کتابت کی صورت میں مکات کو کس طرح اپنے ملک سے  
 نکالنا نہیں جائز ہو سوائے اس کے کہ چاہے آزاد کر دے (اور یہی جمہور علماء کا قول ہے) اور امام شافعی نے کہا کہ اسکا بیعنا و ہبہ وغیرہ کرنا  
 جائز ہو کیونکہ مدبر کرنا عتق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہوتا ہے تو جیسے دیگر تعلیقات میں ہے اسی طرح اس تعلیق میں بھی ہبہ و بیع منع  
 نہوگا اور جیسے مدبر تنقید میں یہ بات بالاتفاق جائز ہے اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت ایسا کرنے سے  
 مانع نہیں ہوتی ہے اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ مدبر نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہبہ کیا جائے اور نہ  
 میراث میں لایا جائے بلکہ وہ تنہائی ترکہ سے آزاد ہو (رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مدبر کرنا آزاد  
 کا سبب ہے کیونکہ بعد موت کے آزادی ثابت ہوتی ہے تو اسکا کوئی سبب چاہیئے حالانکہ مدبر کرنے کے سوائے کوئی سبب نہیں ہے  
 پھر اس سبب کوئی الحال سبب ٹھہرانا اولی ہے کیونکہ مدبر کرنا فی الحال پایا گیا اور بعد موت کے نہیں پایا گیا اور اسوجہ سے کہ  
 موت کے بعد آدمی سے تصرف کی لیاقت باقی رہتی ہے تو لیاقت زائل ہونے کے وقت تک سبب ہونے کی تاخیر دینا ممکن نہیں ہے  
 یعنی بالفعل آزادی کا سبب ہو گیا بخلاف دیگر تعلیقات کے کیونکہ انہیں سبب ہونے سے منع قائم ہے یعنی جب تک شرط دیا جائے  
 تب تک جزاء نہیں واقع ہو سکتی کیونکہ تعلیق تو قسم ہے اور قسم رکھنے والی چیز ہے اور روکنا ہی مقصود ہوتا ہے اور روکنے کے باوجود طلاق  
 یا عتاق واقع ہوتا ممکن نہیں اور بیان شرط دیکھ جائے کہ وقت تک سببیت کا تاخیر دینا ممکن ہے کیونکہ شرط پائے جانے کے وقت  
 طلاق یا عتاق کی لیاقت باقی رہتی ہے پس مدبر کرنے اور دیگر تعلیقات میں فرق ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے  
 اور وصیت میں مثل وراثت کے فی الحال خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور سبب کو باطل کرنا جائز نہیں ہوتا حالانکہ بیع و ہبہ وغیرہ  
 میں باطل کرنا لازم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک مدبر اس قابل نہیں رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں  
 منتقل ہو کیونکہ اس میں آزادی کا سبب بالفعل موجود ہو اس واسطے کہ اگر اپنی ملک کو مدبر کیا اور وہ بعد موت کے آزاد ہوا تو بالاتفاق  
 اس کے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہیں سوائے اس کے کہ مملی نے اسکو اپنی زندگی میں مدبر کیا تھا مگر یہ سبب مملی کی موت کے بعد پیدا  
 نہیں ہوا کیونکہ اس وقت مملی میں لیاقت نہیں ہے بلکہ زندگی میں جب وقت مدبر کیا تو اسی وقت آزادی کا سبب پیدا ہو گیا پھر اگر اسکا بیع  
 و ہبہ وغیرہ جائز ہو تو اسکی آزادی کا سبب شان لازم ہوگا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیعنا وغیرہ جائز نہیں ہے  
 لیکن امام شافعی نے ان قیاسات کے معارضہ میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنا غلام  
 مدبر کیا تھا حالانکہ اسکا کچھ مال نہ تھا پس یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے تشریف فرمایا کہ کون شخص مجھے  
 یہ غلام خریدتا ہے پس اسکو نفیم ابن عبد اللہ نے ستر درم کو خرید لیا پس وہ درم آپ نے اس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ ان  
 اپنا قرضہ ادا کر۔ رواہ البخاری و مسلم و ترمذی و النسائی و دارقطنی۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور یہی مذہب امام احمد و اسحاق و غیرہم  
 کا ہے اور یہ جواب ہو سکتا ہے کہ آپ نے اسکا مدبر کرنا جائز نہیں رکھا یعنی ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اسکو فروخت کر دیا لیکن  
 اس تاویل میں اشکال ہے ان جمہور علمائے سلف کا قول یہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ قال  
 و المملی ان یعتمدہ ویو اجرہ وان کان من امۃ و طہا و لہ ان یردھا لان الملک فیہ ثابت لہ و یستفاد و لایم

ہذہ المقصرات۔ اور مولیٰ کو اختیار ہو کہ غلام مدبر سے اپنی خدمت لے اور اُسکو اجارہ پر دیدے اور اگر باہمی ہو تو اس سے ٹک کرے اور چاہے کسی دوسرے سے اُسکا نکاح کر دے اس واسطے کہ مدبر میں ملکیت ابھی قائم رہتی ہو اور ملک ہی کی وجہ سے ان تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہو۔ فاذا مات المولیٰ علق المدبر من ثلث مالہ لما روتہ لانا التذییر وصیۃ لانا تبرع صفات الی وقت الموت والحکم غیر ثابت فی الحال فینفذ من الثلث حتی لو لم یکن لہ مال غیرہ لیسعی فی تملیئہ وان کان علی المولیٰ دین لیسعی فی کل قیمتہ تقدم الدین علی الوصیۃ ولا یکن نقض العلق فیجب رد قیمتہ۔ پس جب مولیٰ مر تو مدبر اُسکی تہائی مال سے آزاد ہو جائیگا بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا وصیت ہوتا ہے یعنی تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا کیونکہ یہ ایسا احسان ہے جو مرنے کے وقت رکھا گیا ہو اور حکم آزادی ابھی ثابت نہیں ہوا تو تہائی ترکہ سے نافذ ہوگا کیونکہ وصیت کاف صرت تہائی ترکہ سے تعلق ہے حتیٰ کہ اگر وصیت کا کچھ مال سوائے اس غلام مدبر کے ہو تو یہ اپنی ذمہ تہائی قیمت کے واسطے وارثوں کے لیے کمائی کر جائیگی صرت ایک تہائی آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ پر قرضہ ہو تو مدبر اپنی پوری قیمت کے واسطے کمائی کر جائیگی کچھ آزاد ہوگا کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے و لیکن اُسکی آزادی توڑنا ممکن نہیں تو واجب ہوا کہ اُسکی قیمت کمائی کرائی جائے۔ و ولد المدبرۃ مدبر و علی ذلک نقل اجماع الصحابۃ رض۔ اور مدبرہ باندی کی اولاد بھی مدبر ہوتی ہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع کرنا روایت کیا گیا ہے۔ فاجماع کی تقریر یہ ہوگی کہ عبد الرزاق نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور نہ ہری اور سعید ابن المسیب سے اور امام محمد نے ابراہیم نخعی سے یہی حکم روایت کیا اور صحابہ میں سے کسی سے اسکے خلاف روایت نہیں ہے تو یہ دلیل ہے کہ سب نے اسی پر اتفاق کیا ہے اگرچہ صریح اجماع کی روایت مجھے نہیں ملی۔ م۔ یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اُسی مدبر مقید کہتے ہیں آگے اسکا بیان ہے۔ م۔ وان علق التذییر بموتہ علی صفۃ شغل ان یقول ان سبت من مرضی ہذا او سفری ہذا من مرض کذا فلیس مدبر و یجوز بیعہ لان السبب لم ینعقد فی الحال لئلا یرد فی تلک الصفۃ بخلاف المدبر المطلق لا یعلق علقۃ بمطلق الموت و ہو کائن لا محالۃ۔ اگر مولیٰ نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کے موت پر قرار دیا مثلاً یون کہنا کہ اگر میں اپنے اس مرض سے مردن یا اپنے اس سفر میں مردن یا فلان مرض میں مردن تب تو آزاد ہو تو یہ مدبر نہ ہوگا اور اگر بیچنا جائز ہو کیونکہ فی الحال اُسکا سبب منعقد نہیں ہوا کیونکہ ہنوز اس صفت میں تردد ہے بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اُسکی آزادی مطلق مرنے پر ہے اور مردنا لا محالہ واقع ہوگا یعنی اُسکا سبب فی الحال منعقد ہو گیا۔ فان مات المولیٰ علی صفۃ تہی ذکرہ علق کما یعتق المدبر بمعناہ من الثلث لانه ثبت حکم التذییر فی آخر جزئ من اجزاء حیاتیۃ تحقق تلک الصفۃ فیہ فلہذا یعتبر من الثلث ومن المقتید ان یقول ان سبت الی سنۃ او عشرین لما ذکرنا بخلاف ما اذا قال الے ما کئ سنۃ و مثله لا یعیش الیہ فی الغالب لانه کالکائن لا محالۃ۔ پھر اگر مولیٰ اُسی صفت دیتا ہو کہ اگر میں اپنے اس مرض سے مردن یا اپنے اس سفر میں مردن یا فلان مرض میں مردن تب تو آزاد ہو تو یہ مدبر نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ کی آخری جزو زندگی میں اُسکے مدبر ہو جانے کا حکم ثابت ہو گیا کیونکہ اس صفت کا وجوب اسی جزو میں ہوا ہے اسی واسطے تہائی سے اعتبار ہوگا اور منجملہ تذییر مقید کے یہ صورت ہے کہ مرنے کے بعد اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مرا تو تو آزاد ہو کیونکہ اس مدت پر مرنا کوئی امر یقینی نہیں بلکہ مشکوک ہے برخلاف اسکے اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر میں سو برس تک مر گیا تو تو آزاد ہو حالانکہ ایسا شخص غالباً اس مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہے کیونکہ ایسی موت لا محالہ ہونے والی ہے۔ اور یہ حسن کی روایت ابو حنیفہ سے منقول ہے مین مذکور ہے اور یہی اہل علم رحمہ اللہ علیہ کا قول مشہور ہے۔ کنا قال العلانہ یعنی رحمہ اللہ علیہ

## باب الاستیلاء و

یہ باب استیلاء کے بیان میں ہے۔ استیلاء سے یہ مراد ہے کہ اپنی باندی سے وطن کی اور اُس سے بچ پیدا ہو جس کا نسب اپنے اپنے  
غایت ہو اور استیلاء بقبول ہو اور نہ نہیں پس استیلاء صرف ثبوت نسب پر ہے اور استیلاء کے لغوی معنی ولد حاصل کرنا ہے پس اگر باندی  
سے استیلاء کیا اور بچ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہو جائیگی چنانچہ فرمایا۔ اذا ولدت الامتہ من مولیٰ با فقد صارت ام ولد لہ  
لا یجوز یحما ولا تلکیمہا لقولہ علیہ السلام اعتقہا ولہما اجر عن اعتاقہا ثبت بعض مواجبہ وہو حرمتہ البیع ولان  
الجزئیۃ قد حصلت بین الوطی والموطورۃ بواسطۃ الولد فان المائین قد اخلطت بحیث لا یکن المیز بینہما علی  
عرف فی حرمتہ المصاہرۃ الا ان بعد الانفصال تبقی الجزئیۃ حکما لا حقیقۃ فضعف السبب فاوجب حکما مواجبات  
مابعد الموت وبقاۃ الجزئیۃ حکما باعتبار النسب وہو من جانب الرجال فکذا الحرۃ ثبتت فی حقہم لانی حقہن  
حتی اذا ملک الحرۃ زوجہا وقد ولدت منہ لا یتقربوتہا وثبوت حق موکل یشہد حق الحرۃ فی الحال یشتمع  
جواز البیع واخراجہا الی الحرۃ فی الحال دیوجب عقہا بعد موتہ وکذا اذا کان لہنہما مملوکہ لان الاستیلاء  
لا یتجزئی فانہ فرغ النسب فیخبر باصلہ۔ اگر باندی کے اپنے مولیٰ سے بچ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہو گئی اس کی بیع جائز نہیں  
اور نہ کسی دوسرے کی ملک میں دینا جائز ہے بدیل اس حدیث سے کہ اس عورت کو اس کے بچ نے آزاد کر دیا اس حدیث میں آپ نے  
اُس عورت کے آزاد کیے جانے کی خبر دی ہے تو آزادی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہوتا ہے اور اس دلیل سے کوئی  
کرنے والے مرد اور جس عورت سے وطن کی لگتی ہے ان دونوں میں بواسطۃ فرزند کے جزو ہونا ثابت ہو گیا یعنی مولیٰ میں اور ام ولد میں  
جویت ثابت ہے کیونکہ دونوں کا لفظ اس طرح غلط ہو گیا کہ امتیاز ممکن نہیں ہے جیسا کہ حرمت مصاہرۃ کے مذکور میں بیان ہوا اگر اتنی  
بات ہو کہ بچ پیدا ہو جانے کے بعد یہ جویت صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہے اور حقیقت نہیں رہتی یعنی جب تک بچ پیٹ میں نہ ہو  
تو جویت حقیقتاً موجود ہے اور جب بچ الگ ہو گیا تو صرف حکماً جویت رہی تو آزادی کا سبب کمزور ہو گیا پس اُس سے ایک سیعاد  
پر حکم ثابت ہوا یعنی مولیٰ کے موت کے بعد آزاد ہوگی اور حکم کی راہ سے جویت باقی رہنا لحاظ نسب کے ہے اور نسب کا اعتبار مردوں  
کی طرف سے ہوتا ہے تو آزادی کا حق بھی مردوں کے حق میں ثابت ہو گا نہ عورتوں کے حق میں حتیٰ کہ اگر آزادہ عورت کسی سبب سے  
اپنے شوہر غلام کی ملک ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اولاد ہو چکی ہے تو بھی اس عورت کے مرنے سے اُس کا یہ غلام شوہر  
آزاد ہو گا اور یہ کہ ایک سیعاد پر آزادی ثابت ہونا یعنی مولیٰ کے مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اُس کے حق آزادی کو فی الحال ثابت  
کرتا ہے تو یہ کرنا اور اپنی ملک سے کسان سب صورتوں میں منتفع ہو گا سوائے اسکے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے  
آزادی کا موجب ہے اور واضح ہو کہ اگر باندی کا کوئی حصہ اس کی ملک میں ہو اور اس نے اس کو ام ولد بنایا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ استیلاء  
ایسی چیز نہیں ہے جس کے ٹکڑے ہو سکیں کیونکہ اصل نسب ہے اور ام ولد ہونا اس کی فرع ہے اور نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اسی قیاس  
پر استیلاء کے بھی جزو نہیں ہو سکتے۔ ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
وسلم سے آپ کے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اُس کو اُس کے فرزند نے آزاد کیا۔ اسی حدیث کا  
شیخ مصنف نے اشارہ کیا ہے لیکن اسکے اسناد ضعیف ہے اور امام محمد نے کتاب التائمان میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ  
مہر پر ملنے والا زے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتین کا بیچنا حرام ہے جب باندی اپنے مولیٰ سے بچ جنی تو وہ آزاد ہو گئی اور اس کے بعد وہ  
نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور جب آپ نے مہر پر مقام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار کیا تو صحابہ رضی  
عنہم کا اجماع ثابت ہو گیا۔ اور یہی سنی ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد نے حدیث مسند میں نقل

روایت کیے اور امام مالک نے موطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بچ جے وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ بیہ ہوگی بلکہ جب تک زندہ رہا اُس سے نفع اُٹھا دے پھر جب مراد وہ آزاد ہو گئی داسنا صحیح شیخ خطابی نے کہا کہ اسکی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گردہ انبیاء میں کسی کے ارث نہیں ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہے جو کچھ ہم نے چھوڑا وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے حالانکہ آپ نے ماریہ قبطیہ کو چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی بس اگر ام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ کیے جاتے حالانکہ یہ ہرگز نہیں ہوا۔

م-ع- قال ولدہ وطیہا واستخماهما واجارہما وتزوچہا لان المالک فیہما قائم فاشبہت الہدیۃ - اور مولے کو اختیار ہے کہ اپنی ام ولد سے وطی کرے اور اُس سے خدمت لے اور اُسکو مزدوری پر دیدے اور اُسکا بیاہ کر دے کیونکہ اُس میں ملک قائم ہو گا۔ ماریہ کے شاہد ہو گئی۔ ولایت ثبت نسب ولدہا الا ان یعترف بہ وقال الشافعی رحمہ اللہ ثبت نسبہ منہ وان لم یتع لانہ لما ثبت النسب بالعقد فلان ثبت بالوطی وانہ اکثر انفساء اولی ولنا ان وطی الامة یقصد بہ قضاء الغرض دون الولد لوجود المانع عنہ فلا بد من الدعوی بمنزلہ ملک اُس میں من غیر وطی بخلاف العقد لان الولد یعین مقصود امنہ فلا حاجۃ الی الدعوی۔ اور ام ولد کے بچہ کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولے اُسکا اقرار کرے اور امام شافعی نے کہا کہ نسب ثابت ہو جائیگا اگرچہ مدعی نہ ہو کیونکہ جب نکاح سے نسب ثابت ہو جاتا ہے تو طہ وطی سے بدرجہ اولے ثابت ہو جائیگا کیونکہ اُس میں وطی کا قابو زیادہ ہے اور ہمازی دلیل یہ ہے کہ باندی کی وطی سے اپنی فراہش پوری کرنی مقصود ہوتی ہے نہ اولاد کیونکہ اُس سے مانع موجود ہے یعنی اگر اولاد ہو تو قیمت کم بازا آئی ہو جاتی ہے لہذا نسب کا دعویٰ کرنا ضروری جیسے بہ دن وطی کے خالی ملک میں ہوتا ہے بخلاف عقد نکاح کے کہ اُس میں اولاد کا مقصود متعین ہے تو دعویٰ نسب کی کچھ حاجت نہیں۔ فان جاریت بعد ذلک بولدت نسبہ بغیر اقرار معناہ بعد اعتراف منہ بالولد الاول لانہ بدعی الولد الاول تعین الولد الاول مقصود امنہا فنصارت فراشا کا لمعقودۃ بعد النکاح۔ پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کر لیا یعنی وہ ام ولد ہو چکی ہو اُسکے بعد اُسکا بچہ پیدا ہوا ہو بغیر اقرار کے اُسکا نسب ثابت ہو گا یعنی مولیٰ نے اول بچہ کے نسبت اقرار کیا ہے میرا بچہ ہے تو اس کے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہو وہ مولے کے نسب سے ہو گا کیونکہ پہلے بچہ کا دعویٰ کرنے سے ظاہر ہو گیا کہ باندی کو فراہش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی ویسا ہی فراہش ہو گئی جیسے نکاح باندی ہوئی عورت فراہش ہوتی ہے۔ الا انہ اذا انفاه یتعنی بقولہ۔ لیکن منکوحہ کے بچہ اور ام ولد کے بچہ میں یہ فرق ہے کہ اگر مولے نے ام ولد کے دوسرے بچہ کی نفی کی تو صرف اُسکا قول سے نفی ہو جاتا ہے۔ لان فراشا ضعیف حتی ملک نقلہ بالتزویج بخلاف المنکوحۃ حیث لا یتعنی الولد بنسبہ الابا لللعان لتاکد الفرائش حتی لا یمکن الباطل بالتزویج وبذا الذی ذکرناہ حکم فاما الدیانتہ فان کان وطیہا وحصنہا ولم یعزل عنہا یلزمہ ان یعترف بہ ویدعی لان الظاہر ان الولد منہ وان عزل عنہا ولم یحصنہما جائز لہ ان ینفیہ لان ہذا الظاہر یقابلہ ظاہر آخر ہذا روی عن ابی حنیفۃ 7 وفیہ روایتان اُخریان عن ابی یوسف وعن محمد رحمہما ذکرنا ہما فی کفایتہ المقتبی۔ اسوجہ سے کہ ام ولد کا فراہش ہونا کمزور ہے نہایت کمزوری کو یہ اختیار ہے کہ اپنے پاس سے منتقل کرے کسی مرد یا عیبی کے نکاح میں دیدی بخلاف منکوحہ کے کہ اُس کے بچہ کا نسب اُسکے شوہر سے نفی نہیں ہوتا مگر لعان کے ساتھ کیونکہ اُسکا فراہش مضبوط ہے حتیٰ کہ شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے نکاح میں دیکر منتقل کرے پھر جو بچہ ام ولد کے بچہ کے نفی ہونے کا ذکر کیا ہے ظاہر ہے حکم اور دیانت کی راہ سے اگر مولیٰ نے اُس سے وطی کی اور اُسکو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے اُس سے جدا نہیں ہوتا رہا تو مولیٰ پر واجب ہے کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ مولیٰ کا بچہ ہے اور اگر بغیر انزال اُس سے جدا ہوتا رہا اُسکو محفوظ نہیں رکھا تو براہ دیانت بھی جائز ہو گا کہ بچہ کی نفی کرے کیونکہ اس ظاہر کے مقابل میں دوسرا ظاہر بھی موجود ہے ایسا ہی ابو حنیفہ سے روایت ہے اور اس میں دوسری روایتیں بھی امام ابو یوسف



و محمد سے آئی ہیں جنکو بچے کفایت ملتے ہیں ذکر کیا ہے۔ وان زوجہا فجارت لولد فہو فی حکم امہ لان حق الحرۃ لیسر  
 الی الولد کالتدبیر الایمری ان ولد الحرۃ حر و ولد القنۃ رقیق۔ اور اگر سوائے اپنی ام ولد کو بیادیا بچہ اسکے ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی  
 مان کے حکم میں ہو کیونکہ حق آزادی فرزند میں پھیلتا ہے جیسے مدبر کرنے کا حکم ہو کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ طفل جو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا  
 آزاد ہو اور جو محض باندی ہو اسکا بچہ رقیق ہو یعنی ملوک ہو۔ والنسب یشیت من الزوج لان الفرائس لہ وان کان  
 النکاح فاسدا اذا انفاسد لم یصح فی حق الاحکام ولوا دعاہ المولے لایشیت نسبہ منہ لانه ثابت النسب  
 من غیرہ ولیقن الولد وتقصیر امہ وللدہ لافترارہ۔ اور مولی نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہو بچہ کا نسب اس مرد  
 سے ثابت ہوگا کیونکہ فراش اسی کا ہو اگرچہ نکاح بطور فاسد ہوا ہو اسواسے کہ احکام کے بارہ میں نکاح فاسد لم یصح ہے اور جو بچہ کہ  
 ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولی نے اس بچہ کا دعویٰ کیا تو مولی سے اسکا نسب ثابت ہوگا کیونکہ شوہر سے اسکا نسب ثابت  
 ہو ولیکن مولی کے دعویٰ کرنے سے یہ بچہ آزاد ہو گیا اور اسکی مان اپنے مولی کی ام ولد ہو گئی کیونکہ مولی نے خود اسکا اقرار کیا ہے  
 واذا مات المولی عنقت من جمیع المال لحدیث سعید بن المسیب ان النبی علیہ السلام امر لعقۃ اہل  
 الاولاد ان لا یعن فی دین ولا یحبلن من الثلث ولان الحاجۃ الی الولد اصلیۃ فقدم علی حق الورثۃ والدین  
 کالتکفین بخلاف التدبیر کا نہ وصیت بہا ہو من زواج الحواج۔ اور جب مولی نے انتقال کیا تو اسکی ام ولد اسکے کل مال سے  
 آٹھاد ہو جائیگی یعنی اگر مولی کا کل مال بھی ہو تو بھی آزاد ہو جائیگی بدلیل حدیث سعید بن مسیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 ام الولد عورتوں کو آزاد کرنے کا حکم دیا اور یہ حکم دیا کہ وہ کسی قرضہ میں فروخت نہ کی جائیں اور تھائی مال سے نہ ٹھہرائی جائیں۔ رواہ الدارقانی  
 اور بدلیل اسکے کہ فرزند کی جانب حالت اصلی ہو پس وارثوں کے حق پر اور قرضہ پر مقدم کیا جائیگی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہیں بخلاف مدبر  
 کرنے کے کیونکہ یہ وصیت ہو لینے ایسی چیز کی وصیت ہو جو حاجت اصلی سے زائد ہو۔ ولا سعاۃ علیہا فی دین المولی للغراء لما روینا  
 لا نہا لیس مال مقوم حتی لا تخمن بالغصب عند ابی حنیفۃ فلا یتعلق بہا حق الغراء کا قصاص بخلاف المدبر لان  
 مال مقوم۔ اور ام ولد پر مولی کا قرضہ ادا کرنے میں قرضہ ہونے کے لیے کمائی کرنی واجب نہ ہوگی بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل  
 سے کہ ام ولد کچھ مال قیمتی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کوئی اسکو غصب کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک خاص نہ ہوگا پس ام ولد کے ساتھ قرضہ ہونے کا حق  
 متعلق نہیں ہوتا جیسے کسی پر مقتول کا قصاص واجب ہو تو مقتول کے قرضہ اسکو اپنے قصاص میں گرفتار نہیں کر سکتے برخلاف مدبر کے  
 وہ قیمتی مال ہے۔ واذا اسلمت ام ولد النضرانی فعلیہا ان تسعی فی قیمتہا ہی بمنزلۃ المکاتبۃ لا تتحق حتی تبیی اسعاۃ وقل فرج  
 تتحق فی الحال واسعاۃ دین علیہا وذا الخلاف فیما اذا عرض علی المولی الاسلام فالی فان اسلم بقی علی حالہا ان اسلم  
 الذل عنہا بعد ما اسلمت واجب وذلك بالبیع او الاعتاق وقد تعذر البیع فتعین الاعتاق ولنا ان النظر  
 الجانبین فی جعلہا مکاتبۃ لانه ینفع الذل عنہا یصیر ورہا حرۃ یدوا والضرب عن الذمی لانہا شاعلی الکسب  
 نیلا شرف الحرۃ فیصل الذمی الی بدل ملک مالو عنقت وہی مفلسۃ تتوانی فی الکسب ومالہ ام الولد یتفقد الذمی  
 تقوۃ فیتزک وما یتفقہ ولا نہا ان لم تکن مقومۃ فی محترمة وہذا کفے لوجب الضمان کما فی القصاص المشہر  
 اذا عفا احد الا ولیا رجب المال للیقین۔ اور اگر نضرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کر لی یعنی  
 محض ملوک کی قیمت سے نہائی قیمت ادا کر لی اور وہ بمنزلہ مکاتبہ کے ہو کہ جب تک ملکا کر ادا نہ کرے آزاد نہ ہوگی اور زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا  
 کہ فی الحال آزاد ہو جائیگی اور کمائی کرنا اسکے اوپر قرضہ ہو اور بچہ اس صورت میں ہو کہ اسکے مولی نے نضرانی پر اسلام پیش کیا گیا  
 اور اسنے انکار کیا ہو اور اگر وہ بھی مسلمان ہو گیا تو یہ بدستور اسکی ام ولد ہوگی۔ زفر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کہ جب وہ مسلمان ہو گئی تو  
 اس سے ذلت و دیگر ناواجب ہو اور یہ وہی طرح سے ہو سکتا ہو یا تو بیع کیا جائے یا آزاد کیا جائے اور ام ولد کا یہ چاہنا ممکن نہیں ہے کہ

کہ آزاد کجائے اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اسکو مکاتبہ کر دینے میں اس کے اور نصرانی دونوں کے حق میں بہتری ہو کیونکہ ام ولد سے ولت دور ہو جائیگی اس لیے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہو گئی اور نصرانی سے ضرر اسطرح دور ہوتا ہے کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل کرنے کے لیے کمائی پر آمادہ ہوگی تو نصرانی کو اپنے ملک کا عوض مل جائیگا اور اگر وہ بالفعل آزاد کر دیا جائے حالانکہ مفلس ہو تو کمائی کرنے سے تساہل کرے گی اور نصرانی کا یہ حال ہو کہ وہ ام ولد کو مال قیمتی تصور کرتا ہو تو اسکو اس کے اعتقاد پر چھوڑا جائیگا اور اگر ہمنے مانا کہ وہ مال قیمتی نہیں ہو مگر محترم ہو اور یہ احترام ہی ماوان واجب ہونے کے لیے کافی ہو جیسے قصاص مشرک میں اگر اولیاء مقتول میں سے ایک نے عفو کیا تو باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہو جانا ہوتی ہے یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہوں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اسکا خون رایگان نہ ہو گا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہو گا اسطرح نصرانی کی ام ولد بھی ایک نفس محترمہ ہے جب وہ نصرانی کے پاس سے چھوڑائی گئی تو نصرانی کے واسطے مال واجب ہو گا۔ ولومات مولانا عفت بلا سعایۃ لانہا ام ولد ولو عجزت فی حیاء لا ترذقتہ لانہا لور دت قنۃ اغیدت مکاتبۃ لقیام الموجب۔ اور اگر اسکو مولیٰ نصرانی مرگیا تو وہ بغیر کمائی کرنے کے آزاد ہو جائیگی کیونکہ وہ ام ولد ہے اور اگر وہ نصرانی زندہ رہا مگر یہ کمائی ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اسکی رقبہ نہیں ہو سکتی ہو کیونکہ اگر رقبہ کیجائے تو کچھ نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ مکاتبہ کیجائے کیونکہ جس سبب سے وہ مکاتبہ کی گئی تھی لینے اسکا مسلمان ہونا اور مولے کا فر ہونا یہ سبب اب بھی قائم ہے۔ و سن استولد امۃ غیرہ بنکاح ثم ملکھا صارت ام الولد لہ۔ وقال الشافعی رحمہ لا تصیر ام ولد لہ ولو استولدہا بملک یمن ثم استجفت ثم ملکھا تصیر ام ولد لہ عندنا ولہ فیہ قولان وہو ولد المغرولہ انہا علققت برقیق فلان تکون ام ولد لہ لما اذا علققت من الزنا ثم ملکھا الزانی و ہذا لان امویۃ الولد باعتبار علق الولد حرالا نہ جزوا لام فی تمک الحالۃ والجزوا لا یخالف کل ولنا ان اسبب ہوا بجزئیۃ علی ما ذکرنا من قبل والجزئیۃ انما تثبت مینما نسبتہ الولد الواحد لی کل واحد منہما کما وقد ثبت النسب فیثبت الجزئیۃ بہذہ الواسطۃ بخلاف الزنا لانہ لا نسب فیہ للولد الی الزانی وانما یلتحق علی الزانی اذا ملک لانہ جرؤہ حقیقۃ بغیر واسطۃ لظہر من اشتراک احادہ من الزنا ولا یلتحق علیہ لانہ نسب الیہ بواسطۃ نسبتہ الی الولد وہی غیر ثابتہ۔ اگر ایک نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اس سے بچہ ہوا پھر دوسرے باندی کا مالک ہو گیا تو یہ اسکی ام ولد ہو گئی اور امام شافعی نے کہا کہ ام ولد نہ ہوگی اور اگر ایک باندی مول لیکر اس سے وطن کی اور بچہ پیدا ہوا پھر ایک شخص نے ثابت کیا کہ یہ باندی میری ملک ہو پھر خریدار کسی طرح اسکا مالک ہوا تو بھی ہمارے نزدیک اسکی ام ولد ہو جائیگی اور شافعی کے اس میں وہ قول ہیں اور یہی مغرور کا بچہ ہو (مغرور کے معنی دھوکا کھایا ہو یعنی جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقبہ یا ملک نکاح پر عہد وطنی کی اور اس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو اولاد لقیمت آزاد ہو اور اولاد کا باپ دھوکا کھایا ہو قرار پا گیا۔) امام شافعی کی دلیل یہ ہو کہ غیر کی باندی کو جو حل رہا تھا وہ بچہ رقیق تھا تو شوہر کے ملک میں آنے سے بوجہ اس بچہ کے ام ولد نہ ہوگی جیسے غیر کی باندی کو زنا سے حاصل کیا پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہیں ہوتی ہے اور اسکی وجہ یہ ہو کہ ام ولد ہونا اس حفاظت ہوتا ہے کہ اس کے پیٹ میں آزاد بچہ کا حل رہا ہو کیونکہ یہ بچہ اس حالت حل میں اپنی ماں کا جزو ہے اور جزو کبھی اپنی کل سے مخالفت نہیں ہوتا ہے لینے ماں کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہو جائیگا اور چونکہ مسئلہ میں رقیق کا حل رہا تو وہ آزاد نہیں اور نہ اس کے سبب سے ماں آزاد ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اولاد ہونے کا سبب وجہ نیست ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ وطنی کرنے والے اور موطور عورت میں جوہیت ہو جاتی ہے اور جوہیت ان دونوں میں جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ ایک بچہ

دو وزن میں سے ہر ایک کی طرف پورا پورا انسوب ہوا اور اس مسئلہ میں نسب ثابت ہو لینے جبکہ غیر کی منکوحہ باندی سے بچہ ہوا ہو تو باپ سے بھی نسب ثابت ہو نہیں سوا سب سے جریت بھی ثابت ہو گئی بخلاف زنا کے کیونکہ زنا کی صورت میں بچہ کا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوتا اور اگر کبھی وہ زانی کی ملک میں آتا ہو تو صرف اسوجہ سے آزاد ہو جاتا ہے کہ بغیر واسطہ کے درحقیقت وہ اسکا جزد ہو اور اسکی نظریہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو جو زنا سے ہو لینے اس کے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا ہو اس نے اسے اسکو خرید اتودہ اس پر سے آزاد ہو گا کیونکہ اس کے ساتھ اسکی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہو حالانکہ وہ ثابت نہیں ہوتی یعنی وہ اسکا بھائی اسوجہ سے ہو سکتا ہے کہ اس کے باپ کا بیٹا ہو حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا تھا اور جب باپ کا بیٹا ہو تو اسکا بھائی بھی ہوا۔ و اذا وطئ جاریۃ ابنہ فجاریت بولد فادعاه ثبت نسبہ منہ وصارت ام ولد لہ وعلیہ قیمتها ولیس علیہ عقر ہا ولا قیمۃ ولد ہا وقد ذکرنا المسألتہ بدلائلہا فی کتاب النکاح من ہذا کتاب وانما اللہ یضرب قیمۃ التولد لانه التعلق حر الاصل لاستناد الملک الی ما قبل الاستیلاء۔ اور اگر شلا زید نے اپنے بھر کی باندی سے بچہ کی بھر اس کے بچہ پیدا ہوا زید نے اسکا دعویٰ کیا تو زید سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا اور باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اور زید پر جب ہو گا کہ اسکی قیمت اپنے بھر کو ادا کرے مگر زید پر باندی کا عقر اور بچہ کی قیمت کچھ واجب نہ ہوگی اور عقر سے مراد وہ مال جو بطور مہر کے ایسی وطی میں لازم ہو جس میں حد زنا واجب نہیں ہو اور پہلے یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے کتاب النکاح میں آخر باب نکاح رقیق میں ذکر کیا ہے اور زید اس بچہ کی قیمت کا اسواسطے ضامن نہ ہو گا کہ اسکا حمل اصلی آزادی پر ہوا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت اس کے وطی کرنے سے کچھ پہلے قرار دی گئی ہے۔ وان وطئ اب الاب مع بقا اب لاب لم یثبت النسب لانه لا ولایۃ للجد حال بقا اب۔ اور اگر باپ کے باپ یعنی دادا نے اپنے پوتے کی باندی سے وطی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ بھی زندہ موجود ہو تو دادا سے نسب ثابت نہ ہو گا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت نہیں پہنچتی ہے۔ ولو کان الاب میتا یثبت من الجد کما یثبت نسبہ من الاب لظہور ولایۃ عند فقد الاب وکفر الاب ورقبہ بمنزلہ موتہ لانه قاطع للولایۃ۔ اور اگر باپ مر گیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہو جائیگا جیسے باپ کی وطی سے باپ سے ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ باپ کے نثار د ہونے کے وقت دادا کی ولایت ظاہر ہو جاتی ہے اور اگر باپ کا فر ہو یا رقیق ہو تو بمنزلہ مردہ کے ہے کیونکہ اسکی ولایت قطع ہو گئی و اذا کانت الجاریۃ بین شریکین فجاریت بولد فادعاه احدہما ثبت نسبہ منہ۔ اور اگر ایک باندی دو شخصوں میں مشترک ہو پس اس کے بچہ پیدا ہوا بھر دو وزن میں سے ایک نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائیگا۔ خواہ یہ دعویٰ حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں ہو کچھ فرق نہیں ہے۔ لانه لما ثبت النسب فی نصفہ لمصادفۃ ملکۃ ثبت فی الباقی ضرورۃ انه لا ینجزی لما ان سببہ لا ینجزی وهو العلق اذ التولد الواحد لا ینعلق من مائین سبب کیونکہ جب آدمی میں نسب ثابت ہو گیا تو وہی باندی اسکی ملک میں ہو تو باقی میں بھی ثابت ہو گیا کیونکہ بدیہی بات ہے کہ نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے کیونکہ اسکا سبب نہیں ٹکڑے ہو سکتا اور سبب اسکا تلفظ ٹھنڈا اسواسطے کہ ایک بچہ دو نطفہ سے نہیں ٹھنڈا۔ وصارت ام ولد لہ۔ اور یہ باندی اس مدعی کی ام ولد ہو جائیگی۔ یعنی بالاتفاق جس شریک نے نسب کا دعویٰ کیا ہے اسکی ام ولد ہو جائیگی مگر اسکی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایک بارگی ام ولد ہو جائیگی۔ لائن الاستیلاء لا ینجزی یعنی کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاء کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ یعنی جہاں ام ولد ہونا ثابت ہو تو کل باندی میں ثابت ہو گا ورنہ نہیں اور امام رحمہ کے نزدیک ٹکڑے ہو کر کل میں ثابت ہو گا چنانچہ فرمایا۔ وعند الی حنیفۃ رحمہ یصیر نصیبہ ام ولد لہ ثم ینکح نصیب صاحبہ اذ ہو قابل للملک ویغیر نصیب عقر ہا لانه وطئ جاریۃ مشترکہ اذ الملک ثبت حکم الاستیلاء فیتعقبہ الملک فی نصیب صاحبہ۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک پہلے مدعی کا حصہ اسکا ام ولد ہو جائیگا پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کا

مالک ہو جائیگا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہو لینے دہلی کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دیگر مالک ہو جائیگا اور باندی کے نفع عتق کا بھی خاص ہوگا کیونکہ اس نے مشترک باندی سے دہلی کی اس واسطے کہ اس کا مالک پوری میں ثابت ہونا بوجہ استیلاؤ کے ہو تو دہلی کے بعد شریک کے حصہ میں ملک ثابت ہوگی۔ تو دہلی کرنا بدو مالک کی حالت میں ہوا اور جو ملک آدمی اس کی ملوک ہو تو فقط نصف عتق لینے حصہ شریک کا خاص ہوگا۔ بخلاف الاب اذا استولد جاریہ ابنہ لان المالک ہنا مالک ثبت شرط الاستیلاؤ فیتعقد فصار واطما ملک نفسه۔ بخلاف اسکے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو باپ عتق لازم نہ ہوگا کیونکہ یہاں اس طور پر ملک ثابت ہوئی جو استیلاؤ کے واسطے شرط ہو تو استیلاؤ سے مقدم ہوگی کیونکہ شرط اپنی مشروط سے پہلے ہوتی ہو تو باپ اپنی ملوک سے دہلی کرنے والا ہو گیا۔ اور اپنی ملک میں دہلی کرنے سے عتق لازم نہیں ہوتا اور شریک کی دہلی میں استیلاؤ کی ضرورت سے بعد دہلی کے ملک ثابت کی گئی پس نفع عتق کا خاص ہوا۔ ولا یغرم قیمۃ ولد بالان النسب ثبت مستند الی قوت العلوق فلم یعلق شئ منہ علی مالک الشریک۔ اور اس باندی کے بچہ کی قیمت کا خاص نہ ہوگا کیونکہ نسب کا ثبوت نطفہ قرار پانے کے وقت سے ہوا ہو تو شریک کی ملکیت پر کچھ بھی نطفہ کا ٹھہرا نہیں ہوا۔ کیونکہ نطفہ بعد دہلی کے قرار پایا اور دہلی ہونے ہی یہ حصہ شریک کا مالک ٹھہرا تو نطفہ اسی کے ملک پر قرار پایا ان دہلی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے عتق کا خاص ہوا وان ادعیہ معانیت نسبہ نہما۔ اور اگر دونوں شریکوں نے ساتھ ہی اس کا نسب کا دعویٰ کیا تو دونوں سے اس کا نسب ثابت ہو جائیگا۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک اس کا پورا باپ ہو گا وہ دونوں کا ایک بیٹا ہو۔ معناہ اذا حملت علی ملکین او قال الشافعی رحمہ اللہ لیس قول القافۃ لان اثبات النسب من شخصین مع علنا ان الولد لا یخلق من من مستعذر فعلنا بالشبہ وقد تتر رسول اللہ علیہ السلام ليقول القافۃ فی اساتہ رضی۔ دونوں سے نسب ثابت ہونا مسوقت ہو کہ اس کا حامل ہونا دونوں کی ملک پر ہوا ہو اور امام شافعی واجد نے کہا کہ قیافہ پہچاننے والوں کے قول پر رجوع کیا جائیگا کیونکہ وہ شخصوں سے نسب ثابت ہونا محال ہو جبکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ بچہ کا پیدا ہونا دونوں نطفہ سے نہیں ہوتا ہو تو ہمیں شایستگی پر عمل کیا یعنی دونوں میں سے جس کے مشابہ ہو اسی کا بچہ ہو اور اسامہ بن زید کے حق میں ایک قیافہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش ہوئے تھے۔ یعنی اسامہ کے حق میں کچھ لوگ بدگمانی کرتے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہو اور اس کا نفع حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت ہو۔ قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم سرور فقال یا عائشۃ اندری ان مجززا لہ ربی دخل علی وعندی اساتہ ابن زید وزید علیہا طیفۃ وقد غیار ووسما و بدت اقداما فقال ہذا اقدام بعیننا من بعض قتال ابو داؤد وکان اساتہ اسود وکان زید ابغی۔ آپ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بکاش تشریف لائے اور فرمایا کہ اسے عائشہ تھے مجھے معلوم ہوا کہ مجززا بھی نے کیا کہا ہو وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہ اسامہ و زید دونوں کی اوڑھے سوتے تھے دونوں کا سر ڈھکا ہوا تھا اور قدم کھلے ہوئے تھے تو مجززا نے دیکھ کر کہا کہ یہ قدم بعض سے بعض پیدا ہیں اس حدیث کو امام مسلم نے صحیح میں روایت کیا ہو اور ابو داؤد نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ کالا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ قیافہ شناس کے قول پر رجوع کیا جائے۔ ولنا کتاب عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی شرح فی ہذہ الحادۃ لیس فیہا علیہما ولو بینا لبتین لہما و ہوا یرشما و یرشما نہ و ہوا لہما فی منہما و کان ذلک بحضرت عائشہ رضی اللہ عنہا و عن علی رضی اللہ عنہما۔ اور ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی واقعہ میں اس طرح ہے کہ دونوں شریکوں نے معاملہ کو حفظ کر رکھا پس تو بھی اسی طرح بہم رکھو اور اگر وہ دونوں ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا پس یہ بچہ ان دونوں کا بیٹا ہو کہ دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں بھی اس کا وارث ہیں اور ہر وارث ان دونوں میں سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ جماعت



صحابہ کے حضور میں ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی نے مثل مروی ہوئی۔ واضح ہو کہ یہی نے مبارک ابن فتنالہ کے طریق سے حسن بصری سے انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ یہ تھا کہ دو مردوں نے ایک باب باندی سے جب وہ حیض سے پاک ہو گئی دہلی کی اس کے ایک لڑکا جو ابیس دونوں نے اس کا دعویٰ کیا اور یہ معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں پیش ہوا تو آپ نے تین فیاض نامہ بلائے ان سبوں نے اتفاق کیا کہ اس بیچ میں ان دونوں کی شہادت ملتی ہو اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ پہچانتے تھے تو فرمایا کہ گتیا برس سیاہ اور زرد اور کھراکتا پڑتا تھا تو چون بین ہر رنگ کی مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور آدمیوں میں کبھی میں نے ایسا نہیں دیکھا تھا یہاں تک کہ اب اس کو دیکھتا ہوں پھر حکم دیا کہ یہ ان دونوں کا بیٹا ہے اور ان دونوں کا وارث ہو گا اور یہ دونوں اس کی میراث پاویں گے اور وہ ان دونوں میں سے باقی کا ہو گا۔ اس حکم کے معنی یہ ہیں کہ جب تک یہ دونوں زندہ ہیں تو دونوں پر اس کی پورائش واجب ہو اور جب کوئی مر جائے تو جو باقی رہا وہی اس کا باپ ہو مگر یہ لڑکا اس کا پورا وارث ہو گا جو مر گیا اور جب دوسرے مرے تو اس کا بھی پورا وارث ہو گا اور اگر یہ لڑکا پہلے مر جائے تو یہ دونوں ملکر ایک باپ کا حصہ اس کے مال سے پاویں گے۔ اور اگر ایک مر گیا پھر بیٹا مراد اور ایک باپ باقی ہو تو اس کی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی یہی نے مبارک ابن فضالہ میں کلام کیا لیکن یہ کہے ابن سعید و یحییٰ ابن معین و امام احمد و عثمان ابن سلم و ابن عدی وغیرہ نے فقہ کہا ہو لیکن یہ صحیح ہو کہ حسن بصری نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا لیکن اس انقطاع میں ضرر نہیں ہے پس اس کی اسناد ہو اور اس کو عبد الرزاق نے دوسرے طریق سے قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کیا لیکن قتادہ نے بھی حضرت عمر کو نہیں پایا۔ و قد رواہ الطحاوی وغیرہ۔ اور طحاوی نے شرح آثار میں اور عبد الرزاق نے معنف میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہی حکم روایت کیا کہ آپ نے دونوں مردوں کو فرمایا کہ یہ لڑکا تم دونوں کے درمیان ہو تم دونوں کا وارث ہو گا اور تم دونوں اس کے وارث ہو گے اور تم دونوں سے جو باقی رہے وہ اس کی میراث پاویں گے اور یہی نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب بین میں تھے تو تین آدمیوں نے ایک عورت سے ایک سیلہ میں دہلی کی پس آب نے ان سب کے دربان قرعہ ڈالا جس کے نام قرعہ نکلا اس کے ساتھ بچہ لاحق کیا اور دو ہتھائی نقشہ اسپر کھا زید ابن ارقم نے کہا پھر جبکہ بین مدینہ آیا تو میں نے فیصلہ آنحضرت م سے بیان کیا پس آپ نے فرمایا اور اس حدیث کی اصل سنن اربعہ میں موجود ہو۔ م۔ع۔ ولانہما استویان فی سبب الاستحقاق فیستویان فیہ والنسب وان کان لای تجوز ولیکن تعلق بہ احکام بخیرۃ فی قبل التجزئۃ مثبت فی حقہما علی التجزئۃ وما لا یقبلہما مثبت فی حق کل واحد منہما کما کان کیس مع غیرہ الا اذا کان احد الشریکین اباً لآخر وکان احدهما مسلماً والآخر ذمیاً لوجود المخرج فی حق المسلم وهو الاسلام و فی حق الابی و هو الکفر من الحق فی نصیب الابن و سرورہ فی حقہ علیہ السلام فیما روی لان الکفار کما لا یطعنون فی نسب اسامہ و کان قولہ تعالفت مقطوعاً لظنہم فسر بہ۔ اور جمادی دوسری دلیل یہ ہو کہ استحقاق کے سبب میں دونوں شریک مساوی ہیں یعنی ایک اور دعویٰ میں برابر ہیں تو استحقاق میں سے برابر ہونے اور نسب اگرچہ ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں ہو لیکن اس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہیں کہ ان کے اجزاء ہو سکتے ہیں پس جن احکام کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے میراث وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق میں ثابت ہونگے اور جن احکام کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق میں برابر ثابت ہونگے یعنی مثلاً ہر شریک سے اس کا پورا نسب ثابت ہو گا گویا اسکے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں کیونکہ دونوں مساوی ہیں لیکن اگر دونوں شریکین میں سے ایک باپ اور دوسرا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابر ہی ہوں گی کیونکہ مسلمان کے حق میں ایسی بات موجود ہے جس سے مسلمان کو ترجیح ہو اور وہ اسلام ہو اور باپ کے حق میں بھی ایسی ہی بات موجود ہے یعنی وہ حق ہو باپ کو بیٹے کے

مال میں حاصل ہو رہا مجزئہ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا اسوجہ سے تھا کہ اسامہ کے نسب میں  
کفار لوگ طعن کرتے تھے اور مجزئہ کے قول سے کافروں کا قول مد ہوتا تھا اسواسطے آپ خوش ہوئے۔ پس حاصل یہ ہوا  
کہ اگر دونوں شرکیوں نے ایک بارگی دعویٰ کیا اور دونوں میں سے کسی میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جس سے اسکو ترجیح ہو  
تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے۔ وکانت الامۃ ام ولد ہما۔ اور اس بیچہ کی ماں ان دونوں کی ام ولد ہو جائیگی  
لصحة دعویٰ کل واحد منهما فی غلبہ فی الولد فیصیر لغلبہ منہما ام ولد تبعاً لولد ہما۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک  
کا دعویٰ اپنے حصہ میں بیچہ کی بابت صحیح ہے تو بیچہ کے تابع ہو کر اُسکی ماں کا بھی وہ جزو جو شرک کے حصہ میں ہے اُسکا ام ولد ہوگا۔  
و علی کل واحد منهما نصف العقر قصاصاً بما لہ علی الآخر ویرث الابن من کل واحد منهما میراث ابن کامل  
لانہ اقر لہ بمیراثہ کا وہ ہوجتہ فی حقہ۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر نصف عقر واجب ہے وہ اُسکا بدلہ ہو جائیگا جو دوسرے  
پر واجب ہے اور یہ روکا ان دونوں میں سے ہر ایک سے پوری ایک بیٹے کی میراث پادیا کیونکہ ہر ایک نے اُسکے واسطے اُسکی پوری میراث  
کا اقرار کیا ہے اور ہر ایک کا اقرار اُسپر حجت ہے۔ ویرثان منہ میراث اب واحد لا ستوانہما فی السبب کما اذا اقام  
البینۃ۔ اور یہ دونوں اس سے ایک ہی باپ کی میراث پادیا کیونکہ سبب میں دونوں برابر ہیں جیسے دو شخصوں میں ہر ایک نے  
کسی چیز کے نیچے اپنے اپنے گواہ قائم کیے تو وہ چیز ان دونوں میں مساوی شریک قرار دی جائیگی۔ واذا طلی المولی جاریۃ مکاتبہ  
فجارت بولد فادعاه فان صدقہ المکاتب ثبت نسب الولد منہ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یعتبر  
تصدیقہ اعتباراً بالاب يدعی ولد جاریۃ انہ ووجہ الظاہر وہو الفرق ان المولے لا یملک التصرف فی  
اکساب مکاتبہ حتی لا یتلک والاب یملک تملک فلا یعتبر تصدیق الابن۔ اور اگر مولی نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطی  
کی اور اُس سے بچہ پیدا ہوا جسکا اُس نے دعویٰ کیا پس اگر مکاتب اُسکی تصدیق کرے تو بیچہ کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا اور  
امام ابی یوسف سے روایت ہے کہ مکاتب کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں اس قیاس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ  
دعویٰ کیا تو بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن قول اول ظاہر المراد یہ ہے اور اُسکی وجہ یہ ہے کہ مولے کو اپنے مکاتب کی کمائی  
میں تصرف کا اختیار نہیں ہے حتیٰ کہ وہ مکاتب کی کمائی اپنے قبضہ میں نہیں لا سکتا اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ بیٹے کی کمائی اپنے قبضہ میں  
لاوے جبکہ ضرورت ہو تب بیٹے کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور تصدیق مکاتب کی ضرورت ہے۔ وعلیہ عقر بالانہ لا یتقدہ  
الملک لان مالہ من الحق کاف لصحة الاستیلا ولما ذکرہ۔ اور مولی پر اس باندی کا عقر واجب ہوگا کیونکہ دینی سے پہلے  
اُسکی ملک سا قہ نہیں ہو سکتی کیونکہ مولے کا جو کچھ حق ہے وہ نہ تہ استیلا و صحیح ہونے کو کافی ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ و قیمت  
ولد بالانہ فی معنی المفروض حیث اعتمد دلیل او ہو انہ کسب کسبہ فلم یرض برقہ فیکون حراً بالقیمۃ ثابت النسب منہ  
اور مولی پر اس بچہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مولی بھی دعو کا کھائے ہوئے کے معنی میں ہے کیونکہ اُس نے ایک دلیل پر اعتماد کیا کیونکہ  
اُس نے اپنی کمائی لینے مکاتب کی چیز کو تصرف میں لایا تو وہ بیچہ کے رفیق ہونے پر راضی نہیں ہوا تو یہ بچہ بغیریت آزاد اور مولی سے  
ثابت النسب ہوگا۔ ولا تصیر الجاریۃ ام ولد لہ لانہ لا ملک لہ فیہا حقیقۃ کمافی ولد المفور۔ مگر یہ مکاتب والی باندی کا  
مولی کی ام ولد نہ ہو جائیگی کیونکہ درحقیقت اس میں مولی کی کوئی ملک نہیں ہے جیسے مفور کے بچہ میں ہوتا ہے۔ یعنی اگر ذریعہ  
خالہ کی باندی سے آکر کہا کہ میں آزادہ عورت ہوں تو مجھے نکاح کر لے پس اُس نے نکاح کیا اور بچہ پیدا ہوا پھر خالہ کو چہ معلوم ہوا  
اور اُسکے دعویٰ کر کے اپنی باندی لے لی تو بچہ بغیریت آزاد ہوتا ہے اور یہ باندی ام ولد نہیں ہوتی ہے۔ وان کذبہ المکاتب  
فی النسب لم یثبت لما بینا انہ لا بد من تصدیقہ۔ اور اگر مکاتب نے دعویٰ نسب میں مولی کی تکذیب کی تو نسب ثابت  
نہیں ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہے۔ فلو ملکہ یو ثابت نسب منہ لقیام الموجب وزوال

حق الیما کتاب اذ ہو المانع۔ پھر اگر مولیٰ کسی بیگ کا مالک ہو تو مولیٰ سے اس کا نسب ثابت ہو جائیگا کیونکہ سبب موجب موجود ہو اور حق مکتب زائل ہو گیا اور یہی مانع تھا۔ یعنی مکتب کی تصدیق نہ کرنے سے نسب نہیں ثابت ہوتا تھا جب مکتب کا حق ہی نہیں رہا تو نسب ثابت ہو گیا۔

## کتاب الایمان

یہ کتاب قسموں کے بیان میں ہے۔ دفع ہو کہ طاعت یعنی قسم ہے۔ حالت قسم کھانے والا۔ محلوں علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو یہ میں جسکی پابندی ہوگی۔ جزاء لازم ہو جس سے دانستہ میں یہ چیز نہ کھاؤ مگر حق کہ اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کسی نے یہ چیز کھا لی تو بیاد غلام آزاد ہو تو فقہاء اسکو بھی میں کہتے ہیں حتیٰ کہ اگر کھادے تو اسکا غلام آزاد ہوگا۔ حنث قسم ڈٹنا۔ حانث قسم توڑنے والا۔ قال الایمان علی ثلثہ ضرب الیمین الغموس ویمین منعقدہ ویمین لغو فالغموس ہو ا بخل علی امر ما فی سبیل اللہ فی غزوہ الیمین یا تم فیہا صاحبہا لقولہ علیہ السلام من حلف کا ذبا و دخلہ اللہ النار۔ قدوری نے فرمایا کہ قسموں کی تین قسمیں ہیں ایک یمین غموس اور دوم یمین منعقدہ اور سوم یمین لغو۔ پس غموس وہ قسم ہے جو کسی گنہگار سے ہوئے امر پر عہد اجموٹہ قسم کھانا پس اسی قسم کھانے والا گنہگار ہوتا ہے کہ یہ کبیرہ گناہ ہے کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو شخص جو ٹھہ قسم کھادے اسکو اللہ تعالیٰ دوزخ میں ڈالیگا۔ اور صحیح ابن جریر میں پوری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی امر پر قسم کھائی حالانکہ وہ جو ٹھہا ہو تاکہ قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کا مال لیجے تو اللہ تعالیٰ اُس پر جنت کو حرام کر لیگا اور اُسکو دوزخ میں ڈالیگا اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں ملیگا کہ اُس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوگا۔ دفع۔ ولا کفارۃ فیہا الا التوبۃ والاستغفار۔ اور اس قسم میں کفارہ نہیں ہے سوائے توبہ و استغفار کے۔ دفع۔ یعنی یہ ایسا گناہ نہیں ہے جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہے جو سوائے توبہ و استغفار کے معاف نہ ہوگا اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور غموس قسم کھانا کبیرہ گناہوں میں سے ہیں پس جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اس کے واسطے کفارہ قسم کافی نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ دفع۔ م۔ اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ دفع۔ وقال الشافعی رحمہ فیہا الکفارۃ لانہا شرع لرفع ذنب حتک حرمتہ اسم اللہ تعالیٰ وقد تحقق بالاستشہاد باللہ کا ذبا فاشبہ المعقودۃ ولنا انہا کبیرۃ مخفۃ والکفارۃ عبادۃ تتاوی بالصوم ویشترط فیہا النیۃ فلا تاطالبہا بخلاف المعقودۃ لانہا سباحتہ ولو کان فیہا ذنب فهو متاخر متعلق باختیار مستبد ومانی الغموس ملازم فیتنفع اللاحاق۔ اور امام شافعی نے کہا کہ یمین غموس میں کفارہ لازم ہے کیونکہ کفارہ تو اسوئے مشروع ہو کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی بتک حرمت کا گناہ مدکر ہے اور یمین غموس میں یہ بات پائی گئی اسطرح کہ دروغ طور پر اسنے اللہ تعالیٰ کے نام سے شہادت لی پس غموس بھی منعقدہ کے مشابہ ہو گئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یمین غموس محض کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ ایک عبادت ہو تاکہ جو روزہ سے ادا کیا جاتا ہے اور اسی میں نیت شرط ہوتی ہے توبہ کبیرہ گناہ سے کفارہ متعلق نہ ہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ وہ مسلح ہے اور اگر منعقدہ میں گناہ ہو جاتا ہے تو وہ قسم کے بعد ہوتا ہے اور نئے اختیار سے متعلق ہے اور یمین غموس میں ساتھ ہی ملتا ہوا ہے تو غموس کو منعقدہ کے ساتھ ملائیں۔ دفع۔ یعنی یمین منعقدہ تو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم ہوتی ہے تو بالفعل اسی قسم کھاتے ہیں کوئی گناہ نہیں ہے کہ ان آئندہ جب اُسے قسم کی موافقت نہ کی تو اسنے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت سے ہے۔ دفع۔ م۔ سبب ہائیکہ لقولہ تعالیٰ ان الحسنات یتجددن الحسنات اور حدیث صحیح میں بھی اسکی تفسیر مذکور ہے جو بخلاف یمین غموس کے کہ وہ جو وقت قسم کھاتا ہے عہد اجموٹہ کھاتا ہے پس وہ منعقدہ کے ساتھ لاحق نہیں ہو سکتی بلکہ نہایت فوت کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے توبہ





کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصہ محمدی بھی محمدی اور ہزل بھی محمدی وہ نکاح و طلاق اور قرینہ  
 فس۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے لیکن روایت میں بجائے قسم کے  
 حجت ہے اور سند حارث میں بجائے اسکے عتاق ہے۔ ع۔ والشافعی بخلاف فی ذلک و سببہ فی الاکراہ ان شار اللہ تعالیٰ  
 اور شافعی اس مسئلہ میں ہماری خلافت ہیں اور ہم اس کو ان شار اللہ تعالیٰ کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔ ومن فعل المحلوف  
 علیہ مکرہا اذ ما یسا فہو سوار۔ اور جس شخص نے محلوف علیہ کو مجبور کیا جانے پر کیا یا مجبور کیا وہ برابر ہے۔ فس۔ یعنی کفارہ واجب  
 ہوگا۔ لان الفعل الحقیقی لا ینعدم بالاکراہ و ہوا بشرط و کذا اذا فعلہ و ہو معنی علیہ او مجنون لتحقق الشرط حقیقۃ ولو کا  
 الحکمۃ رفع الذنب فالحکم یدار علی دلیلہ و ہوا کحکث لا علی حقیقۃ الذنب۔ کیونکہ مجبور کیا جانے کی وجہ سے حقیقتاً نسل کا  
 صلہ ہوتا نہ دار نہ بین ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی تھی اور اس طرح اگر اس نے بغیر نشہ کے بیہوشی میں یا جنون کی حالت میں وہ فعل کیا  
 تو بھی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط درحقیقت پائی گئی اور اگر کفارہ کی حکمت یہ ہو کہ گناہ دور ہو جائے تو حکم کا مدار اس کی دلیل پر ہوگا یعنی  
 حاکم ہونے پر نہ حقیقی گناہ پر۔ فس۔ مینی کفارہ اس وقت لازم ہوگا کہ حاکم ہو جائے اگرچہ درواقع کسی سبب سے درحقیقت  
 گناہ نہ ہو چنانچہ کوئی اچھا کام کرنے پر قسم کھائے مثلاً اپنے اہل قرابت سے احسان نہ کرے یا تو اس پر بطور سنت لازم ہو کہ قسم کو توڑ کر  
 اس کا کفارہ دے تو کفارہ لازم آیا اور چونکہ اس نے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہ ہونا ظاہر ہے۔ م۔ خواب میں قسم کھا کر صبح نہیں کر  
 الاختیار۔ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا مکروہ نہیں ہے لیکن کفر کھاوے اور طلاق و عتاق وغیرہ کی قسم کھانا عامہ علماء کے نزدیک مکروہ  
 نہیں ہے اور خاصہ ہمارے زمانہ میں اس سے کوئی مضبوطی حاصل نہیں ہوتی۔ لکافی۔

### باب ما یكون مکینا و ما لا یكون مکینا

یہ باب ابن الفاذ کے بیان میں ہے جو قسم ہوتی ہیں اور جو نہیں ہوتی ہیں۔ قال و لیمن باللہ و باسم آخر من اسماء اللہ تعالیٰ  
 کالرحمن والرحیم اولی صفاتہ التي یحلف بہا نہ ف الکفرۃ اللہ و جلالہ و کبریائہ۔ قدوری نے فرمایا کہ قسم کا  
 اعتقاد باسم اللہ ہوتا ہے یا اسم الہی میں سے کوئی دوسرا اسم ہو جیسے الرحمن والرحیم یا اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کوئی ایسی  
 صفت ہو جس کے ساتھ عرف میں قسم کھائی جاتی ہے جیسے عزت الہی و جلال الہی و کبریا الہی۔ فس۔ پس اسم الہی کے ساتھ قسم ہو جائے  
 میں کسی کا خلاف نہیں جیسے واللہ واللہ یا اللہ تعالیٰ کی قسم کھا تا ہوں اور اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی دوسرا نام قسم میں لیا تو ظاہر ہے  
 یہ ہو کہ ہر نام سے قسم ہو جائیگی خواہ لوگوں میں اس نام سے قسم کھانے کا رواج ہو یا نہ ہو اور یہی صحیح ہے اور رواج کا اعتبار صفت  
 میں ہے اور مرد و بیان صفت سے یہ ہو کہ جو اللہ تعالیٰ کی شان سے ہے جیسے عزت و جلال و کبریا و عظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام  
 بنایا گیا تو وہ اسماء میں داخل ہے جیسے العزیز و الجلیل و الکبیر وغیرہ پس صفت میں مشائخ ماوراء النہر کا مختار یہ ہو کہ اگر اس  
 صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو وہ قسم ہو جائیگی و رد نہیں لکافی اور یہی اصح ہے البرہندی۔ لان الحلف بہا متعارف  
 ومعنی الیمین و ہوا القوۃ حاصل لانہ لیتقہ تعظیم اللہ و صفاتہ فصالح ذکرہ حاطا و مانعا۔ کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم  
 کھانا رائج ہے اور قسم کے جو معنی ہیں یعنی قوت وہ اس میں حاصل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی تعظیم حالت نے اعتقاد  
 کی قوت یا صفت کا ذکر کرنا اس کو خواہ مخواہ آمادہ کرنے والا یا منع کرنے والا ہوگا۔ فس۔ یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو تو خواہ  
 مخواہ اس کے کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نہ کرنے کی قسم ہو تو باز رہنے پر آمادہ ہوگا۔ قال الا قولہ و علم اللہ فانه لا یكون مکینا۔  
 لیکن یون کہنا کہ قسم ہی علم الہی کی قویہ قسم نہ ہوگی۔ لانہ غیر متعارف ولانہ یدکر ویراد بہ المعلوم یقال اللہم اغفر علیک  
 فینا اسی معلوم کہ کیونکہ یہ رائج نہیں ہے اور اس لیے کہ علم بوجاہت ہے اور مرد اس سے معلوم ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ اللہم اغفر

ملک فیتا الہی بخشدے اپنا علم ہم میں لینے اپنا معلوم فن یعنی جو گناہ مجھ کو ہم میں معلوم ہیں وہ بخشدے۔ ولو قال غضب  
 اللہ وخطلم لیکن حالفا وکذا ورحمۃ اللہ لان الحلف بہا غیر متعارف ولان الرحمة قدیرا دہا اثر ہوا ہو مطلق  
 او الجنتہ والغضب والسخطیرا دہا العقوبۃ۔ اور اگر کہا کہ غضب الہی کی قسم یا ناخوشی الہی کی قسم تو یہ قسم نہیں ہوگی اور  
 اسی طرح رحمت الہی کی قسم بھی قسم نہیں ہوگی کیونکہ ان الفاظ سے قسم رائج نہیں ہو اور اس لیے کہ رحمت سے کبھی رحمت کا اثر لینے  
 بارش باران یا جنت مراد ہوتی ہو اور غضب و ناخوشی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہو فن واضح ہو کہ اگر کسی ملک میں کسی  
 صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہاں وہ قسم ہو جائیگی اگرچہ دوسرے ملکوں میں نہو چنانچہ محیط میں ہو کہ اگر کہا قسم ہو طالب غالب  
 کی تو اہل بغداد کے نزدیک ہر رولج کے یہ قسم ہو جائیگی۔ ۵۔ اور بخدا ان صفات کے جسے قسم جائز ہو یہ ہیں قسم اپنے رب کی  
 یا رب العرش کی یا رب العالمین کی البدائع قسم حق کی بشرطیکہ حق سے اسم الہی مراد ہو اور قسم غفلت الہی یا ملکوت الہی یا قدرت  
 الہی یا جبروت الہی۔ ق۔ س۔ یا قوت الہی یا ارادۃ الہی یا شیت الہی یا محبت الہی یا کلام اللہ۔ ب۔ ان سب صمد تو نہ ہیں  
 قسم ہو جائیگی۔ ۶۔ ومن حلف بغیر اللہ لیکن حالفا کا لینی والکعبۃ۔ اور جس نے اللہ کے سوا دوسرے کی قسم کھائی  
 جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے قسم کھانے والا ہو  
 چاہے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائے یا چھوڑے فن صحیحین و سنن میں یہ حدیث اس طرح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم کو منع فرماتا ہو کہ تم اپنے باپ دادوں کی قسم کھاؤ پس جو کوئی تم میں سے قسم کھانے والا ہو  
 اُسکو چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے یا چھوڑے اور صحیحین کی ایک روایت میں ہو کہ جو قسم کھانے والا ہو وہ سوائے اللہ کے  
 کسی کی قسم نہ کھائے اور ابوداؤد و نسائی کی روایت میں ہو کہ تم لوگ اپنے باپ دادوں کی اور اپنی ماؤں کی قسمیں مت کھاؤ  
 اور اللہ تعالیٰ کی قسم بھی نہ کھاؤ مگر اسی حال میں کہ تم سچے ہو اور ابوداؤد و حاکم و احمد و نسائی کی حدیث میں ہو کہ جس نے اللہ تعالیٰ  
 کے سوا کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اُس نے شرک کیا اور بخاری کی حدیث میں ہو کہ اکثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم یہ تھی  
 کہ مقلب القلوب کی قسم ہو و رواہ مالک والاربعة اور دوسری روایت میں ہو کہ جب آپ زیادہ کو کشش سے قسم کھاتے تو فرماتے  
 کہ قسم اُس پاک کی جسکے قبضہ میں محمد کی جان ہو۔ فتع۔ ۷۔ وکذا اذا حلف بالقرآن لانه غیر متعارف۔ اور اسی طرح  
 اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہوگی کیونکہ یہ رواج نہیں ہو فن۔ اور بدائع میں ہو کہ کلام اللہ کی قسم کھالے سے حلف  
 ہو جائیگی۔ ۸۔ اور مترجم کہتا ہو یہی اظہر ہو اور ہمارے یہاں اسی پر فتویٰ ہوگا اور ہر قسم کھانا انبیا یا ملائکہ یا صوم و مملوۃ وغیرہ  
 شرائع کی اور کعبہ و حرم و زمزم و اُسکے مانند امور کی تو نہیں جائز ہو البدائع۔ قال المصنف رحمہ اللہ معناه ان یقول  
 و البنی و القرآن۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ یوں کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی فن۔ تو کوئی  
 قسم نہوگی اور ایسی ہی قسم کعبہ و قبلہ و جبریل و نماز وغیرہ کی بھی قسم نہوگی۔ اما لوقال انما بری منہما لیکن یمینا لان البری  
 منہما کفر۔ یعنی اگر اُس نے یوں قسم کھائی کہ اگر میں ایسا کروں تو میں نبی سے یا قرآن سے بری ہوں تو یہ قسم ہو جائیگی کیونکہ ان  
 دونوں سے بری ہونا کفر ہو فن۔ اور یہی مختار ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اُس نے قرآن کی قسم کھائی یعنی اگر مثلاً کہا کہ قسم قرآن  
 کی ایسا کروں گا تو ہمارے زمانہ میں یہ قسم ہو اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتقاد کرتے  
 ہیں اور یہی جہور مشائخ کا قول ہو المعشرات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو شفاعت سے بری ہوں تو صحیح قول پر یہ قسم  
 نہیں ہو الظہیر ہو اور اگر کہا کہ میں ایسا کروں تو قرآن یا قبلہ یا نماز یا روزے رمضان سے بری ہوں تو مختار قول پر یہ قسم  
 ہیں اور اسی طرح تو ریت و انجیل وغیرہ آسمانی کتابوں سے برات بھی قسم ہو اور یوں ہی جس چیز سے بریت کفر ہو وہ قسم ہو۔  
 انخلا صداور اگر کہا کہ میں مومنوں سے بری ہوں یا ایمان سے بری ہوں تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہو۔ ق۔ ۵۔ واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ

کی قسم کھانے میں شرط یہ ہے کہ قسم کھانے والا عاقل بالغ ہو تو مجنون اور طفل کی قسم صحیح نہیں ہے اگرچہ طفل سمجھ دار ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو حتیٰ کہ کافر کی قسم صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک اُس پر کفارہ نہ ہوگا اور مملوک کی قسم صحیح ہے لیکن اگر حادث ہو تو فی الحال اُس پر کفارہ مالی لازم نہ ہوگا بلکہ صرف روزہ سے کفارہ ادا کرے یعنی بچے و ربے عین روزے رکھے لیکن مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنا نقصان خیال کر کے اُس کو روزہ رکھنے سے روکے اور اگر کسی نے مجبور کے جانے قسم کھائی تو ہمارے نزدیک اُس کی قسم صحیح ہو جائیگی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہو اُس میں شرط یہ ہے کہ قسم کے وقت درحقیقت اُس کا ہو سکتا ہو نہ ہو لہذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اُس کا ہونا محال ہو تو قسم منعقد نہ ہوگی اور اگر بعد قسم کے اُس کا ہونا محال ہو جائے تو قسم باقی نہ رہے گی یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور اگر کسی نے قسم کھانے کے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ ملا دیا یا کسی اور لفظ سے استثنائاً کیا مگر کہہ کہ واعد میں یہ کام کر دینا اگر یہ کہ میری کچھ اور اسے ہوا فلاں کی کچھ اور اسے ہوا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کی مدد ہو یا ان شاء اللہ تو یہ قسم نہ ہوگی کہانی البدائع - ح - قال وانخلعت بحرف القسم وحروف القسم الواو كقوله والله والباء كقوله بالله والتاء كقوله تالله لان كل ذلك معهود في الايمان ومنه كوفي القرآن - قد وری نے فرمایا اور حلف کا ہونا بحرف قسم ہوتا ہے اور قسم کے حروف میں ایک واو ہے جیسے واعد اور دوم باء ہے جیسے بالله اور سوم تاء ہے جیسے تالله کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہیں اور قرآن مجید میں مذکور ہیں - وقد یضم الحرف فیکون حالفا كقوله الله لا اقل كذا لان حذف الحرف من عادات العرب ايجازا ثم قبل نصب لانزع حرف خافض وقيل تخفيف فتكون الكسرة دالة على المحذوفة وكذا اذا قال الله في المختار لان الباء تبدل بها قال الله تعالى انتم له اسی منتم به وقال ابو حنیفہ رحمہ اذا قال وحق الله فليس بحالفت وهو قول محمد رحمہ واحدی الروایتین عن ابی یوسف رحمہ وعنه رواية اخرى انه يكون يمينا لان الحق من صفات الله تعالى وهو حقيقة فصار كانه قال والله الحق والحلف به متعارف ولما انه يرا د به طاعة الله تعالى اذا الطاعات حقوقه فيكون حلفا بخير الله قالوا لو قال والحق يكون يمينا ولو قال حقا لا يكون يمينا لان الحق من اسماء الله تعالى وليس كمراد به تحقيق الوعد - اور کبھی حرف قسم کو پوشیدہ کر دیتے ہیں تو بھی حلف ہو جائیگی جیسے عربی میں کہا اللہ لا اقل کذا یعنی واللہ کیونکہ عرب کی عادت ہے کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کر دیتے ہیں پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو ہمارے کفر فتح دیا جائے کیونکہ زیر دینے والا حرف نکال لیا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر باقی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ بیان حرف قسم محذوف ہے اور اسی طرح اگر اُس نے عربی میں کہا اللہ لا اقل کذا تو بھی قول مختار پر یہ قسم ہے کیونکہ یاد کو لام سے تبدیل کر دیتے ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انتم له یعنی انتم یہ اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر اُس نے قسم کھائی وحق اللہ تو یہ قسم نہیں ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف سے ایک روایت بھی ہے اور دوسری روایت میں کہا کہ قسم ہے کیونکہ حق بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا حق ہونا پس گویا اُس نے کہا کہ وہ اللہ الحق اور اس لفظ سے قسم رائج ہو اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حق کے لفظ سے اللہ تعالیٰ کی طاعت مراد ہوتی ہے کیونکہ طاعت اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں تو یہ غیر الہی کی قسم ہوئی اور مضائقہ نے فرمایا کہ اگر اُس نے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حق تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ الحق الف لام کے ساتھ تو اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ہے اور بدون الف لام کے اس سے وعدے کی تحقیق مراد ہوتی ہے حرف اور اگر کہا کہ اللہ اللہ افضل کنا تو یہ قسم ہے - عتابیہ - ولو قال قسم او قسم بالله او حلفت او حلفت بالله او اشهد او اشهد بالله فهو حالف لان هذه الالفاظ مستعمله في الحلف وهذه الصيغة للامال حقيقة وتستعمل للاستقبال لغزيرة فحصل حالفاني الحال والشهادة بين قال الله تعالى قالوا تشهد انك لرسول الله ثم قال اتخذوا ايمانهم منه وحلف بالله بغيره المشروع وبغيره مخطور فنصرف اليه ولهذا قيل لا يحتاج الى الغية وقيل لا بد منها لاحتمال العدة والميزان بغير الله - اور اگر اُس نے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ ایسا کر دینگا یا کہا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے قسم

حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ شہادت دیتا ہوں کہ ایسا کروں گا تو وہ حالف ہو جائیگا کیونکہ یہ الفاظ حلف میں مستقل ہیں اور عربی زبان میں قسم یا اقسام یا حلف یا شہد کا معنی درحقیقت زمانہ حال کے واسطے ہی اور استقبال کے واسطے کسی قرینہ کے ساتھ مجاز استعمال ہوتا ہے تو وہ فی الحال قسم کھانے والا قرار دیگیا اور شہادت کا لفظ بھی قسم ہوتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ قاتلوا تغیر انکم لرسول اللہ یعنی منافقوں نے کہا کہ ہم قسم کھاتے ہیں کہ بیشک آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں یعنی شہادت کو قسم قرار دیا یہ سب اس کے پھر آگے فرمایا اتخذوا ایمانہم بنہ یعنی ان منافقوں نے اپنی قسموں کو محال بنا لیا ہے یعنی تاکہ ان پر جہاد نہ کیا جائے پھر خالی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں اس واسطے حالف ہوا کہ حلف اللہ تعالیٰ کے ساتھ میں محمود شرعی ہو اور غیر کے ساتھ میں مبینہ ہو تو قسم شرعی کی طرف پھیر لی گئی اور اسی واسطے کہا گیا کہ کچھ نیت کی ضرورت نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نیت ضرور ہے کیونکہ اس میں وعدہ کا اور سوئے اللہ کے غیر کی قسم کھانے کا احتمال ہے۔ ولو قال بالفارسیۃ سوگند میخوم بخدا سے یکنون یمنیانا لا للوال ولو قال سوگند فورم قیل لایکون یمنیانا ولو قال بالفارسیۃ سوگند فورم بطلاق زلم لایکون یمنیانا عدم التعارف قال ثم ولما قول عمر السدی وایم اللہ لان عمر السدی بقراء اللہ وایم اللہ معناه میں اللہ دوہم جمع بین وقیل معناه واللہ وایم صلیہ کا لفظ باللفظین متعارف ہے۔ اور اگر اس نے فارسی میں کہا کہ سوگند میخورم بخدا یعنی میں خدا کی قسم کھاتا ہوں تو یہ قسم ہوگی کیونکہ میخورم صیغہ حال ہے اور اگر کہا کہ سوگند فورم تو بعض نے فرمایا کہ یہ قسم ہوگی یعنی اسکے معنی ہیں کہ قسم کھاؤں تو حدیث استقبال ہے اور اگر فارسی میں کہا کہ سوگند فورم بطلاق زلم یعنی قسم کھاؤں اپنی زوجہ کی طلاق کی تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ رواج نہیں ہے اور شیخ مصنف نے کہا اسی طرح اگر عدلی میں کہا لعمر اللہ وایم اللہ کیونکہ عمر السدی بقراء اللہ وایم اللہ اور ایم اللہ کے معنی ہیں اللہ تو غیر متعارف ہونے سے قسم نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ قسم ہے کیونکہ ایم اللہ کے معنی اللہ کے ہیں اور ایم مثل واو کے صلہ ہے اور عمر السدی معنی اللہ اور ان دونوں لفظوں سے قسم کھا کر متعارف ہے فن تعارف میں تامل ہے کیونکہ شبہ تشبیہ کی وجہ سے استعمال متروک ہے اور جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا المکر انتم نفی سکرمہ میں ہے۔ تو ابسبر قیاس نہیں ہو سکتا۔ م۔ لیکن مختاریہ ہے لعمر اللہ وایم اللہ وعمر اللہ ویشاق اللہ سے قسم ہو جائیگی چنانچہ کتاب میں فرمایا۔ ولما قول وعمر اللہ ویشاق لان العہدین قال اللہ تعالیٰ واوفوا بالعہد اللہ والمیشاق عبارة عن العہد اور اسی طرح عہد اللہ ویشاق اللہ کی قسم بھی حلف ہے کیونکہ عہد قسم ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا واوفوا بالعہد اللہ ویشاق یعنی عہد ہے۔ ولما اذا قال علی نذر او نذر اللہ لقوله علیہ السلام من نذر نذرا ولم یسم فعلیہ کفارۃ یحییٰ۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ تجھے نذر ہے تو یا تجھے نذر اللہ ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی نذر کی از اسکو۔ ان نہ کیا تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو۔ اسکو ابو داؤد وابن ماجہ نے حدیث ابن عباس سے روایت کیا اور ترمذی نے حدیث عقبہ بن عامر کی حدیث روایت کی کہ نذر کو جب بیان کرے تو اسکا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے وقال حدیث حسن صحیح اور ابن عباس نے حدیث روایت کی کہ جس نے کوئی نذر کیا اور نام نہ پایا یعنی جس چیز کی نذر ہے وہ بیان نہ کی تو کفارہ اسکا کفارہ قسم ہے اور جس نے معصیت کی نذر کی تو کفارہ اسکا کفارہ قسم ہے اور جس نے ایسی نذر کی جسکی طاقت نہیں رکھتا تو کفارہ اسکا کفارہ قسم ہے رواہ ابو داؤد و نسائی اور یہ حدیث ابن عباس کا قول بھی مروی ہے اور بعض علماء نے کہا کہ نذر معصیت میں کفارہ نہیں ہے یہ سب حدیث بخاری کے جو شخص معصیت کرنے کی نذر کرے وہ معصیت نہ کرے اور بدیل حدیث عمران ابن حصین کہ نذر معصیت کی دفعہ نہیں ہوتی رواہ مسلم اور اسکا جواب یہ ہے کہ ان دونوں حدیثوں میں آپ نے نذر معصیت پوری کرنے سے منع فرمایا ہے اور کفارہ کی نفی نہیں کی ہے تو حدیث ابن عباس سے کفارہ ثابت ہوا اور دوسری حدیث میں آیا کہ معصیت میں نذر نہیں اور کفارہ اسکا کفارہ قسم ہے اس حدیث کو امام حمادی نے صحیح کہا۔ م۔ ف۔ ع۔ وان قال ان فعلت کذا فهو یهودی او نصرانی او کافر یکون





نار جائز ہو جائے اور اگر چاہے دس سکینوں کو کھانا دیے جیسے کفارہ نماز میں کھانا دیا جاتا ہو اور اصل اس میں قولہ تعالیٰ فکفارہ طعام  
عشرۃ مسکین آئی ہو اور حرف یا اس میں اختیار دینے کے واسطے ہو لینے جا ہو کھانا دو یا کپڑا دو یا بردہ آزاد کر دیں ان تین چیزوں میں  
سے ایک چیز واجب ہے۔ قال فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلاثۃ صام ثلثۃ ایام متتابعات وقال الشافعی  
یحیر لاطلاق النقص ولنا قراۃ ابن مسعود فی فضیام ثلثۃ ایام متتابعات وہی کا خبر المشہور ثم المذکور فی کتاب  
فی بیان ادنی الکسوة مروی عن محمد بن عیسیٰ عن ابی یوسف والی حنیفۃ رحمہ ان ارناء ما یستر عامۃ بد نہ حتی لا یجوز السرویل  
وہو التصحیح لان لا لبسہ سیمی عریاناً فی العرف لکن لا یجوز عن الکسوة یجوز عن الطعام باعتبار القیمۃ۔ اور اگر ان  
تین چیزوں میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو پے درپے تین روزے رکھے اور امام شافعی نے کہا کہ روزوں میں اسکو اختیار ہو لینے چاہیے پے درپے  
رکھے اور چاہے متفرق رکھے کیونکہ نفس مطلق ہو لینے اس میں پے درپے کی قید نہیں ہے اور یہ ہماری دلیل قرأت عبداللہ بن مسعود رضی  
عنه ہو فضیام ثلثۃ ایام متتابعات یعنی اس قرأت میں متتابعات کی قید ہے اور یہ قرأت مثل حدیث مشہور کے ہے یعنی اس سے قرآن  
پر دائر کرنا جائز ہے نیز کتاب میں جو ادنی درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ امام محمد سے مروی ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ ادنی درجہ  
کپڑے کا اس قدر ہو جو اکثر بدن کو چھپا دے حتیٰ کہ خالی یا بجا نہ بنیں جائز ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ خالی یا بجا نہ پہننے والے کو عرف میں  
ننگا کہتے ہیں لیکن جس مال سے کہ لباس ادا نہ ہو اس سے طعام دیدینا بجا نہ قیمت رکھے ادا ہو جائیگا۔ یعنی مثلاً اسکا پاسر  
دو روپیہ ہیں جسے دس آدمیوں کا کھانا بخوبی ہو سکتا ہے اور لباس میں تین روپیہ صرف ہوتے ہیں اور اسنے لباس کی قیمت سے  
دس سکینوں کو دو روپیہ دیے تو لباس ادا نہ ہوگا مگر کھانے کی قیمت انکو پہونچکر طعام سے کفارہ ادا ہو جائیگا لیکن یہ اسوقت  
ہو کہ جب طعام کی جگہ طعام کی قیمت دینا جائز ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ وان قدم الکفارة علی الحنث لم یجزہ وقال  
الشافعی رحمہ بجزیہ بالمال لانہ ادا بالبعد السبب وہو الیمین فاشبہ التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارة کسۃ  
الجنایۃ ولا جناۃ ہینا والیمین لیست بسبب لانہ مانع غیر مفضل بخلاف الجرح لانہ مفضل۔ اور اگر اسنے حانث پہونچنے  
سے پہلے کفارہ دیدیا تو جائز نہیں ہوگا اور شافعی نے کہا مال سے کفارہ دیدینا جائز ہے کیونکہ اس میں سبب کفارہ یعنی قسم موجود  
ہو جانے کے بعد کفارہ ادا کیا ہو تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی کو زخمی کرنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا بردہ ادا کر دیا اور ہماری  
دلیل یہ ہے کہ جرم چھپانے کے واسطے کفارہ ہوتا ہے اور بیان قسم تو مرنے سے پہلے کوئی جرم نہیں اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہیں ہے  
کیونکہ وہ روکنے والی ہے نہ پہونچانے والی یعنی قسم اس واسطے ہوتی ہے کہ آدمی اسکو پورا کرے اور اسواسطے نہیں ہوتی کہ توڑا  
کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ نہ ہو چھانے والا سبب نہیں ہے بخلاف زخم کے کہ وہ موت تک پہونچا دیتا ہے۔ یعنی زخم  
کرنے میں مجروح کی موت سے پہلے کفارہ دینا اسوجہ سے جائز ہوا ہے کہ زخم کاری کا انجام موت ہوتی ہے بخلاف قسم کے کہ اسکا انجام  
کچھ کفارہ نہیں ہے کیونکہ اگر اسنے عمر بھر بنی قسم پوری رکھی تو اسپر کچھ کفارہ لازم نہیں ہوگا اور واضح ہو کہ اگر حانث ہونے سے  
پہلے اسنے اپنا کفارہ دیدیا تو وہ اگرچہ کفارہ نہ ہوگا لیکن صدقہ ہو گیا۔ ثم لا یستر دمن المسکین لو قوۃ صدقۃ۔ بھروسہ  
اس مال کو مسکین سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہو گیا۔ اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے۔ قال وکن  
حلف علی معصیۃ مثل ان لا یصلی الا یصلی اباہ او لیقنن فلا ینبغ ان یحیث نفسه ویکفر عن یمینہ بقول  
علیہ السلام من حلف علی عین وراسہ غیر ما خیر امنہا فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ ولان فیہ  
قلناہ لغویت البرالی جابر ہو الکفارة ولا جابر للمعصیۃ فی ضدہ۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی  
معصیت پر قسم کھائی مثلاً یہ کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا یا اپنے باپ سے کلام نہیں کرے گا یا فلاں شخص کو قتل کرے گا تو مردار ہے کہ خود حانث  
ہو جائے اور اپنی قسم کا کفارہ دیے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور اسکا سوا

دوسری بات بہتر دیکھی تو جو کہ بہتر دیکھا ہو وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دیدے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ جو صورت ہنسنے یا  
کی اس میں اگر قسم پوری کرنا جائز رہتا ہو تو کفارہ سے اس کا جبر نقصان ہو جاتا ہو اور اس کے برخلاف یعنی معصیت پر عمل کرنے میں سوائے نقصان  
کے تلافی کچھ نہیں ہے۔ واذ اختلف الکافر ثم حنت فی حال کفرہ او بعد اسلامہ فلا حنت علیہ لانه لم یسئل بالیمین  
لانہا تعدد لتعظیم اللہ تعالیٰ ومع الکفر لا یكون معظما ولا هو اهل للکفارة لانہا عبادۃ۔ اور اگر کافر نے قسم کھائی ہو پھر  
حالت کفر میں یا سکمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اس پر کچھ نہیں ہے کیونکہ قسم کھانے کے وقت اس کو قسم کھانے کی بیعت نہیں تھی کیونکہ  
قسم تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لیے کھائی جاتی ہے اور کفر کے ساتھ اس کو تعظیم کی بیعت نہیں ہے اور نہ وہ کفارہ کی بیعت رکھتا ہے کیونکہ کفار  
عبادت ہو سوسن حرم علی نفسہ شیئا مما یحکم یصر محرما وعلیہ ان استباحہ کفارۃ یحین وقال الشافعی ح لا کفارۃ  
علیہ لان تحريم اخلال قلب المشرع فلا ینقذ بہ تصرف م شروع وهو الیمین ولنا ان اللفظۃ یمینی عن اثبات الحرة  
وقد امكن اعمال ثبوت الحرة لغيره باثبات موجب الیمین فیصار الیہ ثم اذا فعل محارمہ قلیلا او کثیرا حنت وحبس  
الکفارة وهو المعنی من الاستباحۃ المذكورة لان التحريم اذا ثبت تناول کل جزئ منه ساگر کسی نے اپنے اوپر ایسی چیز  
حرام کر لی بسکا وہ مالک ہو تو وہ شے اپنی ذات سے اس پر حرام نہ ہو جائیگی لیکن جب وہ اس کے ساتھ بیاح کا برتاؤ کرے تو اس پر کفارہ قسم لازم  
ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے کیونکہ حلال کو حرام کر لینا مشروع کو اُلٹنا ہوا تو اس کی وجہ سے قسم منع نہ ہوگی جو شرعی  
تعصت ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا نکلتا ہے اور اس کے موافق عمل کرنا ممکن ہے یعنی جب اس نے کہا کہ یہ چیز مجھے حرام  
ہو تو بدو شرعی مخالفت کے اس پر عمل اس طرح ممکن ہے کہ حرمت ثابت کی جائے مگر حرمت ذاتی نہیں بلکہ مقتضائے قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائیگا  
پھر اس نے جس چیز کو حرام کیا ہے اگر اس کو غور کیا بہت عمل میں لایا تو قسم توڑے اور کفارہ واجب ہوا اور بیاح کا معاملہ کرنے سے ہی  
مراد ہے کیونکہ حرام کرنا جب ثابت ہو تو اس چیز کے ہر جز کو شامل ہو گیا۔ ولو قال کل حل علی حرام فهو علی الطعام وشراب  
الا ان ینوی غیر ذلک والقیاس ان یحنت کما فرغ لانه باشر فعلا مباحا وهو النفس ونحوہ و ہذا قول زفر رحمہ  
الاستحسان ان المقصود هو البتر لا یحصل مع اعتبار العموم واذ سقط اعتبارہ ینصرف الی الطعام والشراب  
للعرف فانه یستعمل فیما یتناول عادة ولا یتناول المرأة الا بالنیۃ لاسقاط اعتبار العموم واذ تناول ما کان لایام  
ولا تصرف الیمین عن الماکول والمشروب و ہذا کلہ جواب ظاہر الروایۃ وشیخنا ردہ قالوا لقع بہ الطلاق عن  
غیر نیۃ تعلبۃ الاستعمال وعلیہ الفتوے وکنہ انہ ینبغی فی قولہ حلال بروی حرام للعرف و اختلافوا فی قولہ ہر چیز برد  
راست گیرم بروی حرام نہ ہل تشترط النیۃ والا نظر انہ یجعل طلاقا من غیر نیۃ للعرف۔ اور اگر اس نے کہا کہ ہر حلال پھر  
حرام ہے تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر واقع ہوگی مگر آنکھ اسکے سوا وہ اور چیزوں کی بھی نہایت گہرے اور قیاس تو یہ چاہتا تھا  
جیسے ہی وہ قسم سے فانی ہوا ہے اسی وقت حانت ہو جائے گی کیونکہ اس نے فی الفور ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور شل اس کے  
اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہوا اور جو کتاب میں مذکور ہو ایہ استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کیجائے اور ایسا  
عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود یعنی پورا کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو رواج کی وجہ سے صرف کھانے اور  
پینے کی چیزوں پر رکھا جائیگا کیونکہ ایسا کل انہیں چیزوں میں مستعمل ہوتا ہے جو عبادت کے طور پر مستعمل کیا جاتیں اور یہ لفظ زوجہ کو شامل  
نہیں ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزوں کا اعتبار تو ساقط ہو گیا اور اگر اس نے عورت کی نیت کی ہو تو یہ کلمہ ایلا ہو جائیگا اور باوجود  
اس کے کھانے اور پینے کی چیزوں سے یہ قسم ساقط نہ ہوگی اور یہ سب ظاہر الروایۃ کا حکم ہے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا یعنی مشائخ بلخ نے  
کہا کہ اگر اس نے ہر حلال اپنے اوپر حرام ہونے میں اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلا نیت طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ اسی معنی میں غالب  
استعمال ہو گیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اسی طرح اگر اس نے فارسی میں کہا کہ حلال بردے حرام یعنی حلال اس پر حرام ہے تو زوجہ پر طلاق واقع

ہو جائیگی کیونکہ یہی عفت ہو اور اگر اُسے کہا کہ ہرچ بردست راست گیرم بروے حرام یعنی جو کچھ دھننے ہاتھ پرے اُسپر حرام ہو تو شائع  
 لے زمین اختلافت کیا کہ آیات شرط ہو یا نہیں اور اُنہر یہ ہو کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دیا جائے کیونکہ یہی عفت ہو۔ ومن نذر نذر مطلقاً  
 فعلیہ الوفاء لقولہ علیہ السلام من نذر وسمی فعلیہ الوفاء بما سُمی۔ اگر کسی نے نذر مطلق کی لینے بدون کسی شرط و قید کے تو اُسپر  
 پورا کرنا واجب ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے نذر کی اور بیان کر دی تو جو کچھ بیان کیا اُسکو ادا کرنا واجب  
 ہو۔ یہ حدیث غریب ہو اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں از الجملہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جبکہ آخر میں ہے کہ  
 آپ نے فرمایا کہ تو اُسکا قرضہ ادا کرنا اُسے عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ دین اُسی ادا کرنے کا زیادہ سچی ہو یعنی او اسے دین زیادہ واجب لاد  
 ہو رواہ البخاری، اور حدیث میں ہے کہ میں نے زمانہ جاہلیت میں یہ نذر کی تھی کہ ایک رات مسجد الحرام میں اعتکات کروں تو آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نذر وفا کرو رواہ البخاری و المسلم اور حدیث میں ہے کہ سعید بن زید کی وفات ہوئی۔ رواہ المسلم اور  
 حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے اگر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے نذر کی تھی کہ آپ کی موجودگی میں دنت بجاؤں فرمایا کہ اپنی نذر  
 ادا کر لے رواہ ابو داؤد و امین دلیل ہے کہ دنت ممنوع نہیں ہے اسی واسطے نخل وغیرہ میں دنت سے اعلان کا حکم ہے اور حدیث میں ہے  
 جس نے اللہ تعالیٰ کی قربان داری کی نیت کی تو وہ قربان داری کرے اور جس نے اُسکی قربان داری کی نیت کی وہ اُسکی قربان داری کرے۔ رواہ البخاری  
 ن ع ت۔ وان علق النذر بشرط فوجده الشرط فعلیہ الوفاء بنفس النذر لا طلاق الحدیث ولان المعلق بشرط  
 کالمعجز۔ عندہ وعن ابی حنیفہ رحمہ اللہ رجوع عنہ وقال اذا قال ان فعلت کذا فعلت حجة او صدمۃ مال ملک  
 اجزاء ومن ذلک کفارۃ یمن و هو قول محمد بن و یخرج عن الہمدۃ بالوفاء بما سمی ایضا و ہذا اذا کان بشرط  
 لا یرید کونہ لان فیہ معنی الیمن و هو المنع و ہون بظاہرہ نذر فی تخییر و میل الی الی الیمنین شأ و بخلاف اذا کان بشرط  
 یرید کونہ لقولہ ان شئنی اللہ مر فی فیہ لافتمام معنی الیمن فیہ و ہو المنع و ہذا لتفصیل ہو الصیح۔ اور اگر اُسے نذر کوئی  
 شرط سے معلق کیا لینے مثلاً یا رکوشفا ہو جائے قحج واجب ہو پھر شرط پائی گئی تو نذر کا دفا واجب ہو کیونکہ طلاق حدیث اُسکو بھی  
 شال ہو اور اسلئے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرطیہ نذر کرنا نذر بغیر شرط کے ہو اور یہ بھی روایت ہے کہ امام نے اس سے رجوع  
 کیا اور کہا کہ اگر کسی نے کہا کہ جب میں ایک دن تو بچھرج یا ایک سال کے روزے یا صدقہ ایسے مال کا جس کا میں مالک ہوں  
 واجب ہو تو اس میں کفارۃ قسم دیدینا کافی ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہو اور اگر وہی چیز پوری کر دی کہ جو بیان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ  
 تو بھی عمدۃ قسم سے نکل جائیگا اور یہ بات اُسوقت ہے کہ جب یہ شرط ایسی ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا یعنی مثلاً کہ اگر میں شراب پیوں  
 حالانکہ شراب پینا نہیں چاہتا ہو تو یہ قسم ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی یعنی باز رہنا موجود ہو اور ظاہر لفظ میں البتہ نذر ہی پس اُسکو  
 اختیار دیدینا کہ چاہے کفارہ دیدے اور چاہے جو کچھ بیان کیا ہو وہی پورا کرے کیونکہ ایک جہت سے وہ قسم ہو اور ایک جہت  
 سے وہ نذر ہو تو اُسکو اختیار ہو کہ جس جانب چاہے جاوے بخلاف اسکے اگر شرط ایسی ہو جس کا ہونا چاہتا ہو مثلاً کہا کہ اگر اسد میر سے  
 بیمار کو شفا دیدے تو بچھرج یا روزہ یا صدقہ ہو تو یہ فقط نذر ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی نہیں ہیں یعنی باز رہنا نہیں پایا جاتا ہو اور  
 یہی تفصیل صحیح ہو۔ ف۔ یعنی اگر ایسی شرط ہو جس کا ہونا چاہتا ہو تو وہ فقط نذر ہو اور اگر ایسی شرط ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا تو  
 باز رہنا پایا گیا پس ایک راہ سے نذر ہو اور ایک راہ سے قسم ہو تو چاہے نذر ادا کرے یا کفارہ قسم دیدے۔ قال ومن حلف  
 علی یمین وقال ان شأ اللہ متصلہ یمینہ فلا حنث علیہ لقولہ علیہ السلام من حلف علی یمین وقال ان شأ اللہ  
 فقد برئ یمینہ الا انہ لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع فی الیمین۔ قدوری نے فرمایا جس شخص نے  
 کسی بات پر قسم کھائی اور قسم سے ہرک انشاء اللہ تعالیٰ کہا وہ حانث ہوگا یعنی کبھی حانث نہیں ہو سکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
 وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا۔ رواہ احمد والاربعة و ابن ماجہ



دیکھنا انشاء اللہ قتلے ملا کر کتنا ضرور ہو کیونکہ قسم سے فارغ ہو کر کتنا قسم سے رجوع ہو مگر کتنا قسم سے رجوع جائز نہیں ہے اور حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ بعد قسم کے بھی استثنا جائز ہو اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھ کر فرمایا کہ اللہ قتلے اسکی گردن مارے یہ بات اُس شخص نے سکر عریض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے فرمایا کہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد میں شہید کیا گیا۔ رواہ مالک۔ اور جہور کے نزدیک بعد کو استثنا کرنا جائز نہیں ہے اور حکایت ہے کہ ہارون رشید نے امام ابو حنیفہ کو بلا کر کہا کہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انشاء اللہ کے مسئلہ میں کیوں نفی کرتے ہو امام نے کہا کہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمہاری خلافت قائم ہو خلیفہ نے کہا کہ یہ کیونکر ہو آپ نے فرمایا کہ جن لوگوں نے تمہیں بیعت کی ہے جب انکا جی چاہے انشاء اللہ مگر تمہاری بیعت سے باہر ہو جائیں خلیفہ نے متحیر ہو کر اسکی تصدیق کی ۴۰۷۔

## باب یمن فی الدخول والسنی

یہ باب داخل ہونے و سکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یدخل بیتا فدخل الکعبۃ والمسجد اور البیعة اور المکیۃ لم یحینث لان البیت ما اعد للبیئۃ و ہذہ البقاع باثبت لہا۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت میں نہیں داخل ہوگا اور بیت وہ مقام ہے جہاں رات کو سوتے ہیں پھر وہ کعبہ میں یا مسجد میں یا عراقی نگر یا یہودی کلیسہ میں داخل ہوا تو حانث نہوگا کیونکہ بیت تو وہ گھر ہے جو رات کو سونے کے واسطے بنایا گیا ہے اور یہ مکانات اسواسطے نہیں بنائے گئے ہیں من بیت وہ ہے جس میں چار دیواری اور حجب اور در بندہ جو رات کو سونے کے لیے قرار دیا جاتا ہے۔ وکذا اذا دخل و بلیا و ظلمہ باب الدار لما ذکرنا و انظر ما یکون علی اسکۃ و قبل اذا کان الدہلیز بحیث لو غلق الباب باقی داخل ہو و موسقف یحینث لانه یبای فیہ عادیۃ۔ اسی طرح اگر دہلیز میں داخل ہوا یا سائبان میں جو گھر کے دروازے پر ہوتا ہے تو بھی حانث نہوگا کیونکہ یہ بھی خوابگاہ نہیں ہیں اور ظلمہ وہ ہے جو کچھ پر ہوتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ اگر دہلیز کی ہو کہ جب اسکا دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ اندر داخل ہو جائے اور اگر پیر حجب پر ہو تو وہ حانث ہو جائیگا کیونکہ اسی ڈیوڑھی میں سونے کی عادت ہے۔ اور صحیح یہ کہ دہلیز میں سونے کی عادت نہیں خواہ دروازہ سے باہر ہو یا اندر ہو البتہ ۴۰۸۔ لیکن ہمارے دیار میں اکثر سونے میں پس فتویٰ حانث ہونے پر چاہیے۔ م۔ ظلمہ وہ ہے جو دروازے پر بطور سائبان بناتے ہیں یہی ذخیرہ و سرب میں ملکر ہے اور جو صنف نے ذکر کیا اسکی توضیح یہ ہے کہ کچھ کے دو گھروں کی دیواروں پر دھیان رکھ کر پاٹ دیتے ہیں جسکو بیان چٹل کہتے ہیں ۴۰۹۔ وان دخل صفۃ حنث لانه یبای للبیئۃ فیہ فی بعض الاوقات فصار کالشتوی و الیصفی و قبل ہذا اذا کان العصفۃ ذات حوائط اربعۃ و ہکذا کان صفا فہم و قبل الجواب مجری علی اطلاقہ و ہوا الصحیح۔ اور اگر وہ صفر میں داخل ہوا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ وہ بعض اوقات میں اکثر رات کو سونے کے واسطے بنایا جاتا ہے جیسے صفہ سرمائی یا صفہ گرمائی بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اسوقت ہے کہ صفہ کی چار دیواریں ہوں اور اہل کو صفہ کی صفہ ایسے ہی جتنے تھے اور بعض نے فرمایا کہ جواب ہر حالت میں ہی ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ ومن حلف لا یدخل دارا فدخل دارا حریۃ لم یحینث ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فدخلها لم یحینث و صارت صحرا حنث لان الدار اسم للعرصۃ عند العرب و المعجم یقال دار عامرة و دار غامرة و شہدت اشعار العرب بذلک فالبناء و صفت فیہا غیر ان الوصف فی الحاضر لغو و فی الغائب معتبر۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ یمن میں داخل نہوگا پھر وہ کنڈیل بغیر عمارت میں داخل ہوا تو حانث نہوگا اور اگر اسنے کہا کہ میں اس دار میں داخل نہوگا پھر اسکی عمارت منہدم ہو جانے کے بعد میدان میں داخل ہوا تو بھی حانث ہو گیا اسواسطے کہ عرب اور عجم کے نزدیک دار اس میدان کا نام ہے جبہ عمارت بتائی جاتی ہے چنانچہ اسنے یمن کہ دار عامرہ یعنی عمارت بناہا یمن حملہ و عامرہ یعنی کنڈیل یمن جبہ اور عرب کے

اشعار اس پر شاہد ہیں بس دار کے واسطے عمارت ایک وصف ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہے اس میں وصف مسجد نہیں ہے اور اگر نذر سے اوٹ ہو تو وصف معتبر ہے۔ ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فخریت ثم بنیت اخری فدخلها یحیث لما ذکرنا ان الاسم باق بعد الانہام۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ میں اس دار میں نہیں داخل ہوں گا پھر وہ کھنڈل ہو گیا پھر دوبارہ بتایا گیا پھر یہ شخص اسی میں داخل ہوا تو حاث ہو جائیگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ منہم ہو جانے کے بعد بھی دار کا نام باقی رہتا ہے۔ وصف عمارت نہیں رہا۔ وان جعلت مسجد او حماما او بستانا او بیتا فدخلہ لم یحیث۔ اور اگر بعد انہام کے وہ مسجد بنایا گیا یا حمام یا بستان یا بیت یعنی کوٹھری بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو حاث نہ ہو گا سلا نہ لم یبق دار الاخریٰ فی اسم آخر علیہ۔ کیونکہ وہ دار نہیں رہا اس لیے کہ اس پر دو سر نام آگیا۔ وکذا اذا دخل بعد انہام الحمام و اشباہہ لانه لا یعود اسم الدار۔ اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہم ہو جانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو بھی حاث نہ ہو گا کیونکہ حمام گرجانے سے اس پر دار ہونے کا نام خود نہیں کرے گا۔ یعنی جب وہ مقام ایک نام سے مسمی ہو چکا یعنی حمام یا بستان مثلاً تو عمارت کرنے کے بعد بھی اس پر اصلی نام یعنی دار کا اطلاق نہ ہو گا۔ وان حلف لا یدخل ہذا البیت فدخلہ بعد انہام و صار صحرا لم یحیث۔ اور اگر اس نے حلف کی کہ اس بیت میں نہیں داخل ہوں گا پھر اس کے منہم ہو کر میدان ہو جانے کے بعد داخل ہوا تو حاث نہیں ہو گا۔ لزو ال اسم البیت لانه لا یبات فیہ حتی لو بقیت الحيطان و سقط السقف یحیث لانه یبات فیہ و السقف وصف فیہ۔ اس واسطے کہ اس بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اس میں رات کو کوئی نہیں سو سکتا۔ حتی کہ اگر دیواریں باقی ہوں اور حجت گری ہو تو حاث ہو گا کیونکہ اس میں رات کو بسر کی جاتی ہے اور حجت ہونا اس میں وصف ہے۔ وکذا اذا بنی بیتا آخر فدخلہ لم یحیث۔ اور اسی طرح اگر دو سرا گھر بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو بھی حاث نہ ہو گا۔ لان الاسم لم یبق بعد الانہام۔ کیونکہ منہم ہو جانے کے بعد اس پر بیت کا لفظ نہیں بولا جاتا ہے۔ قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار فوقف علی سطحها حث لان السطح من الدار الاتی ان المتکلف لا یفسد اعتکافہ بالخروج الی سطح المسجد وقیل فی عرفنا لا یحیث۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہیں ہوں گا پھر باہر سے اس کی حجت پر گھر اٹھوا تو حاث ہو گیا کیونکہ حجت اس دار میں سے ہے کیا نہیں دیکھتے کہ مسجد کی حجت پر چڑھ جانے سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج میں حاث نہیں ہو گا۔ قال واذا دخل و طیز یا یحیث و یجب ان یکون علی التفصیل الذی تقدم۔ اور اگر اس دار کی دیوار نے ڈیڑھ میں داخل ہوا حاث ہو جائیگا لیکن اس میں وہ تفصیل ہونا چاہیے جو پہلے بیان ہو چکی۔ یعنی اگر دروازہ بند کرنے سے وہ بھتر ہو جائے اور حجت ہو تو وہ حاث ہو گا اور اگر باہر ہے تو نہیں۔ وان وقف فی طاق الباب یحیث اذا غلق الباب کان خارجا لم یحیث لان الباب لاحراز الدار و ما فیہا فلم یکن الخارج من الدار۔ اور اگر دروازے کے طاق محرابی میں کھڑا ہوا اس طرح کہ اگر دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ باہر رہے تو حاث نہیں ہو گا کیونکہ دروازہ اس واسطے ہوتا ہے کہ دار کو معاش کے اسباب کے محفوظ کرے تو جو مقام کہ باہر ہو وہ دار میں سے نہ ہو گا۔ قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار و ہو فیہا لم یحیث بالقعود حتی یخرج ثم یدخل استحضار القیاس ان یحیث لان الدوام لہ حکم الاستیلاء وجہ الاستحسان ان الدوام لا دوام لہ لانه انفصال من الخارج الی الداخل۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہ ہو گا حالانکہ وہ اسی میں موجود ہو تو بیٹھے رہنے سے حاث نہ ہو گا حتی کہ جب باہر چلا جائے پھر داخل ہو تو استحضار حاث ہو جائیگا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ زمین بیٹھے سے بھی حاث ہو جائے کیونکہ عداومت کرنے کا تہہ کرنے کا حکم ہے یعنی برابر بیٹھے رہنا گویا زمرہ فرمانا ہوا اور استحسان کی وجہ یہ کہ داخل ہونا ایسا فعل نہیں ہے کہ اس کے لیے دوام ہو کیونکہ خارج سے جدا ہو کر اندر آنا اسی کو داخل ہونا کہتے ہیں اکن میں ہو جانا ہے۔ ولو حلف لا یلبس ہذا الثوب و ہوا لبسہ فترفع فی الحال لم یحیث وکذا اذا حلف لا یدخل ہذہ الدار

وہو را کہما فنزل من ساعته لم یحنت وحلف لایسکن ہذہ الدار وہو ساکنہا فاخذ فی النقلة من ساعته  
وقال زفر فرح یحنت لوجود الشرط وان قل ولنا ان الیمین لتقدر للبیر تثنی منہ زمان تحقیقہ اور قسم کھائی کہ یہ  
کبیر انہیں پہنچا حالانکہ وہاں کو پہنچے ہر گز نہ سکونی حال انہوں نے دیکھنے جتنی دیر میں انہوں نے اتار تو حانت ہوگا اور اسی طرح  
اگر قسم کھائی کہ اس جانور پر سوار ہوگا حالانکہ اس پر سوار ہر گز نہ سکونی وقت اتر چکا تو حانت ہوگا یا قسم کھائے کہ اس دار میں نہیں  
رہیگا حالانکہ اسی میں رہتا ہر گز نہ سکونی وقت اسباب اٹھانا شروع کیا تو حانت ہوگا اور زفر فرح نے کہا کہ حانت ہو جائیگا کیونکہ  
شرط باقی گئی اگرچہ تحلیل ہو تو یہ قیاس ہر اور تازی دلیل یہ ہے کہ قسم اس واسطے منعقد کی جاتی ہے کہ آدمی اسکو پورا کرے ورنہ تحقیق  
اس سے مستثنا ہو گیا۔ فلان لیث علی حالہ ساعۃ حنت لان ہذا لا فاعیل لہا دوام مجدوث اشا اما الایری ان  
بضرب لہا مدۃ یقال رکبت یوما ولست یوما بخلاف الذہول لانہ لا یقال دخلت یوما بمعنی المدۃ والتوقیت  
ولو لوی الاجراء الخالص یصدق لانہ محتمل کلامہ۔ اور اگر ایک ساعت وہ اسی حالت پر رہا تو حانت ہو گیا یعنی قسم کے بعد  
اگر وہ ایک ساعت تک وہ کبیر پہنچے رہا یا اس جانور پر سوار رہا یا اس گھوڑے میں ساکن رہا تو حانت ہو گیا کیونکہ یہ کام ایسے ہیں کہ  
برابر باقی رہتے ہیں کیونکہ ہر ساعت اس کے مثل پیدا ہوتے جلتے ہیں کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ان کاموں کی مدت مقرر کی جاتی ہے چنانچہ  
پہلے ہیں کہ میں دن بھر سوار رہا اور دن بھر پہنچے بخلاف داخل ہونے کے چنانچہ یوں نہیں کہتے کہ میں دن بھر داخل ہوتا رہا اور اگر  
اسنے یہ نیت کی ہو کہ خالص ابتدائے کرونگا تو اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ اس کے کلام کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ یون ہی اگر یہ  
نیت کی کہ میں یہ کبیر اتار کر پھر از سر نو نہیں پہنچا یا جب اس سواری سے اتر دیکھا تو پھر نہیں سوار ہوگا تو اسکی تصدیق ہوگی۔  
قال ومن حلف لایسکن ہذہ الدار فخرج بنفسه ومتاعه وابلہ فیہا ولم یرد الرجوع الیہا حنت لانہ بعد ساکن بقیۃ  
ابلہ ومتاعہ فیہا عرفان السوتی عامۃ نہارہ فی السوق ولقول اسکن سکۃ کذا ولبیت والحدیۃ بمنزلہ الدار  
ولو کان الیمین علی المصر لایوقوف البئر علی نقل المتاع والابل فیما روی عن ابی یوسف رحمہ لانہ لا یعد ساکن  
فی الذی انتقل عنہ عرفا بخلاف الاول والقریۃ بمنزلۃ المصر فی التبعیح من الجواب ثم قال ابو حنیفۃ رحمہ لا بد من  
نقل کل المتاع حتی لو بقی وتمد یحنت لان اسکن قد علمت بالکل فیبقی بالبقی شئ منہ وقال ابو یوسف رحمہ یعتبر نقل  
الاكثر لان نقل الكل قد یتمیز و قال محمد رحمہ یعتبر نقل ما یقوم بہ کہ خدایتہ لان ما دار ذلک لیس من السکنی قالوا  
ہذا حسن وارفق بالناس دینہی ان یثقل الے منزل آخر بلا تاخیر حتی یرفان انتقل الے اسکے او الی مسجد قالوا  
لا یر دلیلہ فی الزیادات ان من خرج لعیالہ من مصرہ فلم یتخذ وطن آخر یبقی وطنہ الاول فی حق الصلوۃ کذا ہذا۔  
اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہیں رہوں گا پھر وہ خود نکل گیا اور اسکا اسباب اور بال بچے اسی گھر میں ہیں اور وہ اس گھر  
میں آنے کا ارادہ نہیں رکھتا تو بھی وہ حانت ہو گیا کیونکہ اس مکان میں اس کے بال بچے و اسباب ہونے سے عقیدہ ہیں کہ اسکا گھر  
کہلا یگا چنانچہ بازاری آدمی تمام دن بازار میں رہتا ہے لیکن پوچھو تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں فلاں کو جہ میں رہتا ہوں اور میت و محلہ کا حکم  
بمنزلہ دار کے ہے اور اگر اسنے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہ رہوں گا تو قسم میں سچا ہونا بال بچے اور اسباب کو منتقل کرنے پر موقوف نہیں ہے  
جیسا کہ ابو یوسف سے مروی ہے کیونکہ جس شہر سے منتقل ہو گیا عرف میں وہاں کا رہنے والا نہیں شمار ہوتا ہے بخلاف اول صورت کے۔  
اور گاؤں کا حکم صحیح قول میں وہ بمنزلہ شہر کے ہے پھر امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ تباہ ہونے کے واسطے دار میں سے پورا اسباب منتقل کرنا ضروری  
ہے حتی کہ اگر ایک شیخ بھی دار میں رہی تو حانت ہو جائیگا کیونکہ اس دار کی سکونت کل اسباب سے ثابت ہوتی تھی تو جب تک اس سبب سے  
سے کچھ بھی باقی رہیگا وہاں کی سکونت باقی رہیگی اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اکثر متاع کو منتقل کر لینا کافی ہے کیونکہ کبھی کل متاع کر لینا  
متعذر ہو جاتا ہے (اور اسی پر فتویٰ ہے کہ کافی الکافی) اور امام محمد نے فرمایا جقدر اسباب سے خانہ داری کا انتظام پورا ہو سکے اور اسکا

منتقل کرنا کافی ہو کیونکہ اس سے زیادہ اسباب کچھ اس سکونت میں داخل نہیں ہر شایع نے فرمایا کہ یہ قول بہت خوب اور لوگوں پر زیادہ آسان ہو اور واضح ہو کہ اسکو لازم یہ ہو کہ بدون تاخیر کے دوسرے مکان میں منتقل کرنا شروع کرے تاکہ قسم میں سچا ہو اور اگر اُس نے اسباب کو گلی کو چہ یا مسجد میں منتقل کیا تو قسم میں سچا ہوگا اور زیادات میں اسکی دلیل یہ ہو کہ جو شخص اپنے خیال کو لیکر دوسرے شہر میں گیا تو نماز کے حق میں اُسکا اول وطن باقی رہیگا جب تک کہ دوسرا وطن نہ بناوے تو ایسا ہی بیان ہو کہ قسم یعنی اس گھر سے منتقل ہو کر دوسرے گھر کو مسکن نہ بناوے تب تک پہلا گھر اُسکا مسکن رہیگا کیونکہ گلی کو چہ یا مسجد کسی کے واسطے مسکن نہیں ہو سکتی ہو۔ قسم کھانے کہ اس مسجد میں نہیں جائیگا اور بعد ہندم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر داخل ہوا تو حاثت ہوا اور اگر ہندم ہو کر گھر بنایا گیا پھر ہندم ہو کر مسجد بنائی گئی تو حاثت ہوگا اور اگر اصلی مسجد میں کچھ بڑھایا گیا اور زیادتی میں داخل ہوا تو حاثت ہوگا۔ ق۔ ط۔ اور اگر قسم کھائے کہ مسجد میں نہ جائیگا پھر اُسکی جھت پر کھڑا ہوا تو حاثت ہوگا بشرطیکہ عجمی ہو اور اسی پر فتویٰ ہے ج۔ ج۔ قسم کھائی کہ اس گھر میں نہ جائیگا پھر سوار ہو کر یا پیدل گیا یا اُسکے کہنے سے کوئی اُسکو لا کر لے گیا تو حاثت ہوا۔ ط۔ اور اگر گھوڑا بٹیک کر لے کر لے کر لے گا اور اس گھر میں لیگیا تو حاثت ہوگا اور اگر کوئی بدون اُسکے حکم کے اُسکو لا کر لیگیا تو بھی حاثت ہوگا خواہ دل سے راضی ہو یا نہ خواہ روک سکتا ہو یا نہیں یہی عامہ شایع کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ ب۔ اور اگر خالی ایک پائٹن اندر گیا تو حاثت ہوگا یہی صحیح ہے۔ ج۔ اور اگر بھیل کر کچھ گھر میں گر پڑا یا ہوا کے جھوکے نے اُسکو اندر گرنا تو صحیح ہے کہ حاثت ہوگا اور اگر کوئی اُسکو زبردستی لے گیا تھا پھر مل گیا پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتویٰ یہ کہ حاثت ہو جائیگا۔ ط۔ قسم کھائی کہ اس میت میں داخل نہ ہوگا اور اُسکی کچھ میت نہیں ہو پھر وہ احاطہ کے اندر آیا جس میں یہ میت واقع ہو تو حاثت ہوگا شایع نے کہا کہ یہ عرب کے محاورہ پر ہے یعنی اُنکے محاورہ میں میت ایک کو کھڑی ہے اور جس میں کئی کو ٹھہریان ہوں وہ منزل ہے اور جس میں کئی سزائیں ہوں وہ دار ہے اور ہمارے عرف میں دار و منزل و گھر سبکو میت کہتے ہیں تو صحن میں جانے سے حاثت ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ یہی عینی دفع القدر وغیرہ فقہ کی معتد کتابوں میں مذکور ہے

## باب الیمین فی الخرج والاتیان الرکب وغیر ذلک

یہ باب آمد و سواری وغیرہ کی قسم کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف للخروج من المسجد فامر انسانا فحملہ فاخرجه حث لان فعل الامر مضاف الی الامر فصار کما اذ رکب وابتدئ فخرجت ولو اخرجہ مکرہا لم یحث لان الفعل لم یتقل الیہ لعدم الامر۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں مسجد سے باہر نجاؤں گا پھر اُس نے دوسرے کو حکم دیا جو اُسکو لا کر باہر لیگیا تو حاثت ہو گیا کیونکہ جسکو حکم دیا ہو اُسکا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے وہ گھوڑے وغیرہ جانور پر سوار ہوا اور وہ جانور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اُسکو باہر لا دے گیا تو حاثت ہوگا کیونکہ یہ فعل اُسکی جانب منتقل نہیں ہوا کیونکہ اُس نے حکم نہیں دیا۔ ولو حملہ برضاه لا یامرہ لا یحث فی الصبح لان الانتقال بالامر لا یجوز الرضا۔ اور اگر اُسکی رضامندی کے ساتھ اُسکو لا دے گیا بدون اُسکے حکم کے تو بھی صحیح قول میں حاثت ہوگا کیونکہ حث الی رضامندی سے فعل منتقل نہیں ہوتا ہو جب تک کہ حکم نہ ہو۔ قال ولو حلف لا یخرج من دارہ الا الی جنازۃ فخرج الیہا ثم اتے حاجۃ اخری لم یحث لان الموجد وخرج مستثنی والمضی بعد ذلک لیس بخروج۔ اور امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے گھر سے نہیں نکلاؤں گا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کسی سری ضرورت کو بھی گیا تو حاثت ہوگا کیونکہ یہ نکلنا وہی ہوا جو اُس نے استثنا کیا ہے اور بعد نکلنے کے کہیں جانا یا نکلنا نہیں ہوتا ہے۔ ولو حلف لا یخرج الے مکر فخرج یرید ما ثم رجع حث لوجود الخرج علی قصد مکر وہو الشرط افخرج هو الا لفصال من الدخل الے الخراج۔ اور اگر قسم کھائی کہ کوئی طرف نہ جائیگا پھر کہہ کے ارادہ سے نکلا پھر واپس آیا تو حاثت ہو گیا کیونکہ



کہ کے تعدد سے نکلنا یا گیا اور یہی شرط تھی کیونکہ نکلنا اندر سے باہر کی طرف جانا ہونا کہلاتا ہے۔ ولو حلف لایاتہا لم یحنث حتی  
 یدخلہا لانہ عبارتہ عن الوصول قال اللہ تعالیٰ فاتیافرعون نقول لاہ ولو حلف لایذہب الیہا قیل ہو  
 کالایاتان وقیل کالخروج وہو الاصح لانہ عبارتہ عن الزوال۔ اور اگر قسم کھائی کہ کہ میں نہ آؤں گا تو حانث نہ ہو گا یہاں تک  
 کہ کہ میں داخل ہو کیونکہ آنے کے معنی ہیں پہنچ جانا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فاتیافرعون نقول لاہ یعنی اے موسیٰ مع ہارون تو  
 فرعون کے پاس آؤ اور اُس سے کہو آئیہ اور اگر اُس نے قسم کھائی کہ کہ کہ نہ آؤں گا پھر نہ آیا یہاں تک کہ مر گیا تو اپنی زندگی کے آخری جزو میں حانث  
 حانث نہ ہو گا اور بعض نے کہا کہ نکلنے کے مثل یہ ہے کہ کسی طرف سے حانث ہو جائیگا اور یہی اصح ہے کیونکہ جانے کے معنی اپنی  
 جگہ سے ہٹنا۔ قال وان حلف لیا تین البصرۃ فلم یاتہا حتی مات حنث فی آخر جزو من اجزاء حیاتیہ لان البصر  
 قیل ذلک مرقو۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤں گا پھر نہ آیا یہاں تک کہ مر گیا تو اپنی زندگی کے آخری جزو میں حانث  
 ہو گیا کیونکہ اس جزو سے پہلے امید ہو کہ شاید قسم پوری کرے یعنی بصرہ میں پہنچ جائے۔ فساد و واضح ہو کہ استطاعت کے دو معنی  
 آتے ہیں ایک یہ کہ اُس کام کے اسباب از قسم صحت وغیرہ موجود ہوں جیسے حج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے فرمایا میں استطاعت  
 الیہ سبیل یعنی حج کی استطاعت پادے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جبکہ پاس ذرا درادہ سواری موجود ہو یعنی ضروری سامان اُسکو  
 میسر آوے اور دوم استطاعت بمعنی قدرت حقیقی ہے جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اول کو استطاعت صحت  
 کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت قضا کہتے ہیں۔ مع۔ ولو حلف لیا تینہ غدا ان استطاعت فہذا علی استطاعتہ الصحتہ دون  
 القدرة فسرد فی الجامع الصغیر وقال اذالم یرض ولم یمنعہ السلطان ولم یحج امر لا یقدر علی اتیانہ فلم یات  
 حنث وان عنی استطاعتہ القضا و دین فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ و ہذا لان حقیقۃ الاستطاعتہ فیما یقارن بالفعل  
 ویطلق الاسم علی سلامۃ الآلات وصحتہ الاسباب فی المتعارف فغدا لا ینصرف الیہ و یصح نیتہ الاول و یصح  
 لانہ نوبی حقیقۃ کلامہ ثم قیل یصح قضاہ ایضا لما بینا وقیل لا یصح لانہ خلاف الظاہر۔ اور اگر اُس نے قسم کھائی کہ کل میں تیرے  
 پاس ضرور آؤں گا بشرطیکہ مجھے استطاعت ہو تو یہ استطاعت صحت کہی جائیگی اور استطاعت قضا نہ ہوگی یعنی اگر اُسکو اسباب آلات  
 صحت کے ساتھ میسر آئے پھر نہ آیا تو حانث ہو جائیگا اور بیان استطاعت صحت مراد ہونا امام محمد نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ  
 اگر بیمار ہوا اور نہ کسی سلطنت والے نے اُسکو روکا اور نہ کوئی ایسا امر پیش آیا جس سے وہ آنے کی قدرت نہ رکھے پھر بھی نہ آیا تو  
 حانث ہو گیا اور اگر اُس نے کہا کہ میں نے استطاعت قضا مراد لی تھی تو عند اللہ اُسکی تصدیق ہو سکتی ہے یعنی قاضی تصدیق نہیں کرے گا  
 اور اسکی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت تو فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق عرف میں سلامتی آلات وصحت اسباب  
 پر ہوتا ہے پس جب اُس نے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو جو عرف و رواج میں استطاعت کے معنی ہیں اسی طرف پھیرا جائیگا ہاں اول  
 معنی کی بھی نیت کرنا آزاد دیا نہ صحیح ہے کیونکہ اسنے اپنے کلام کے ایک حقیقی معنی مراد لیے ہیں پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی  
 صحیح ہے کیونکہ اُس نے حقیقی معنی مراد لیے اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ فساد۔ اور قاضی خلاف ظاہر حکم  
 نہیں کر سکتا۔ قال ومن حلف لا تخرج امرأتہ الا باذنہ فاذا نزلہا امرۃ فخرجت ثم خرجت مرۃ اخرى بغیر اذنہ حنث لا ید  
 من الاذن فی کل خروج لان المستثنی خروج مقرون بالاذن وما وراءہ داخل فی الخطر الطعام ولو نوبی الاذن مرۃ  
 لیصدق دیانۃ لا قضا لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ اُسکی عورت باہر نہیں جائیگی اگر اُسکی  
 اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر نکلی سوائے میری اجازت کے تو تو طالق ہے پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کی اجازت دی  
 وہ جا کر واپس آئی پھر دوسری بار بغیر اجازت شوہر کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائیگی اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت ہونا  
 ضروری ہے اسواسطے کہ اُس نے قسم سے ایسا نکلنا مستثنیٰ کیا ہے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سوائے اسکے باقی عام ممانعت میں داخل ہے اور اگر اُس نے

یہ نیت کی ہو کہ ایک بار اجازت دینے سے نکلنا جائز ہو جائے تو دیانت کی راد سے اُسکی تقدیر ہوگی مگر قاضی تقدیر نہیں کرے گا  
 کیونکہ یہ معنی اُسکے کلام سے نکلے ہیں لیکن ظاہر کے خلاف ہیں۔ ولو قال الا ان اذن لك فاذن لها مرة واحدة فخرجت  
 ثم خرجت بعد ما بغیر اذنه لم یحینث لان ہذہ کلمۃ غایۃ فی نہی الیمن بہ کما اذا قال حتی اذن لك۔ اور اگر اُسنے کہا  
 کہ اگر تو باہر نکلی تو مجھے طلاق دے الا یہ کہ میں تیرے واسطے اجازت دیدوں پھر اُس عورت کو ایک بار اجازت دی اور وہ باہر گئی  
 پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر نکلی تو حائث نہوگا یعنی طلاق واقع نہوگی کیونکہ یہ کلمہ معنی انتہا مستقل ہے یہ معنی یہ ہے  
 کہ تیرے نکلے پر طلاق پڑنے کا حکم برابر رہیگا اس حد تک کہ میں تجھے اجازت دیدوں پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہو جائیگی  
 جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلی تو مجھے طلاق ہو یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دون فن۔ چنانچہ جب ایک بار  
 اجازت دی تو قسم کی انتہا ہو گئی پھر اگر بغیر اجازت نکلی تو طلاق نہیں ہوتی ہر اسی طرح اس لفظ میں جو مسئلہ میں مذکور رہی  
 قسم کی انتہا ہو جائیگی۔ ولو ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم یحینث  
 وکذا لك ان اراد رجل ضرب عبده فقال له اخر ان ضربتہ فبندی اخرتہ ثم ضربہ وہل یشمی بکین فوراً  
 ابو حنیفہ رحمہما باہتمامہ ووجہ ان مراد المتکلم الرذعن تلک الضرۃ والخروج عرفاً ویشمی الایمان علیہ۔ اور اگر شخص  
 کی زوجہ نے باہر جانا چاہا پس شوہر نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو طلاق ہے پس عورت بیٹھ گئی پھر باہر نکلی تو طلاق نہیں ہوگی اسی طرح  
 اگر کسی نے اپنے غلام کو ارنا چاہا پس دوسرے نے اُس سے کہا کہ اگر تو نے اپنے غلام کو مارا تو میرا غلام آزاد ہو پس اُس نے اپنے  
 غلام کو چھوڑ دیا پس فی الفور نہیں مارا پھر اُسکو مارا تو دوسرا شخص حائث نہیں ہوگا یعنی اُسکا غلام آزاد نہیں ہوگا اور اس قسم کو  
 فوری قسم کہتے ہیں اور اسکو فقط ابو حنیفہ رحمہما نے استنباط فرمایا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ متکلم نے چاہا کہ اس نکلنے اور مارنے  
 سے جبکہ آدگی تھی باز رہے عت میں ہی مراد ہوتی ہے اور قسم کا مبنی عرف پر ہے۔ ولو قال له رجل اجلس فتعد  
 عندی فقال ان تعدیت فبندی اخر فخرج فخرج اے منزله وفتدی لم یحینث لان کلامہ خرج مخرج الجواب  
 فینطبق علی السؤال فینصرف الی القدر المدعوا لیه بخلاف ما اذا قال ان تعدیت ایوم لانه زاد علی حرف  
 الجواب فیمعجل مبتدئاً۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ بیٹھ کر میرے پاس نہاری کھائے خالد نے جواب دیا کہ اگر میں نے نہاری  
 کھائی تو میرا غلام آزاد ہو پھر بیان سے اپنے گھر جا کر اُس نے نہاری کھائی تو حائث نہوگا یعنی اُسکا غلام آزاد نہوگا کیونکہ خالد کا کلام  
 بجائے جواب کے ہے تو زید کے سوال سے منطبق ہوگا پس اسی نہاری پر رکھا جائیگا جبکہ زید نے دعوت کی بخلاف اسکے اگر خالد نے  
 کہا ہو کہ اگر آج میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہو یعنی عورت مذکورہ میں حائث ہو کہ غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ اسے مقدار جواب سے  
 بڑھا دیا پس الگ نئے قسم کھانے والا ٹھہرایا جائیگا۔ ومن حلف لایرکب دابة فلان فربک دابة عبد باذن له بدیون لم یحینث  
 عند ابی حنیفہ رحمہما الا ان اذاکان علیہ دین مستغرق لایحینث وان نومی لانه لا ملک للمولی فیہ عنده وان کان  
 الدین غیر مستغرق او لم یکن علیہ دین لایحینث مالم یؤہ لان الملک فیہ للموے لکنہ لقیات الی العبد عرفاً ولذا  
 شرعاً قال علیہ السلام من باع عبدا وله مال فهو للبايع الحديث فتختل الاضافة الی المولی فلا بد من الیت  
 وقال ابو یوسف رحمہما فی الوجہ کلہما یحینث اذا نواه لاختلال الاضافة وقال محمد رحمہما یحینث وان لم یؤہ علیہ  
 حقیقۃ الملک اذا الدین لایمنع وقوۃ للسید عندہما۔ اگر مثلاً زید نے قسم کھائی کہ میں خالد کے جانور پر سوار نہوگا پھر خالد نے  
 غلام باذن کے جانور پر سوار ہوا خواہ یہ غلام باذن قرضدار یا نہیں ہے تو زید حائث نہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے لیکن اگر  
 اس غلام پر اسقدر قرضہ ہو کہ اُسکے مال کو اور اسکی گردن کو گھیر لیا ہو تو زید ہرگز حائث نہوگا اگرچہ اُس نے نیت بھی کی ہو یعنی خالد یا اُسکی  
 ملک کسی کے جانور پر سوار نہونے کی نیت ہو تو بھی حائث نہوگا کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام میں مولیٰ کی کچھ ملک نہیں ہے اور اگر

وہ غلام اس طرح قرضہ میں مستغرق نہو یا اسپر کچھ بھی قرضہ نہو تو حادثات نہیں ہوگا تا وقتیکہ اُسکی نیت نہو یعنی اگر یہ نیت کی ہو کہ خالد کے غلام کے جانور پر بھی سوار نہو گا تو حادثات ہو جائیگا ورنہ نہیں کیونکہ ایسے غلام میں مولیٰ کی ملک باقی ہو لینے غلام کا جانور بھی مولیٰ کا جانور ہو لیکن عرف میں وہ غلام کا جانور کہلاتا ہو اور شرع میں بھی یہی حکم ہو چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنا غلام بیچا اور غلام کی ملک میں کچھ مال ہو تو وہ بائع کا ہوگا انخ تو مولیٰ کی طرف نسبت کرنے میں خلل ہوگا تو یہاں نیت ہونا ضرور ہو اور ابو یوسف نے فرمایا کہ سب صورتوں میں حادثات ہو جائیگا بشرطیکہ جانور غلام کی نیت ہو کیونکہ مولیٰ کی طرف اُسکی نسبت ناقص ہو لینے نیت ضرور ہو اور امام محمد نے کہا کہ ہر صورت میں حادثات ہو جائیگا اگرچہ نیت نہ کرے کیونکہ حقیقی ملک مولیٰ کا اعتبار ہو کیونکہ قرضہ ہونے سے صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک ہونا منع نہیں ہوتا ہر قسم غلام یہ ہر کہ جس غلام کو تجارت کی اجازت دی گئی تو عرف میں اُسکی چیز اُسی کی طرف منسوب ہوتی ہو اگرچہ حقیقہ مولیٰ کی ملک ہو تو امام ابو حنیفہ نے عرف کا اعتبار کیا پس اگر غلام پر قرضہ محیط ہو تو عرف یا حقیقت کسی طرح حادثات نہوگا کیونکہ قرضہ کی وجہ سے مولیٰ کی ملک بھی واقع نہوگی اور صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک واقع ہو جاتی ہو لیکن ابو یوسف کے نزدیک نسبت میں خلل ہو لہذا اگر نیت ہو تو حادثات ہو جائیگا اور امام محمد کے نزدیک بلا نیت حادثات ہو جائیگا اور اگر قرضہ مستغرق نہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نیت شرط ہو اور امام محمد کے نزدیک شرط نہیں ہو۔

## باب لیمن فی الاکل والشرب

یہ باب کھانے اور پینے کے بیان میں ہو۔ قال ومن حلف لایاکل من ہذہ الخلة فهو علی شرا لانہ اضاف لیمن الی مالا یوکل فینصرف الی ما یخرج منه و ہوا لشر لانہ سبب لہ فیصلح مجازا عنہ لکن اشترط ان لا یتغیر بصیغۃ جدیدۃ حتی لا یحسب بالینید و الخل والدیس المبطوخ و ان حلف لایاکل من ہذا البسر فصار طہا فاکلم لم یحسب۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس درخت سے نہ کھاؤں نہ کھاؤں گا تو یہ قسم اسکے بھلون پر واقع ہوگی کیونکہ اُس نے قسم اسی چیز کی طرف لگائی جو کھائی نہیں جاتی ہو تو مجازاً ایسی چیز کی طرف پھیری جائیگی جو کھانے کے قابل اس درخت سے پیدا ہو اور وہ بھل ہو کیونکہ خلت ان بھلون کی پیدائش کا سبب ہو تو مجازاً سبب کو بول کر سبب مراد لینا جائز ہو لیکن بھل سے حادث ہونے میں شرط یہ ہو کہ وہ کسی مٹی ترکیب سے متغیر نہو جائے حتیٰ کہ اگر خرما یا انگور کے بھل سے بنید یا سرکہ یا پکائی ہوئی ٹاڑی یا غرہ انگور کھایا تو حادثات نہوگا اور اگر قسم کھائی کہ یہ بھر لینے نہ کھاؤں گا پھر طہب یعنی پورا پختہ ہو جانے کے بعد اُس میں سے کھایا تو حادثات نہیں ہوگا۔ و کذا اذا حلف لایاکل من ہذا الرطب و من ہذا اللبیب فصار قمر او صار اللبیب شیرازا کمحت لان صفة البسورة والرطوبة داعیۃ الی لیمن و کذا کو نہ لبنا فیتقید بہ ولان اللبیب ماکول فلا ینصرف لیمن الی ما یتجدد منہ بخلاف ما اذا حلف لا یتکلم ہذا البصی او ہذا الشاہ فکلم بعد ما شاخ لان ہجران المسلم ینقطع حکام منہی عنہ فلا یتبر الداعی داعی فی الشرع۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس رطب یعنی تازہ پکے ہوئے جوارہ سے یا اس دودھ سے نہ کھاؤں گا پھر تر یعنی خشک جوارہ ہونے کے بعد یا دودھ کا شیرازہ ہونے کے بعد کھایا تو حادثات نہوگا کیونکہ اگر دودھ یا تازہ پختہ ہونا ایسی صفت ہو کہ جو کبھی قسم پر آمادہ کرتی ہو اور یہی دودھ کا حال ہو تو قسم اسی صفت تک رہیگی کیونکہ دودھ خود کھلا جاتا ہو تو قسم اس سے پھیر کر ایسی چیز دن کو شامل نہ کیا جائیگی جو دودھ سے بنائی جاتی ہیں بخلاف اسکے اگر یہ قسم کھائی کہ اس فضل سے یا اس جان سے بات نہ کروں گا پھر اُسکے پورٹھا ہو جانے کے بعد کلام کیا تو بھی حادثات ہوگا۔ حالانکہ قاعدہ مذکور یہ چاہتا تھا کہ قسم مرتبہ پہن باجوانی تک رہے لیکن شرع نے اس صفت کو ساقط کیا کیونکہ مسلمان سے کلام چھوڑنا شرعاً منع ہے۔

تو اس صفت کو باعث قسم قرار دینا شرع نے اعتبار نہیں کیا۔ ولو حلف لایاکل لحم ہذا کل لحم ہذا اکل فاکل بعد ما صار کحاش  
لان صفة الصغر فی ہذا البیت بدیعیۃ الی البہین فان المتنع عنہ اکثر متناعا عن لحم البہش۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس  
خاندان کا گوشت نہ کھاؤنگا پھر بڑھکر بکرا یا مینہ یا جو جانے کے بعد اسکو کھایا تو حاش ہو جائیگا اسواسطے کہ حلوان میں بھین کی  
صفت ہونا قسم کی باعث نہیں ہو سکتی ہو کیونکہ وہ شخص کہ حلوان کے گوشت سے انکار کرے وہ اسکو بڑے ہو جانے کے بعد  
روڑے گوشت سے زیادہ انکار کریگا۔ قال ومن حلف لایاکل بسر فاکل رطباً لم یحشث لانه یسیر بسر۔ اور جس  
قسم کھائی کہ میں بسر لینے کہ نہیں کھاؤنگا اسنے بختہ تازہ کھایا تو حاش ہوگا کیونکہ وہ بسر نہیں ہو سکتا۔ جیسے کہا کہ کپا آم  
نہ کھاؤنگا تو بختہ آم سے حاش ہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کھٹا آم نہ کھاؤنگا تو بیٹھے آم سے حاش ہوگا۔ ومن حلف  
لایاکل رطباً او بسر او حلف لایاکل رطباً ولا بسر فاکل مذنباً حشث عندانی حنیفۃ وقد الا بحشث فی الرطب  
یعنی بالسر المذنب ولانی بسر بالرطب المذنب لان الرطب المذنب یسیر رطباً و بسر المذنب یسیر بسر فاصلاً  
کما اذا کان البہین علی الشرا و لہ ان الرطب المذنب مایکون فی ذنبہ قلیل بسر و المذنب علی عکس فیکون اکمل  
اکل بسر و الرطب و کل واحد مقصود فی الاکل بخلاف الشرا و لانه لیس صاف الجملة یتبع القلیل فیہ اکثر جیسے  
قسم کھائی کہ بسر یا رطب نہیں کھاؤنگا یا قسم کھائی کہ نہ رطب نہ کھاؤنگا اور نہ بسر نہ کھاؤنگا اسنے مذنب کھایا (یعنی جو مجموعہ  
کہ دم کی طرف سے بختہ ہو گیا اور باقی گڈڑ ہے) و مذنب کھانے سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک حاش ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا  
کہ رطب کی صورت میں حاش نہیں ہوگا۔ یعنی جب بسر مذنب کھائے تو حاش نہیں ہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ رطب نہ کھاؤنگا اور رطب مذنب  
سے بھی حاش ہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ بسر نہ کھاؤنگا کیونکہ رطب مذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بسر مذنب کو بسر کہتے ہیں تو کھانے کی  
قسم ایسی ہو گئی جیسے خریدنے کی قسم لینے مسئلہ آئندہ میں آتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب مذنب وہ ہوتا ہے جسکے دم  
میں بخور سا گڈڑ ہوا اور مذنب اسکو برعکس ہوتا ہے تو اسکا کھانے والا ہو گیا اور کھانا ہر ایک کا مقصود ہے تو حاش ہوگا بخلاف  
خرید کے کیونکہ خریداری پورے بچے پر واقع ہوتی ہے تو اس میں قلیل ہے وہ کثیر کے تابع ہو جاتا ہے لینے خرید پر قیاس ہوگا۔ و حلف  
لایشتری رطباً فاشتری کیا ہے بسر فیہا رطب لایحشث لان الشرا لیس صاف الجملة و المخلوب تابع ولو کان  
البہین علی الاکل یحشث لان الاکل لیس صاف شیا فکان کل شہما مقصوداً و صار کما اذا حلف لایشتری  
شعیراً و اما کلمہ فاشتری خستہ فیہا جنات شعیر و انہا یحشث فی الاکل دون الشرا لما قلنا۔ اور اگر قسم کھائی  
کہ رطب نہیں خریدونگا پھر اسنے ایک خوشہ بسر کا لینے گڈڑ چھوڑ دین کا خرید البہین رطب یعنی بختہ بھی قلیل ہیں تو حاش ہوگا کیونکہ  
خرید تو پورے خوشہ پر واقع ہوتی ہے اور قلیل بیان کثیر کے تابع ہو جائیگا اور اگر قسم کھانے پر ہوتی ہے لینے رطب نہ کھاؤنگا پھر کہ  
خوشہ کے اندر رطب کو بھی کھا جاتا تو حاش ہو جاتا کیونکہ کھانا تو ایک ایک کر کے ہوتا ہے تو کھانے میں رطب اور بسر ہر ایک مقصود  
ہوا یعنی کوئی تابع ہوگا اور اب ہو گیا جیسے قسم کھائی کہ شعیر نہیں خریدونگا یا قسم کھائی کہ جو نہیں کھاؤنگا پھر کہوں  
خریدے جو کچھ دلنے ملے میں اور مع جو کچھ انکو کھایا تو کھانے سے حاش ہو جائیگا اور خریدنے میں حاش ہوگا بدلیل  
مذکورہ بالا۔ یعنی خریداری تو مجموعہ سے متعلق ہوتی ہے لہذا جب کہوں زیادہ ہیں تو ان میں خریداری ہوگی اور خرید نہیں  
کہا جائیگا اور کھانے میں ہر طرح کا دانا مقصود ہے جو کھانا بھی ثابت ہو پس حاش ہو جائیگا۔ و قال ولو حلف لایاکل  
لحم فاکل لحم السمک لایحشث والقیاس ان یحشث لانه یسیر لحم فی القرآن وجہ الاستحسان ان التسمیۃ مجازیۃ لان لحم  
منشأۃ من الدم ولا دم فیہ لیسکو فی الماء۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں کوئی گوشت نہ کھاؤنگا پھر مچھلی کا گوشت کھایا تو حاش  
ہوگا اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ حاش ہو جائے کہ قرآن میں اسکو گوشت کہا گیا ہے (قال تعالیٰ ومن کل ما کون یطبخ بالیمن



مبجل کا گوشت (تارہ) اور استخوان کی وجہ یہ کہ گوشت اسکا نام رکھنا مجازی ہے کیونکہ گوشت کی پیدائش خون سے ہے اور مبجل میں خون نہیں ہے کیونکہ وہ بانی میں رہتی ہے۔ **ف**۔ اور عورت میں مطلق گوشت خریدنے میں مبجل کی طرت ذہن نہیں جانا اور فرق میں پہلا کو بیخ اور زمین کو فرش فرمایا حالانکہ جسے قسم کھائی کہ میں فرش یا بیخ پر نہیں بیٹھوں گا وہ زمین یا پہاڑ پر بیٹھنے سے بالاتفاق حائض ہوگا مگر جبکہ نیت کی ہو تو اگر گوشت میں مبجل کے گوشت کی نیت ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حائض ہو جائیگا۔ **ع**۔ وان اکل لحم خنزیر او لحم انسان یحیث لانه لحم حقیقی الا انہ حرام وایسین قد لقیقہ للمنع من الاحرام اور اگر کسی نے سور یا آدمی کا گوشت کھا یا تو حائض ہو جائیگا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے لیکن حرام ہے اور قسم کسی قطعاً حرام سے باز رہنے کے لیے ہوتی ہے۔ **ف**۔ بعض نے کہا کہ اگر حالت سہلان ہو تو حائض ہوگا اور یہی صحیح ہے۔ **ع**۔ وکذا اذا اکل کبدا او کرشاً لانه لحم حقیقہ فان متوہ من الدم یستعمل استعمال اللحم وقیل فی عرفنا لایحیث لانه لایعید لکما۔ اور اسی طرح اگر اس نے کبھی یا اوجھہ کھا یا تو بھی حائض ہو جائیگا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے کیونکہ اسکی پیدائش خون سے ہے اور گوشت کی طرح استعمال ہوتی ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عورت میں حائض ہوگا کیونکہ وہ گوشت شمار نہیں ہوتی۔ **ف**۔ یعنی کبھی یا اوجھہ یا تلی ہمارے عرف میں گوشت نہیں کہلاتی تو حائض ہوگا الخلاء و المبط اور یہی صحیح ہونا چاہیے۔ **ع**۔ اور اگر کبیا گوشت کھا یا ذابک قول میں حائض ہو جائیگا اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور دوسرے قول میں حائض ہوگا اور یہی مالک کا قول ہے اور اگر سری و پٹے کھائے تو حائض ہوگا اور یہی قول شافعی ہے اور اگر دل کھا یا تو ہمارے نزدیک حائض ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں اور اگر گوشت نہ کھانے کی قسم میں اسنے جربی اور حلتی کی بھی نیت کی تو حائض ہو جائیگا ورنہ نہیں اور یہی قول شافعی و احمد ہے اور اگر بیٹھکی چسوری کھائی تو وہ بھی گوشت کے حکم میں ہے حائض ہوگا اور یہی قول شافعی ہے۔ **م**۔ **ع**۔ قال ولو حلفت لایا کل اولای شتری شحماً لم یحیث الا فی شحم البطن عندابی حنیفہ رحمہ و قال لا یحیث فی شحم الظهر ایضا و ہو اللحم السہین لوجود خاصیتہ الشحم فیہ و ہو الذوب بالبار ولا نہ لحم حقیقہ الا تری انہ یشأ من الدم ویستعمل استعمالاً و یحلیح قوتہ ولہذا یحیث باکلہ فی السہین علی اکل اللحم ولا یحیث بمعینہ فی السہین علی بیع الشحم وقیل ہذا بالعربیۃ فاما اسمہم بالعارسیۃ لایقع علی شحم الظهر بحال۔ اگر قسم کھائی کہ شحم یعنی جربی نہیں کھائیگا یا نہیں خریدیگا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیٹے کی جربی کے سوا کسی جربی میں حائض ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ بیٹھکی جربی میں بھی حائض ہو جائیگا اور بیٹھکی جربی ایک طرح کا چربیلہ گوشت ہوتا ہے اسوجہ سے کہ اسہیں جربی کی خاصیت پائی جاتی ہے لہذا آگ سے بچل جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ درحقیقت گوشت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا ہے اور گوشت کی طرح استعمال ہوتا ہے اور گوشت کی قوت دیتا ہے اسی واسطے اگر قسم کھائی کہ میں گوشت نہ کھاؤں گا تو اسکے کھانے سے حائض ہو جاتا ہے اور اگر قسم کھائی کہ جربی بچوئیں گا تو اسکے بیچنے سے حائض ہوگا اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف عربی میں شحم الظهر کہنے میں ہے اور اگر فارسی میں پیہ کا لفظ کما تہ لفظ کسی حال میں شحم الظهر پر واقع نہیں ہوتا۔ **ف**۔ اور قول ابو حنیفہ صحیح ہے الذیخہ اور طحاوی نے کہا کہ یہی قول محمد اور یہی قول شافعی و مالک ہے اور اگر اسنے شحم الظهر کی بھی نیت کی ہو تو بالاتفاق حائض ہو جائیگا اور کانی میں ہے کہ شحم جابر قسم ہے ایک شحم الظهر یعنی بیٹھکی جربی دوم وہ جربی جو بڑی سے مختلط ہو سوم وہ جربی جو آنٹوں پر ہو پس ان تینوں میں اختلاف ہے اور جہارم بیٹ کی جربی اس میں بالاتفاق حائض ہوگا۔ **ع**۔ ولو حلفت لای شتری اولایا کل لکھا او شحماً فاشترے الیہ او اکلہا لم یحیث لانه لایع ثانیاً حتی لا یستعمل استعمال اللحم و الشحم۔ اور اگر قسم کھائے کہ گوشت یا جربی نہیں خریدوں گا یا نہیں کھاؤں گا پھر اسنے دنبہ کی حکمتی خریدی یا کھائی تو حائض ہوگا کیونکہ یہ تیسری قسم ہے حتی کہ وہ گوشت و جربی کی طرح استعمال نہیں ہوتی۔ **ف**۔ اور اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بکری یا دنبہ کا گوشت کھا یا تو حائض ہو جائیگا اور اسی پر فتوے ہے اور اگر قسم کھائی کہ گائے کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بکری کا گوشت نہ کھاؤں گا۔

گوشت کھایا تو حانت نہوگا۔ ع۔ ومن حلف لا یاکل من ہذہ الحنظلہ لم یحنت حتی یقضمہا ولو اکل من خبزہ لم یحنت عندہ ابی حنیفہ رحمہ وقال ان اکل من خبزہ حانت ایضاً لانہ مفہوم منہ عرفا ولا ابی حنیفہ رحمہ ان لا حقیقۃ مستعملہ فانہما تعلقا وتعلقا وکل قضایا ہی قاضیۃ علی المجاز المتعارف علی ما ہو الاصل عندہ ولو قضمہا حانت عندہا ہو الصیح لعلوم المجاز کما اذا حلف لا یضع قدمہ فی دار فلان والیہ الاشارة بقولہ فی الخبر حانت ایضاً۔ اگر قسم کھائی کہ اس گھون سے نہ کھاؤنگا تو جب تک اٹکو جبار نہ کھائے حانت نہیں ہوگا اور اگر اسنے گھون کی روٹی کھائی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانت نہیں ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ اگر اُسکی روٹی کھائی تو بھی حانت ہو جائیگا کیونکہ اس قسم سے روٹی میں روٹی کھانا بھی سمجھا جائیگا یعنی روٹی بھی نہ کھاؤنگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گھون کھانے کے حقیقی سے متعلق ہیں کیونکہ گھون اوبال کر اور گھون کر جبار کھائے جاتے ہیں اور جو حقیقت مستعمل ہو وہ متعارف مجاز سے اعلیٰ ہوتی ہے یعنی اسی کا حکم بالا رہتا ہے جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہے اور اگر کسی کو جبار کھایا تو صاحبین کے نزدیک حانت ہو جائیگا یہی صحیح ہے کیونکہ عموم مجاز موجود ہے جیسے قسم کھائی کہ فلان کے گھر میں قدم نہ رکھیگا تو جو عموم مجاز کے چاہے اپنا قدم رکھے یا سوا داخل ہو حانت ہو جاتا ہے اور اسی طرف کتاب میں اشارہ کیا کہ روٹی کھانے میں بھی حانت ہو جائیگا۔ یعنی لفظ بھی سے ظاہر ہو کہ چبانے سے بھی حانت ہوگا۔ قال ولو حلف لا یاکل من ہذا الدقیق فاکل من خبزہ حنت لان علیہ غیر ما کول فانصرف الی ما یتخذ منہ۔ اگر اسنے قسم کھائی کہ میں اس آٹے سے نہ کھاؤنگا پھر اُسکی روٹیاں کھائیں تو حانت ہو گیا کیونکہ بعینہ آٹا نہیں کھایا جاتا ہے تو جو چیز آٹے سے بنائی جائے اُسپر قسم رکھی جائیگی۔ ولو استغفہ کما ہوا یحنت ہوا صحیح لتعین المجاز مراداً۔ اور اگر اسنے آٹا اسی طرح نکل لیا تو حانت نہوگا یہی صحیح ہے کیونکہ مجازی معنی مراد ہونا معین ہیں۔ و لو حلف لا یاکل خبزہ فیمینہ علی ما یعتقد اہل المصر اکھ خبزہ وذلک خبزہ الحنظلہ والشعیر لانہ ہوا معتاد فی غالب البلد۔ اور اگر اسنے قسم کھائی کہ میں روٹی نہ کھاؤنگا تو اہل شہر اپنی عادت میں جبکہ روٹی کے طور پر کھاتے ہیں اُسی پر قسم واقع ہوگی اور یہ جو اور گھون کی روٹی ہے کیونکہ اکثر شہروں میں اسی روٹی کی عادت ہے۔ ولو اکل من خبزہ القطائف لا یحنت لانہ لایسمی خبزہ مطلقاً الا اذا انزاعہ لانہ محتمل کلامہ۔ اور اگر اسنے مغز بادام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حانت نہوگا کیونکہ اُسکو مطلقاً روٹی نہیں کہتے ہیں لیکن اگر اسکی بھی نیت کی ہو تو حانت ہو جائیگا کیونکہ اُسکے کلام کے پیمانی بھی ہو سکتے ہیں و کذا اذا اکل خبزہ الارز بالعراق لم یحنت لانہ غیر معتاد عندہم حتی لو کان بطبرستان او فی بلدہ طعائم ذلک یہ حنت۔ اسی طرح اگر اسنے عراق کے ملک میں چاول کی روٹی کھائی تو حانت نہوگا کیونکہ وہاں کے لوگ ان میں اسکی عادت نہیں ہے اور اگر قسم کھانے والا طبرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جسکا کھانا چاول ہے رہنے والا ہو تو حانت ہو جائیگا۔ و لو حلف لا یاکل الشواء فهو علی اللحم دون البارد بخان و الخبز لانہ یراد بہ اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان ینوے ما یشوے من بیض او غیرہ لمکان الخفیۃ۔ اور اگر قسم کھائی بھٹا ہوا نہ کھاؤنگا تو یہ قسم فقط گوشت پر ہوگی اور بھٹا ہوا کاجر و شکر وغیرہ پر نہوگی کیونکہ خالی بھٹا ہوا کہنے سے بھٹا ہو گوشت مراد ہوتا ہے لیکن اگر اسنے انڈے وغیرہ بھٹے ہوئے کی نیت کی ہو تو حقیقی معنی پائے جانے کی وجہ سے اُسکی نیت پر قسم واقع ہوگی۔ وان حلف لا یاکل الطبیخ فهو علی ما یطبخ من اللحم و ہذا استحسان اعتبار المعروف و ہذا لان التعمیم متعدد فیصرف الی خاص ہو متعارف ہو اللحم مطبوخ بالماء الا اذا نوى غیر ذلک لان فیہ تشبہا و ان اکل من مرقۃ یحنت لما فیہ من اجزاء اللحم ولانہ یسمی طبیخاً۔ اگر قسم کھائی طبیخ یعنی پیڑ نہ کھاؤنگا تو یہ گوشت کی طبیخ پر قسم ہوگی اور یہ حکم لمجاہ عرف کے استحسان ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ طبیخ کو عام رکھنا مشکل ہے تو خاص سنی کی طرف قسم پھیری جائیگی جو رائج ہو اور وہ پانی میں پکایا ہو گوشت ہے لیکن اگر اسنے گوشت کے

سوا کسی دوسری چیزوں کی بھی نیت کی تو اس کے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ اس میں اُس پر سختی بڑھتی ہے اور اگر اُس نے مطبوخ گوشت کا شوربا کھایا تو بھی حانت ہو جائیگا ایسے کہ اس میں گوشت کے اجزاء موجود ہیں اور ایسے کہ اُس کو بھی طبع کتے ہیں۔ ومن حلفت لایاکل الرؤس فمید علی مالکس فی التناخیر ویباع فی المصر ویقال لکینس وفی الجامع الصغیر ولو حلفت لایاکل راسا فهو علی رؤس البقر والغنم عند ابی حنیفہ رحمہ وقال ابو یوسف ومحمد رحمہ علیہ انعم خاصۃ و ہذا اختلاف عصر و زمان کان العرف فی زمانہ فیہما وفی زمانہما فی انعم خاصۃ وفی زمانہما لیتی علی حسب العادۃ کما ہوا لکذکر فی المختصر۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں سر یاں نہ کھاؤں گا تو اس کی قسم اسی سری پر واقع ہوگی جو جابون میں ڈاکٹر شہین بتی جاتی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر قسم کھائی کہ سری نہ کھاؤں گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قسم گامے اور بکری کی سریوں پر واقع ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ فقط بکری کی سری پر ہوگی اور یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں گامے اور بکری دونوں کی سری پر بولا جاتا تھا اور صاحبین کے زمانہ میں فقط بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور ہمارے زمانہ میں جیسی عادی ہو رہا ہے فتویٰ دیا جائیگا یہی مختصر قدوسی میں مذکور ہے۔ وقال وان حلفت لایاکل فاکتہ فاکل عنباً اور مانا اور طبھا او قثا و اخیار الم کینث وان اکل قفاحا و بطیخا او شمشا حنت و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال ابو یوسف ومحمد رحمہ حنت فی العنب والرطب والرمان ایضاً والاصل ان الفاکتہ اسم لما یتفکک بہ قبل الطعام ولبعده اسی تنعم بہ زیادۃ علی المعتاد والرطب والیانس فیہ سوار بعد ان یکون التفکک بہ معتاداً حتی لایکینث بیا بس لبطیخ و ہذا معنی موجود وفی التفکح واخواتہ فی حنت بہا وغیر موجود وفی التفکح و الخیار لانہما من البقول بیعا واکلا فلا ینکینت بہما واما العنب والرطب والرمان فمال یقولان ان معنی التفکک موجود فیہما فانہما اعز الفواکھ والتنعم بہا یفوق التنعم بغیرہما و ابو حنیفہ رحمہ لیقول ان ہذہ الاشیاء مما یتغذی بہا و یتداوی بہا فاوجب قصورہ فی معنی التفکک للاستعمال فی حاجۃ البقاء ولہذا کان الیابس منہا من التوابل او من الاقوات۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فاکتہ نہ کھاؤں گا پھر اُس نے انگور یا انار یا تازہ خرما یا لکڑی یا کھیرا کھایا تو حانت نہوگا اور اگر سیب یا خرما یا شمش کھائی تو حانت ہو جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ انگور و تازہ خرما اور انار میں بھی حانت ہو جائیگا اور اصل اس میں یہ ہے کہ فاکتہ ایسی چیز کہ کتے ہیں جبکہ ساتھ کھانے سے پہلے یا کھانے کے بعد تفکک کیا جائے یعنی اصلی غذا سے زیادہ بطور عیش کے کھایا جائے اور جس چیز کے ساتھ ایسی عیش کی عادت جاری ہو تو اس کا خشک و تازہ برابر ہو حتیٰ کہ خشک خرما سے حانت نہیں ہوتا ہے یعنی خشک خرما کہیں استعمال نہیں ہوتا پھر تفکک کے معنی سیب اور اور اس کے مانند چیزوں میں موجود ہیں تو ایسی چیزوں سے حانت ہو جائیگا اور لکڑی اور کھیرے میں موجود نہیں ہیں کیونکہ یہ بطور ساگ کے پیچے اور کھائے جاتے ہیں تو ان کے کھانے سے حانت نہوگا رہا انار و تازہ کھجور اور انگور ان چیزوں میں صاحبین یہ کہتے ہیں کہ تفکک کے معنی ان میں موجود ہیں کیونکہ یہ فواکھ میں سے زیادہ عمدہ ہیں اور دوسری چیزوں سے ان میں لذت کے معنی زیادہ پائے جاتے ہیں اور ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں بطور غذا اور بطور دوا کے استعمال کی جاتی ہیں تو خالی لذت کے معنی میں کمی ہو گئی کیونکہ ان کا استعمال انسانی زندگی کی ضرورت سے بھی ہوا اور اسی وجہ سے جو ان میں سے خشک ہو جائیں وہ بطور معالجہ کے یا بطور قوت یعنی انج کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ من محیط میں کہا کہ عرف میں جو چیز بطور تفکک معتاد ہو وہ فواکھ میں جو نہ نہیں اور یہی بہتر قول ہے۔ ع۔ قال ولو حلفت لایا تم فکل شئ اصطنع بہ ادام والشوار لیس بادام واللمح ادام و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال محمد رحمہ کل ما یوکل مع الخبز غلبا فهو ادام و ہذا روایت عن ابی یوسف رحمہ لان الادم من الموادۃ وہی الموافقۃ کل ما یوکل مع الخبز موافق لہ

کالحم والبیض ونحوہ ولما ان الادام مایوکل تبعوا والتبعية فی الاضطرار حقیقہ لیکون قائما فی ان لا یوکل  
 علی الاضطرار حکما وتمام الموافقة فی الامتناع فی الضیاء والتخل وغیرہ من المانعات لا یوکل وحده بل یشر بولج  
 لا یوکل بالضرر عاده ولانہ یدوب فیکون تبعاً بخلاف اللحم والیضاہیہ لانہ یوکل وحده الا ان ینویہ لما فیہ  
 من التشدید والعنب والبطنج لیس بادام ہوا صحیح۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں  
 ادم کے ساتھ نہ کھاؤں نہ پیوں ہر ایسی چیز جو روٹی کے ساتھ لگائی جائے وہ ادم ہر پس بھونا گوشت ادم نہیں ہے یعنی اکیلے  
 کھایا جاتا ہے اور نمک ادم ہر اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ظاہر الروایۃ ہے اور امام محمد نے کہا کہ ہر ایسی چیز جو اکثر روٹی کے  
 ساتھ کھائی جاتی ہے وہ ادم ہر اور یہی ابو یوسف سے بھی ایک روایت ہے اور یہی قول شافعی رحمہ اللہ ہے کہ ادم کا لفظ مواد سے  
 نکالا گیا ہے جسکے معنی موافقت کے ہیں اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اس کے موافق ہے جیسے گوشت دانہ اور اس کے مانند چیزیں  
 اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ادم عورت میں وہ چیز ہوتی ہے جو روٹی کے تابع کر کے کھائی جائے اور تابع ہونا ایک  
 حقیقہ ملنے میں ہے تاکہ ادم اسی کے ساتھ قائم ہو اور دوسری اس طرح کہ حکما تابع ہو یعنی تنہا نہ کھائی جائے اور یہی موافقت وہ جب  
 پوری ہوتی ہے کہ جو دونوں ایک میں ملائی جائیں اور سرکہ وغیرہ رقیق چیزیں اکیلے کھائی نہیں جاتی ہیں بلکہ پی لجاتی ہیں اور  
 نمک کو تنہا کھانے کی عادت نہیں اور وہ گھل بھی جاتا ہے جو تابع ہو جاتا ہے بخلاف گوشت اور اس کے مانند چیزوں کے کہ یہ اکیلے بھی  
 کھائی جاتی ہیں لیکن اگر اُسے ادم کے لفظ سے گوشت وغیرہ کو بھی مراد لیا ہو تو اُس کی نیت کے موافق یہ چیزیں بھی داخل قسم ہونگی  
 کیونکہ ایسی نیت بیان کرنے میں اُس پر سختی پڑھتی ہے (یعنی آسانی نہیں ہوتی اور جب حالت ایسی نیت بیان کرے جس سے اُس پر  
 سختی پڑھتی ہو تو قاضی بھی اُس کے قول کی تصدیق کرتا ہے) اور انکو اور خبر بڑہ ادم نہیں میں یہی صحیح ہے۔ و اذا حلف لا یخذه  
 فالغداء الا کل من طلوع الفجر الى الظهر والعشاء من صلوۃ الظهر الى نصف اللیل لان ما بعد الزوال سیمی  
 عشاء ولہذا سیمی الظهر احد صلوات العشاء فی الحدیث۔ اور اگر عربی میں قسم کھائی لا یتعدی لینے میں غدا نہ کھاؤں نہ  
 بنین سحیہ و دال حملہ و غدا وہ کھانا ہوتا ہے جو طلوع صبح سے ظہر تک ہوا و عشاء وہ کھانا ہوتا ہے جو نماز ظہر سے آدھی رات گئے تک  
 ہو کیونکہ زوال کے بعد جو وقت ہے اُس کو عشاء کہتے ہیں اسی وجہ سے حدیث میں نماز ظہر کو عشاء کی دو نمازوں سے ایک نماز کا گیا ہے  
 فن۔ یہ حدیث صحیحین میں کتاب الصلوۃ کے باب سہو میں ہے۔ والضحی من نصف اللیل الى طلوع الفجر لان ما خولف  
 السحر ویطلق علی ما یقرب من غم الغداء والعشاء ما یقصد بہ الشبع عاده ولیعتبر عاده اہل کل بلدۃ فی حقہم  
 ولینظر ان یكون اکثر من نصف الشبع ومن قال ان لبت او اكلت او شربت فبعدی حر و قال غلبت  
 شیاؤن شیء لم یدتن فی القصار وغیرہ لان النیت انما تقع فی المملووظ والثوب وما یضاہیہ غیر مذکور تخصیصا  
 والمقتضی لا عموم لہ فلعلت نیت التخصیص فیہ۔ اور سحر کا کھانا آدھی رات سے طلوع فجر تک ہوتا ہے کیونکہ یہ لفظ سحر سے ماخوذ ہے  
 قریب سحر تک جو کھانا ہوا اُس کو سحر کہتے ہیں یعنی سحر کے اندر نہیں کھایا جاتا ہے پھر غدا و عشاء وہ کھانا ہے جس سے عادت کے موافق  
 سحر مقصود ہے لینے اگر صبح کو ایک ڈالہ منہ میں ڈال لیا تو وہ غدا نہ ہوگا پھر ہر ایک شہر والوں کے حق میں اہلین کی عادت معتبر ہے اور  
 شرط ہے کہ آدھی سحر سے زیادہ ہو جائے اور اگر کسی نے کہا اگر میں نے پتیا کھایا یا پانیر غلام آزاد ہے تو یہ قسم ہر چیز پر واقع  
 ہوگی اور اگر اُس نے دعویٰ کیا کہ میں نے بعض چیزیں مراد لی تھیں اور بعض نہیں تو قاضی اُس کی تصدیق کرے گا اور دیانت میں بھی اُس کی  
 تصدیق ہوگی کیونکہ نیت اسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو لفظ میں لائی جائے حالانکہ بیان نہینے و پینے کے ساتھ کپڑا یا طعام  
 وغیرہ کچھ بھی صحیح لفظ میں مذکور نہیں اور اگر کوہ کہ پتیا کھانا اُس کو مقفی ہے تو اس کے واسطے عدم نہیں ہوتا ہے اور جب تقسیم نہ کرے تو  
 تخصیص کی نیت نہ ہو فن۔ ان اگر کپڑا وغیرہ بیان کیا ہو پھر دعویٰ کرے کہ میں نے خاص کر اس قسم کا کپڑا مراد لیا تھا تو تخصیص



ہو سکتی ہے چنانچہ فرمایا۔ وان قال ان لبست فباوا داکلت طعاما وشربت شرابا لم یدین فی القضا خاصۃ لانه نکرۃ  
 فی محل الشرط فتمت فعلت نیۃ التخصیص فیہ الا انه خلاف الظاہر فلا یدین فی القضا۔ یعنی اگر اُس نے کہا کہ اگر میں نے کبر  
 بنا یا طعام کھایا یا پینے کی چیز پی لی تو میرا غلام آزاد ہو پھر تخصیص کا دعویٰ کیا تو دیانت میں تصدیق ہوگی لیکن قاضی اُسکی تصدیق نہیں  
 کرے گا کیونکہ جو لفظ اُس نے بیان کیا یعنی کبر او طعام وغیرہ وہ شرط کے محل میں نکرہ ہے تو وہ عام ہو گیا پس خاص ہونے کی نیت اس میں کاربہم  
 ہوگی لیکن یہ ظاہر کے خلاف ہے لہذا قاضی اُسکی تصدیق نہیں کرے گا قال ومن حلف لا یشرب من دجلۃ فشرب منها بامام لم یحیث  
 حتی یشرب منها کما عند ابی حنیفہ رحمہ و قال اذا شرب منها بامام یحیث لانه لم یعارف المفہوم ولہ ان کلۃ من التبعض  
 حقیقۃ فی الکمرۃ وہی مستعملۃ ولہذا یحیث بالکمرۃ اجماعا فنمت المصیر الی المجاز وان کان متعارفا۔ اور جسے قسم کھائی  
 کہ دریا سے دجلہ سے نہیں پینے گا پھر برتن سے اس دریا کا پانی لیکر پیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حاشیہ نہیں ہوگا یہاں تک کہ دریا سے  
 ٹھہ لگا کے پیے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب برتن سے اُسکا پانی لیکر پیا تو حاشیہ ہو گیا کیونکہ عرف میں اس قسم سے یہی سمجھا جاتا ہے اور  
 امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں سے کتنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ کچھ اس میں سے پیے اور اُسکے حقیقی معنی یہی ہیں کہ ٹھہ لگا کر پیے اور سطح  
 بنیا لوگوں میں رائج ہے اور اسی وجہ سے ٹھہ لگا کے پینے میں سب کے نزدیک حاشیہ ہو جاتا ہے پس جب حقیقی معنی میں برے تو جابجا  
 سمجھ لینا منع ہیں اگرچہ مجازی معنی عرف میں رائج ہوں۔ وان حلف لا یشرب من ماء دجلۃ فشرب منها بامام یحیث لانه  
 بعد الاخرۃ بقی منسوب الیہ وہو الشرط فصار کما اذا شراب من ماء نہر یاخذ من دجلۃ۔ اور اگر اُس نے یہ قسم کھائی کہ  
 دجلہ کے پانی سے نہ پینے گا پھر دجلہ سے برتن میں لیکر پیا تو حاشیہ ہو گیا کیونکہ برتن میں لینے کے بعد بھی وہ دجلہ کا پانی ہے اور یہی شرط تھی  
 تو ایسا ہو گیا جیسے دجلہ سے کوئی نہر کاٹ کر لائی گئی اور اُس نے اس نہر میں سے پیات۔ حالانکہ اس نہر سے پینے میں حاشیہ ہوتا ہے  
 تو برتن میں لینے سے بھی حاشیہ ہوگا۔ ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی ہذا الکوز الیوم فامرتہ طالق ولیس  
 فی الکوز ماء لم یحش فان کان فیہ ماء فارقی قبل اللیل لم یحش و ہذا عند ابی حنیفہ ومحمد وعلی ابی یوسف لم یحش فی ذلک  
 کلہ یعنی اذ مضی الیوم وعلی ہذا الخلاف اذا کان الیمین باللہ تعالیٰ واصلہ ان من شرط انعقاد الیمین وحقانۃ  
 التصور عند ہما خلافا لابی یوسف رحمہ لان الیمین انما تنقذ للبر فلا بد من تصور البر لیکن ایجابہ ولہ انہ امکن القول  
 بالنعقادہ موجبا للبر علی وجہ ظہر فی حق الخلف وہو الکفارۃ قلنا لا بد من تصور الاصل لیسبق فی حق الخلف  
 ولہذا لا ینقذ الغموس موجبا للکفارۃ۔ جس شخص نے کہا کہ اگر میں یہ پانی جو اس کو زہد میں ہے آج نہ پیوں تو میری جو دھاتی  
 ہے حالانکہ کوڑے میں کچھ پانی تھا تو حاشیہ نہیں ہوگا خواہ اُسکو کوڑہ میں پانی نہ ہوتا معلوم ہو یا نہ ہوا اگر اس میں پانی ہو مگر اتنے آنے  
 سے پہلے بہا دیا گیا تو بھی حاشیہ نہ ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ابی یوسف نے فرمایا کہ ان سب صورتوں میں حاشیہ ہو جائیگا  
 لیکن جب دن گزر جائے تب حاشیہ ہو جائیگا اور اسی طرح اگر قسم طلاق زوجہ کی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی قسم ہے تو بھی یہی اختلاف ہے  
 یعنی اگر قسم کھائے کہ اللہ آج کے دن اس کوڑہ میں جو پانی ہے پوچھ لگا تو اس صورت میں یہی اختلاف ہو اور اس اختلاف کی اصل  
 یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک قسم منعقد ہونے اور بانی رہنے کی شرط یہ ہے کہ قسم کو پورا کرنا تصور ہو اور ابو یوسف کے نزدیک یہ  
 شرط نہیں ہے اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم تو ہوا سے منعقد کی جاتی ہے کہ وہ پوری کیجائے تو یہ ضرور ہے کہ پورا ہونا ممکن ہو تاکہ قسم  
 واجب کیجاوے اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ بیان یہ کہنا ممکن ہے کہ قسم منعقد ہوئی اور حالیکہ اُسکا پورا کرنا واجب ہے مگر ایسے طور پر کہ  
 اُسکے خلیفہ میں اثر ظاہر ہو اور اُسکا خلیفہ کفارہ ہے پھر لینے زبان سے جب اسے قسم نکالی تو ہم اُسکو غور نہیں کرینگے بلکہ اگر پورا کرنا تصور  
 نہیں ہے تو کفارہ دینا ممکن ہے پس اس قسم کا یہ فائدہ نکل آیا کہ وہ کفارہ دے (دے) اور ہم اسکا جواب یہ دیتے ہیں (کہ خلیفہ اپنی اصل کا  
 ہوتا ہے) تو اصل کا تصور ہونا ضرور ہے تاکہ خلیفہ کے حق میں منعقد ہو اور اسی وجہ سے قسم غموس کو کفارہ کا موجب نہیں منعقد کرتے ہیں

فہم یعنی قسم غوس میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اگر اصل قسم نہیں پوری ہو سکتی تو کفارہ اس کا خلیفہ دیا جائے اس لیے کہ جب اصل ہی نہیں ہو سکتا تو خلیفہ کہاں سے ہوگا۔ ولو كانت الیمن مطلقۃ ففی الوجہ الاول لا یحیث عندہما وعند الی یوسف رحمہ اللہ فی الحال  
 و فی الوجہ الثانی یحیث فی قولہم جمیعاً ابو یوسف رحمہ فرق بین المطلق و الوقت و وجہ الفرق ان التامیث للتعین  
 فلا یجب الاصل الا فی آخر الوقت فلا یحیث قبلہ و فی المطلق یجب البرکاء فرغ و قد یحجز یحیث فی الحال و ہما فرقاً بین  
 وجہ الفرق ان فی المطلق یجب البرکاء فرغ فاذا فات البرکاء مات عند علیہ الیمن یحیث فی یمینہ کما اذا مات  
 الحالی و الما رباق اما فی الوقت یجب البرکاء فی الجہد الا فی آخر من الوقت و عند ذلک لم یبق محلیۃ البرکاء لعمدہ لتصور  
 فلا یجب البرکاء و تبطل الیمن کما اذا عقدہ ابتداءً فی ہذہ الحالۃ۔ اور اگر اس مسئلہ میں یعنی کوزہ سے پانی پینے کی قسم  
 میں اگر آج کی قید ہو بلکہ قسم مطلق ہو تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ کوزہ میں پانی نہ تھا تو بھی امام محمد و ابو حنیفہ کے نزدیک حاش  
 نہیں ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک فی الحال حاش ہو جائیگا اور دوسری صورت میں جبکہ کوزہ کا موجودہ پانی بہا دیا گیا ہو تو بلا تعلق  
 سب کے قول میں حاش ہو جائیگا پس ابو یوسف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق کیا لینے در صورتیکہ آج کی قید ہو تو دن  
 گذرنے پر حاش ٹھہرایا اور در صورتیکہ کوئی وقت کی قید نہ ہو تو فی الحال حاش ٹھہرایا اور فرق کی وجہ یہ ہو کہ کوئی وقت مقرر کرنا ہوگا  
 ہو تا ہو کہ اس وقت کے ختم تک گنجائش ہو پس کوزہ کا پانی بنیاد بھی واجب نہ ہوگا سوائے آخر وقت کے یعنی جب دن گذرے تو دن  
 گذرنے سے پہلے حاش نہ ہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید نہ ہو تو قسم کا پورا کرنا قسم سے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ کوزہ  
 پانی پینے سے عاجز ہو لینے پانی نہ رہے تو فی الحال حاش ہو گیا اور امام ابو حنیفہ و محمد نے بھی وقت مطلق و وقت مقید میں فرق  
 کیا ہو اور وجہ فرق یہ ہو کہ میں قسم میں وقت کی قید نہیں ہو کر وہان قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کو پورا کرنا یعنی مثلاً کوزے کا پانی بنیاد  
 ہو تو جب پورا کرنا جاتا رہا کیونکہ پانی جبر قسم ہو وہ نہ رہا ہو تو قسم میں جھوٹا ہو گیا جیسے اگر حالی مر جائے حالانکہ پانی پانی ہو تو جھوٹ  
 ہو جاتا ہو اور جس صورت میں کہ قسم میں وقت کی قید نہ ہو مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اس وقت کے آخری جزو میں واجب  
 ہوگا اور آخری جزو پر پہنچ کر قسم پوری کرنے کا عمل نہیں باقی کیونکہ قسم پوری کرنا مقصور نہیں ہو تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور  
 قسم باطل ہو جائیگی جیسے پانی نہ ہونے کی صورت میں ابتداء سے قسم منقذ کی تو بھی باطل ہو فہم یعنی جیسے قسم پانی ہونے کے وقت  
 یہ شرط ہو کہ پورا کرنا مقصور ہو اسی طرح قسم منقذ ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہو کہ عمل موجود ہو۔ ع۔ قال ومن حلف بصیغۃ  
 السماء او یقلبن ہذا الحجر ذہبا انفقہ ت یمینہ و حنث عقیبہما و قال زفر رحمہ لا تنقذ لائستجیل عادۃ فاشبہ  
 استجیل حقیقۃ فلا یقعد و لا ان البر تصور حقیقۃ لان الصعود الی السماء ممکن حقیقۃ الا تری ان السماء ممکنہ بصیغۃ  
 السماء و لا تذاتھل الحجر ذہبا تجزئ اللہ تعالیٰ و اذا کان تصور ان یقعد الیمن موجباً لخلفہ ثم یحیث بحکم الحجر القام  
 عادۃ کما اذا مات الحالی فان یحیث مع احتمال اعادۃ الحیوۃ بخلاف مسألۃ الکذولان شرب الماء الذی فی اللک  
 وقت الحلف و لا ما فیہ لا تصور فلم یقعد۔ اور جس شخص نے یمن قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا یا اس چتر کو بدل کر  
 سونا کر دوں گا تو قسم منقذ ہو جائیگی اور قسم کے بعد ہی حاش ہو جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ قسم ہی منقذ نہ ہوگی کیونکہ چڑھنا اور  
 بدلنا ازراہ عادت کے محال ہو تو ایسی چیز کے مشابہ ہو گیا جو حقیقی محال ہو پس قسم منقذ نہ ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ قسم کا پورا کرنا  
 در حقیقت مقصور ہو کیونکہ آسمان کو چڑھنا در حقیقت ممکن ہو کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ملائکہ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں اور اسی طرح اگر  
 اللہ تعالیٰ چتر کو سونا کر دے تو بدل جانا ممکن ہو اور جب یہ امر مقصور ہو تو قسم منقذ ہو کر اپنے خلیفہ یعنی کفارہ کو واجب کر دیتی  
 پھر عادت کی راہ سے عاجزی ثابت ہو کر حاش ہو جائیگا جیسے اس صورت میں کہ حالی مر جائے تو اس کے حاش ہونے کا حکم دیا جاتا  
 باوجودیکہ دوبارہ زندہ ہو جانے کا احتمال موجود ہو بخلاف مسئلہ کوزہ کے اس واسطے کہ قسم کے وقت جو پانی کوزہ میں موجود ہو اس کا پینا

حالانکہ اس میں کچھ بھی نہ تھا متصور نہیں ہر تو قسم ہی منتقد نہوگی۔ اور اس مسئلہ میں شافعی کا قول مثل قول ابو حنیفہ  
ہر اور یہی قول ائمہ ہر - ع -

## باب الیمین فی الکلام

یہ باب کلام میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یفعل فلان فکلمہ وہو بحیث یسمع الا انہ نام حنث لانہ  
قد کلمہ ووصل الی سماعہ لکنہ لم یغیم لنومہ فصار کما اذا ناداه وہو بحیث یسمع لکنہ لم یغیم لتغافلہ فی بعض روایات  
المبسوط شرط ان یوقظہ وعلیہ مشایخنا رہ لانه اذا لم یتنبہ کان کما اذا ناداه من بعید وہو بحیث لا یسمع صوتہ۔  
قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں فلان سے بات نہ کروں گا پھر ایسے طور پر اس سے بات کی کہ وہ سن سکتا ہو مگر وہ  
خواب میں تھا تو یہ شخص حانث ہو جائیگا کیونکہ اس نے اس شخص سے کلام کیا اور اس کے کان تک پہنچ گیا لیکن وہ خواب کی وجہ سے  
نہیں سمجھا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے حانث نے اسکو بکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ پر کہ کلام کو سن سکتا ہو مگر اپنی غفلت کی وجہ سے نہیں سمجھا  
حالانکہ اس صورت میں وہ حانث ہو جاتا ہے اور مبسوط کی بعض روایات میں یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اسکو جگا دیا تو حانث  
ہو جائیگا اور ہمارے شاخ اسی قول پر ہیں (یہی صحیح ہے اتحدہ ۶)۔ کیونکہ جب وہ بیدار نہوا تو یہ کلام کرنا ایسا ہو گیا کہ جیسے اسکو وہ  
سے بکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ پر کہ اسکی آواز نہیں سن سکتا ہے۔ و لو حلف لا یفعل فلان فاذنہ فاذنہ لم یعلم بالاذن حنث کلمہ  
حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذی ہو الاعلام وامن الوقوع فی الاذن وکل ذلک لا یحقق الا بسمع  
وقال ابو یوسف رحمہ لا یحنث لان الاذن ہو الاطلاق وانہ یتیم بالاذن کالرضاء فلما الرضاء من اعمال القلب  
ولا ذلک لان الاذن علی مام۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص مثلاً زید سے کلام نہ کروں گا مگر باذن اپنے زید کی اجازت سے پھر  
زید نے اسکو اجازت دیدی مگر اسکو اجازت کا حال معلوم نہوا یہاں تک کہ اس نے زید سے کلام کیا تو حانث ہو جائیگا۔ کیونکہ اذن کا لفظ  
اذن سے مشتق ہے جسکے سننے آگاہ کرنا یا اذن یعنی کان میں پڑنے سے مشتق ہے اور آگاہ ہونا یا کان میں پڑنا بدون سننے کے متحقق نہوگا  
اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ اذن کے معنی اطلاق کے ہیں یعنی اجازت و اباحت دینا اور یہ خالی اجازت  
سننے والے سے پوری ہو جاتی ہے جیسے رضامندی راضی سے پوری ہو جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ رضامندی تو دل کے اعمال میں سے ہے اور اذن  
کا یہ حال نہیں ہے جیسا کہ اوپر گذرے۔ اور فتاویٰ صغریٰ و تنبیہ میں فوازل سے مذکور ہے ایک نے قسم کھائی کہ اسکی زوجہ بدون  
اسکے اذن کے نہ نکلیں پھر اسکو ایسی جگہ سے اجازت دی کہ عورت نے نہیں سنا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول میں یہ اذن نہیں ہے  
اور ابو یوسف و زفر کے قول میں اذن ہے۔ ع - قال وان حلف لا یفعل فلان فکلمہ شہر افہوم من حین حلف لانہ لو لم ینکر الشہر  
یتا بد الیمین و ذکر الشہر لاخراج ما ورارہ فبغی الذی پہلے مبینہ داخلہ عملاً بدلاً لہ حالہ بخلاف ما اذا قال و اسعد  
لا صوم من شہر الا انہ لو لم ینکر الشہر لیتا بد الیمین فکان ذکرہ لتقدير الصوم یہ وانہ منکر فالتعین الیمیہ۔ اور اگر قسم  
کھائی کہ فلان شخص سے ایک مہینہ کلام نہ کروں گا تو قسم کے وقت سے مہینہ شروع ہوگا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا لفظ ذکر کرتا تو یہ قسم ہمیشہ کے  
ہو جاتی اور مہینہ کا ذکر اس واسطے ہے کہ مہینہ کے مساوی زمانہ خارج ہو جائے تو قسم سے جو متصل زمانہ ہے جو داخل رہا بدلیل اسکی حالت کے  
یعنی غصہ اسکو فی الحال بجا رہا ہے بخلاف اسکے کہ اگر اس نے کہا کہ واسطہ میں ایک مہینہ روزہ رکھو گا تو یہ قسم کے وقت سے متعین نہوگا  
اس واسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر کرتا تو ہمیشہ اس پر روزہ رکھنا واجب نہوتا مہینہ کا ذکر صرف اس واسطے ہے کہ اس سے روزہ کا اندازہ معلوم ہو جائے  
اور چونکہ کوئی خاص مہینہ نہیں بلکہ مذکور ہے تو معین کرنے کا اختیار اسکو حاصل ہے۔ سن یعنی اس پر قسم سے یہ واجب ہوا کہ کبھی ایک مہینہ  
کے روزے رکھے تو اسکو اختیار ہے کہ روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے معین کرے۔ وان حلف لا یفعل فلان فکلمہ فقر القرآن فی صلاۃ

لا یحیث وان قرنی غیر صلوة حثث وعلی هذا التبیح والتلیل والتکبیر فی القیاس یحیث فیما ہو قول الشافعی  
لانه کلام حقیقہ ولنا انه فی الصلوۃ لیس بکلام عرفا ولا شرعا قال علیہ السلام ان صلاتنا ہذہ لا یصلح فیہا شیء من  
کلام الناس وقیل لے عرفا لا یحیث فی غیر الصلوۃ ایضاً لانه لایسبی متکلم بل قارنا ومسجاً۔ اور اگر قسم کھائی کہ کلام  
نہیں ہو بولنگا بھرا سنے نماز میں قرآن پڑھا تو حاثت نہیں ہوگا اور اگر نماز سے باہر پڑھا تو حاثت ہو جائیگا اور اسی طرح سبحان اللہ  
یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اگر نماز میں کہا تو حاثت ہوگا اور نماز سے باہر حاثت ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حاث  
ہو جائے اور یہی امام شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت کلام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز میں یہ کلام نہیں ہے نہ عرفا اور نہ شرعا چنانچہ  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس میں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے رواہ مسلم اور بعض علما  
نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں نماز سے باہر بھی حاثت نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا تسبیح وغیرہ پڑھنے والے کو شک نہیں کہ میں نبی و رسول  
کرنے والا نہیں کہلاتا ہی بلکہ اُسکے قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہتے ہیں۔ یہی قول فقہ ابو اللیث وشیخ الاسلام و صدر شہید و  
غالبی کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے سع۔ ولو قال یوم اکلم فلانا فامرأتہ طالق فہو علی اللیل والنہار لان اسم الیوم اذا امر  
بفعل لایمتد یا د بہ مطلق الوقت قال اللہ تعالیٰ ومن یولہم یومئذ دبرہ والکلام لایمتد۔ اور اگر اُسے کہا کہ جس روز فلان شخص  
سے کلام کروں تو میری جود طالعہ ہو تو یہ کلام دن اور رات دونوں پر ہوگا یعنی خواہ دن یا رات میں کلام کرے اسکی جود  
طالعہ ہو جائیگی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے متصل ہوتا ہے جو روز نہیں ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے  
فرمایا ومن یولہم یومئذ دبرہ یعنی جو شخص کہ حج کے دن کا فردن سے اپنی بیٹھ بھر لگائے بعد میں کسی وقت ہو کہ فردن سے پہلے بھر ہستیو  
غضب ہے اور کلام بھی ایسا فعل نہیں جو روز ہو۔ وان عتہ النہار خاصۃ دین فی القضا لانه مستعمل فیہ ایضا و  
عن ابی یوسف رحمہ اللہ لایدین فی القضا لانه خلاف المتعارف ولو قال لیلہ اکلم فلانا فہو علی اللیل خاصۃ لانه  
حقیقۃ فی سواد اللیل کالنہار للبیاض خاصۃ وما جاز استمال فی مطلق الوقت۔ اور اگر اُسے فقط دن ہی دن کی نیت  
کی ہو تو قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا کیونکہ یہ لفظ اس سنہ میں بھی مستعمل ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ قاضی اسکی تصدیق نہیں  
کرے گا کیونکہ یہ متعارف مجاورہ کے خلاف ہے اور اگر اُسے قسم کھائی کہ جس رات میں فلان شخص سے کلام کروں تو میری جود طالعہ ہو تو یہ قسم  
فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ رات کا لفظ درحقیقت تاریکی کے معنی میں ہے جیسے دن کا لفظ فقط آفتاب کی روشنی کے واسطے ہے بمقابلہ رات  
کے اور رات کا استمال مطلق وقت کے معنی میں نہیں آیا۔ ولو قال ان کلمت فلانا لا ان یقدم فلان اذ قال حتی یقدم  
فلان اذ قال الا ان یا ذن فلان اذ حتی یا ذن فلان فامرأتہ طالق فکلمہ قبل القدوم والا ذن حثث ولو کلمہ بعد  
القدوم والا ذن لم یحثث۔ لانه غایہ وایمین باقیۃ قبل الغایہ ومنتہیۃ بعد ہا فلا یحیث بالکلام بعد انتہار الیمین  
اور اگر اُسے یون کہا کہ اگر میں نے فلان سے کلام کیا مگر آگے زید سفر سے آجائے یا کہا کہ یہاں تک کہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ اگر زید مجھے  
اجازت دے یا یہاں تک کہ زید مجھے اجازت دے تو میری جود طالعہ ہو پھر زید کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلان شخص سے کلام  
کر لیا تو حاثت ہوگی یعنی اسکی جود طالعہ ہوگی اور اگر اُسکے آنے یا اجازت دینے کے بعد فلان شخص سے کلام کیا تو حاثت نہیں ہوگا کیونکہ  
زید کا آنا یا اجازت دینا انتہا قرار دی گئی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہا کے ختم ہو جاتی ہے تو قسم کے ختم ہوجانے کے بعد  
کلام کرنے سے حاثت نہیں ہوگا۔ وان مات فلان سقطت الیمین خلا فالابی یوسف رحمہ لان المنوع عنہ کلام منتہی بالاذن  
والقدوم ولم یبق بعد الموت متصور الوجود سقطت الیمین وعنده التصور لیس بشرط انقطاع الغایہ یا بد الیمین۔  
اور اگر زید میرا تو قسم ساقط ہوگئی اس میں امام ابو یوسف کا خلاف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حالت کو ایسا کلام منع تھا جو زید کی اجازت  
یا آنے پر پورا ہو جاتا اور زید کی موت کے بعد یہ تصور نہیں ہو سکتا تو قسم ساقط ہوگئی اور امام ابو یوسف کے نزدیک تصور ہوتا ہے کہ شرط



نہیں نزدیک کرنے سے قسم دہی ہو جائیگی۔ یعنی اگر کبھی فلاں شخص سے کلام کر گیا تو اسکی زوجہ طائفہ ہو جائیگی۔ ورنہ حلف لایک عید فلاں ولم یؤعبہ بعینہ او امرأة فلاں او صدیق فلاں فباع فلاں عیدہ او بانت منه امراتہ او عاقد صدیقہ فکلمہ لم یکنش لانه عقدیمینہ علی فعل واقع فی محل مضایف الی فلاں اما اضافۃ ملک او اضافۃ نسبہ ولم یؤعبہ فلا یکنش قال رضہ فی اضافۃ الملک بالاتفاق و فی اضافۃ النسبہ عند محمد رحمہ رحمۃ یکنش کالمراة والصدق قال فی الزیادات لان ہذہ الاضافۃ للتعریف لان المرأة والصدق مقصودان بالیجران فلا یشرط ہما متعلقو الحکم بعینہ کافی الاشارة و وجہ ما ذکر ہما و ہو روایتہ الجامع الصغیر انہ یحتمل ان یکون غرض ہجرانہ لانه لا جمل لمضایف الیہ ولہذا لم یعینہ فلا یکنش بعد زوال الاضافۃ بالشک۔ جسے قسم کھائی کہ زید کے غلام سے بات نہ کرے گا اور کسی خاص غلام کی نیت نہیں کی یا قسم کھائی کہ فلاں کی زوجہ سے یا فلاں کے دوست سے بات نہیں کرے گا پھر فلاں نے اپنا غلام فروخت کر دیا یا اسکی زوجہ اس سے یا سہ ہو گئی یا اس کے دوست سے دشمنی ہو گئی پھر اسے اس غلام یا عورت یا دوست سے کلام کیا تو حاشا ہنوگا کیونکہ اسنے اپنی قسم ایسے فعل پر رکھی جو ایسے محل میں واقع ہوگا جسکی نسبت فلاں شخص کی طرف ہو لینے اپنا کلام کرنا ایسے آدمیوں سے رکھا جنکو فلاں شخص کے ساتھ نسبت ہو خواہ نسبت ملک ہو جیسے غلام فلاں یا نسبت نکاحی یا دوستی ہو پھر جب نسبت نہ رہی تو حاشا نہیں ہوگا اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک میں تو قیون الامون کا اتفاق ہو کہ حاشا نہیں ہوگا اور دوسری نسبت کی صورت میں امام محمد کے نزدیک حاشا ہو جائیگا جیسے اسکی زوجہ یا دوست سے لیا حالانکہ نکاح و دوستی باقی نہیں ہو تو بھی حاشا ہوگا اور امام محمد نے زیادات میں اسکی یہ وجہ بیان کی کہ ایسی نسبت صرف بہان کے واسطے ہوتی ہو کیونکہ اصل مقصود یہ ہو کہ اس عورت سے اور اس شخص سے کلام کرنا چھوڑ دے یعنی ان دونوں سے ذاتی نفرت ہو اور فلاں نے وجہ یا دوست ہونا صرف انکی شناخت کے واسطے ہو تو زوجیت و دوستی کا داعی رہنا کچھ شرط نہیں ہے پس حکم متعلق ہر ایک کی ذات سے ہوگا جیسے اشارہ میں ہوتا ہو یعنی مثلاً کہا کہ فلاں کے اس دوست سے یا فلاں کی اس زوجہ سے کلام نہ کرونگا تو جب کبھی ان دونوں سے کلام کرے تو حاشا ہوتا ہو اگرچہ فلاں سے دوستی یا دوستی باقی نہ رہے اور جو روایت بیان مذکور ہو لینے فلاں کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے حاشا نہ ہوگا یہ جامع الصغیر کی روایت ہو کہ اسکی وجہ یہ ہو کہ شاید اسکی غرض یہ ہو کہ ان دونوں کو وجہ فلاں شخص کی نسبت کے چھوڑے ہی وجہ سے اسنے کسی زوجہ یا کسی دوست کو نہیں کیا (اور شاید ان دونوں کی ذات سے نفرت ہو پس شک پیدا ہو گیا) پس جب فلاں شخص کی طرف نسبت باقی نہ رہی تو شک کی وجہ سے حاشا نہ ہوگا۔ وان كانت بعینہ علی عبد بعینہ بان قال عبد فلاں بذا و امرأة فلاں بعینہا او صدیق فلاں بعینہ لم یکنش فی العبد و حش فی المرأة والصدق و ہذا قول ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما یکنش فی العبد ایضا و ہو قول زفر رحمہ۔ اور اگر اسکی قسم اس فلاں شخص کے کسی معین غلام پر ہو مثلاً کہا کہ فلاں شخص کے اس غلام یا معین زوجہ یا دوست پر ہو یعنی مثلاً فلاں شخص کی اس زوجہ یا اس دوست سے کلام نہ کرونگا پھر فلاں شخص کی طرف ان لوگوں کی نسبت نہ رہی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام سے کلام کرنے میں حاشا نہ ہوگا اور عورت و دوست سے کلام کرنے میں حاشا ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ غلام سے کلام کرنے میں بھی حاشا ہو جائیگا اور یہی زفر کا قول ہو۔ اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہو۔ وان حلف لایدخل دار فلاں ہذہ فباعہا ثم دخلها فهو علی ہذا الخلاف وجہ قول محمد و زفر رحمہما ان الاضافۃ للتعریف والاشارۃ ابلغ منہا لکن ہما قاطعۃ للشرکۃ بخلاف الاضافۃ فاعتبرت الاشارۃ و لغت الاضافۃ و صار کا لصدق والمرأة ولما ان الداعی الیہم معنی فی المضایف الیہ لان ہذہ الاعیان لا تجزوا للاحاد لذواتہا و کذا العبد لسقوط منزلہ بل المعنی فی ملاکہما فقیہ الیہم بجال قیام الملک بخلاف ما اذا كانت الاضافۃ اضافۃ منسبۃ کا لصدق والمرأة لانه لایجدی لہذا نہ فکانت الاضافۃ للتعریف والداعی المعنی فی المضایف الیہ غیر ظاہر

لعدم التعین بخلاف ما تقدم۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص کے اس گھر میں بجاؤنگا بھر فلان شخص نے اسکو فروخت کر دیا پھر یہ شخص وہاں داخل ہوا تو اُمین بھی ایسا ہی اختلاف ہو یعنی شخصین کے نزدیک حادث ہوگا اور امام محمد و زفر کے نزدیک حادث ہوگا کیونکہ نسبت واسطے شناخت کے ہو اور اشارہ کر دینے میں بھر پور شناخت ہو جاتی ہو کیونکہ اشارہ سے شرکت بالکل قطع ہو جاتی ہو بخلاف نسبت کے تو بیان اشارہ معتبر ہوا اور نسبت لغو ہو گئی پس دوست و زوجہ کی طرح غلام و گھر کا بھی حکم ہو گیا اور شخصین کی دلیل یہ ہو کہ قسم کا باعث کوئی ایسی بات ہو جو معنات الیہ کے اندر ہو یعنی فلان شخص کی وجہ سے اُسے قسم کھائی کہ اُسکے غلام وغیرہ سے بات نہ کرونگا کیونکہ یہ چیزیں بذات خود ایسی نہیں ہیں کہ جنکو چھوڑا جائے یا جسے عداوت کی جائے اور یہی حال غلام کا ہو کیونکہ اسکا درجہ بہت گھٹا ہوا ہو یعنی اس قابل نہیں ہو کہ اُس سے عداوت کی جائے یا اُس سے بولنا چھوڑا جائے تو کچھ فائدہ ہو بلکہ یہ چھوڑنا ہی ایسے سبب سے ہو جو ان چیزوں کے مالک میں موجود ہو تو قسم اُسی وقت تک رہی جب تک ملکیت قائم ہو بخلاف اسکے اگر نسبت ملکیت نہ ہو بلکہ دوسری طرح کی نسبت ہو جیسے فلان شخص کا دوست یا اُسکی زوجہ تو ان دونوں سے ذاتی عداوت بھی باعث قسم ہو سکتی ہو تو نسبت واسطے شناخت کے ہوئی اور رہا قسم کا باعث تو مضاف الیہ یعنی فلان شخص میں خاص کر کوئی امر ہونا ظاہر نہیں ہو اسی واسطے اُسے معین نہیں کیا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ ملکیت کی نسبت ہو تو یہ بات ظاہر ہو کہ قسم کا باعث فلان شخص میں کوئی امر ہو۔ قال وان حلف لایکلم صاحب ہذا الطیلسان فباعہ ثم کلمہ حنث لان ہذا الاضافۃ لا یحتمل الا التعریف لان الانسان لا یباع دے لکھنی نے الطیلسان فصار کما اذا اشار الیہ۔ جابح صغیر میں فرمایا کہ اگر قسم کھائی کہ میں اس چادر والے سے بات نہ کرونگا پھر اُسے چادر فروخت کر دی پھر اُس سے کلام کیا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ چادر کی نسبت سے کوئی اور احتمال نہیں ہو سوا اسے شناخت کے کیونکہ جابح میں کوئی ایسی بات نہیں ہو جس سے آدمی سے عداوت کی جائے تو چادر کی طرف نسبت کرنا ایسا ہو گیا جیسے اشارہ سے کہا کہ میں اس آدمی سے کلام نہ کرونگا۔ ومن حلف لایکلم ہذا الشاب فکلمہ وقد صار شیخا حنث لان الحکم تعلق بالمشار الیہ اذ الصفۃ فی الحاضر لغو و ہذہ الصفۃ لیست بدارعۃ الی الامین علی ما مر من قبل اگر قسم کھائی کہ میں اس نوجوان سے کلام نہ کرونگا پھر اُس سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ ادھر ہو گیا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ حکم کا تعلق اُس سے ہو جائیگا جسکی طرف اشارہ کیا کیونکہ حاضر میں صفت کا بیان لغو ہو اور یہ صفت ایسی نہیں ہو کہ جو قسم کا باعث ہو جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا۔

فصل۔ فصل قسم تعلق باوقات۔ قال ومن حلف لایکلم حیثا اوزمانا او الحین او الزمان فهو علی ستمہ اشہر لان الحین قد یراد بہ الزمان القلیل وقد یراد بہ اربعون ستمہ قال اللہ تعالیٰ ہل اتی علی الانسان حین من الدہر وقد یراد یہ ستمہ اشہر قال اللہ تعالیٰ توئی اکلم کل حین و ہذا ہو الوسط فینصرف الیہ و ہذا لان الیسیر لا یقصد بالمتبع لوجود الامتناع فیہ عادیۃ والمؤبد لا یقصد بہ غالباً لانه بمنزلة الابد ولو سکت عتہ یتا بد فیتعین ما ذکرنا و کذا الزمان یستعمل استعمال الحین یقال ما رأیتک منذ حین و منذ زمان یعنی و ہذا اذا لم یکن لہ نیت اما اذا نوى شیئاً فهو علی ما نوى لانه نوى حقیقۃ کلامہ۔ اگر زبان عربی میں قسم کھائی لایکلم حیثا اور مانا او الحین او الزمان یعنی میں نے کلام نہیں کر دیا کسی ایک حین یا زمانہ پھر یا ایک حین یا زمانہ پھر حالانکہ اُسکی نیت کسی وقت کے واسطے نہیں ہو تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہوگی اسواسطے کہ لفظ حین سے کسی زمانہ قلیل مراد ہوتا ہو اور کبھی چالیس برس مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہل اتی علی الانسان حین من الدہر اور کبھی چھ مہینہ مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا توئی اکلم کل حین اور یہی درمیانی وقت ہو تو قسم اسی کی طرف پھر گی اور یہ امر اسواسطے ہو کہ قلیل وقت سے انکار مقصود نہیں ہوتا ہو کیونکہ اتنی دیر تک بات نہ کرنا تو عادت میں بھی یا جاتا ہو اور زمانہ دراز یعنی چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہیں ہوتا ہو کیونکہ وہ بمنزلة ہفت

کے ہر اور اگر اس سے سکوت کرے تو دوام ثابت ہو جائے تو معلوم ہوگا کہ جو جتنے ذکر کیا یعنی دہائی و ماہ بھی معین ہوا اور یہی حال لفظ  
زمانہ کا ہے کہ وہ عین کی طرح مستقل ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں ماراٹیک منہ عین اور اس کے معنی یہ ہوتے ہیں ماراٹیک منہ زمان یعنی  
خواہ زمان بولیں یا عین بولیں دونوں سے ایک ہی معنی لیتے ہیں اور یہ چھ ماہ کی مقدار اس وقت ہے کہ جب اس کی کچھ نیت نہواور اگر کسی  
کسی وقت کی نیت کی تو قسم اسی نیت پر ہوگی کیونکہ اس نے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لیے۔ وکنذ لک الد ہر عندہا وقال ابو حنیفہ  
الد ہر لا اور ہی ما ہو و ہذا الاختلاف فی المنکر ہوا تصحیح اما المعروف بالالف واللام ہر اوہ الا بعرقا لہما ان دہرا  
یستعمل استعمال الحین والایمان لبقال ماراٹیک منہ عین ومنہ دہر بمعنی ابو حنیفہ رحمہ توقفت فی تقدیرہ  
لان اللغات لاتدرک قیاسا المعروف لم یعرف استمرارہ لا اختلاف فی الاستعمال۔ اور ہی طرح اگر اس نے عربی میں قسم  
کھائی کہ لا اکتہ دہر تو صاحبین کے نزدیک چھ ماہ پر قسم ہوگی اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ دہر کیا ہے اور یہ اختلاف ایسی  
صورت میں ہے کہ اس نے دہر کو بدون الف لام کے نکرہ بیان کیا جو یہی قول صحیح ہے اور اگر الد ہر بالف لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے  
عرفت میں ہر شکی مراد ہے اور نکرہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دہر کا استعمال بھی عین و زمان کی طرح ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں کہ ماراٹیک  
متدین اور ماراٹیک منہ دہر اور دونوں سے ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں اور ابو حنیفہ نے دہر کی مقدار میں اس واسطے توقف کیا کہ  
قیاس سے لغت نہیں دریافت کیے جاتے ہیں اور یہاں کوئی عرف برابر جاری نہیں ہے کیونکہ استعمال میں اختلاف ہر حرف خاصہ  
یہ ہے کہ عین و زمان خواہ الف لام سے بولا جائے یعنی الحین والزمان اور خواہ بدون الف لام بولا جائے دونوں سے ایک ہی معنی  
مراد ہوتے ہیں بخلاف دہر کے کہ الد ہر سے عرف میں دوام مراد ہوتا ہے اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہے حتیٰ کہ دہری اسکو کہتے  
ہیں جو دہر کا قائل ہو اور خالق عزوجل سے منکر ہوا اور درحقیقت دہر میں جو چیزیں جاری ہیں اُنکا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے  
اسی واسطے حدیث میں آیا ہے کہ دہری بدگویی مت کر دیکھو کہ دہر تو اللہ تعالیٰ ہی ہے دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور دہر خود کچھ  
نہیں کر سکتا ہے لہذا جب قسم کھانے والے نے مطلق دہر کہا تو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس نے کیا معنی مراد لیے ہیں کیونکہ جو معنی مراد لیے  
اُسی پر قسم ہوگی اور جب اس نے کوئی معنی مراد نہیں لیا تو اس کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔ ولو حلف لایکلمہ ایاماً فمؤ علی فلفظ  
ایام لانہ اسم جمع فکرمکرافتہ اول اقل الجمع دہر الثالث ولو حلف لایکلمہ الا ایاماً فمؤ علی عشرۃ ایام عند ابو حنیفہ  
وقال علی الاسبوع ولو حلف لایکلمہ الشہور فمؤ علی عشرۃ اشہر عندہ وعندہما علی اسخ عشر شہر الا ان اللام للمعہ  
دہر ما ذکرنا لانہ بدور علیہا ولہ انہ جمع معرف فیمصرف الی اقصلی ما یدکر بلفظ الجمع وذلك عشرۃ۔ اور اگر اس نے عربی میں  
قسم کھائی کہ لایکلمہ ایاماً یعنی دنوں تک بات نہ کروں گا تو یہ قسم تین دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہے جو بدون الف لام ذکر کیا گیا تو کثر  
جمع کو شامل ہوگا اور وہ تین عدد ہوں (لیکن اگر دو فارسی میں دو ہی دن پر قسم واقع ہوگی کیونکہ یہی کثر جمع ہے) اور اگر قسم کھائی کہ  
لا یکلمہ الا ایام یعنی ایام بالف لام داخل کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن  
پر واقع ہوگی اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الشہور تو ابو حنیفہ کے نزدیک دس مہینہ پر اور صاحبین کے نزدیک بارہ مہینہ پر واقع ہوگی کیونکہ  
الف لام بیان مہود کے واسطے ہے اور وہ اسی قدر ہے جو جتنے ذکر کیا یعنی ایک ہفتہ یا بارہ مہینہ کیونکہ اسی پر مدار ہے اور امام ابو حنیفہ کی  
دلیل یہ ہے کہ اس نے ایام کو الف لام سے معرف کیا تو لفظ جمع سے جو انتہائے عدد ذکر ہوتا ہو وہ رکھا جائیگا اور وہ دس ہر حرف یعنی  
عرب اپنے عرف میں بولتے ہیں کہ ثلثہ ایام واربعۃ ایام یا خمسۃ ایام اور اس کے بعد ہر لفظ ایام نہیں بولتے بلکہ احد عشر یا بولتے ہیں پس  
عشر انتہائے اطلاق ہے اور صاحبین کہتے ہیں کہ لوگوں کے عرف میں ایام کا لفظ ایک ہفتہ کے واسطے مہود ہے اور شہور یعنی مہینوں کا  
لفظ بارہ مہینوں کے واسطے مہود ہے اور یہی بارہ مہینہ دسات دن گھم کر آتے ہیں تو انھیں پر مدار ہے اور عقابہ میں مذکور ہے کہ ہر ایک  
زبان میں ایام کا لفظ دوا نہیں جاتا ہے بلکہ ہر زبان میں دوا نہیں ہو سکتی تو یہی ہوگا کہ ایک ہفتہ یا

قسم رکھی جاوے۔ وکذا الجواب عنہ فی الجمع والسنین وعندہما یصرف الی العمر لانه لا محمود وودنہ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے جمع کیا یعنی جمع کی جمع الف لام سے بیان کی یا سنین جمع سنۃ بالف لام بیان کی تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک انتہائے محمود یعنی دس جمع یا دس برس مراد ہونے اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے کم محمود نہیں ہے۔ ومن قال لعبدہ ان خدمتہ ایا ما کثیرۃ فانت حر فالایام الکثیرۃ عند ابی حنیفہ رحمۃ عشرۃ ايام لانه اکثر ما یتناولہ اسم الايام وقال السبعۃ ايام لان ما زاد علیہا تکملہ وقیل لو کان الیمین بالفارسیۃ یصرف الی سبعۃ ايام لانه یدکر فیہا بلفظ الف وودن الجمع۔ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ ان خدمتہ ایا ما کثیرۃ یعنی تو نے اگر میرے بہت ايام خدمت کی تو تو آزاد ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ايام کثیرہ دس روز ہیں کیونکہ لفظ ايام جنکو شامل ہے اس میں سب سے زیادہ ہی دس روز ہیں اور صاحبین کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ کر رہو جاتے ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی اگر مراد بسیار خدمت کردی (آزاد شدی) تو یہ قسم سات روز پر واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اردو میں روز بلفظ مفرد مذکور ہوتا ہے بلفظ جمع مذکور نہیں ہوتا۔

## باب الیمین فی العتق والطلاق

یہ باب آزادی و طلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأۃ اذا ولدت ولدا فانک طالق فولدت ولدہ منیتا طلقت وکذا قال لامرأۃ اذا ولدت ولدا فانک حرۃ لان الموجد مود وود فیکون ولدا حقیقۃ۔ ولسیۃ بہ فی العرف ولعیر ولدا فی الشرع حتی تنقض بہ العدة والدم بعدہ نفاس۔ وامہ ام ولد لہ فی تحقیق شرط و ہو ولادۃ الولد۔ اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہو تو تو طالق ہے پھر اس کے ایک مردہ بچہ پیدا ہوا تو وہ طالق ہو جائیگی اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تو آزادہ ہو پس اگر وہ مردہ بچہ جنی تو وہ آزاد ہو جائیگی کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا یہ حقیقت میں پیدا نہیں ہوا اور اسکو عتق میں بھی بچہ کہتے ہیں اور شیخ ابن بھی اسکو بچہ اعتبار کیا گیا ہے حتیٰ کہ اسکی پیدائش سے عتق گزر جاتی ہے اور اس کے بعد جو خون آتا ہے وہ خون نفاس ہے اور اسکی ماں ام الولد ہو جاتی ہے پس جو شرط تھی یعنی بچہ پیدا ہونا وہ باقی لگی و لو قال اذا ولدت ولدا فہو حر فولدت ولدہ منیتا ثم اخر حیا عتق لک وحدہ عند ابی حنیفہ رحمۃ وقال لا یعق و حد منہ لان الشرط تحقق بولادۃ المیت علی ما بینا فی محل الیمین لابی جزاء لان المیت لیس بحل للحرۃ وہی الخیر والابی حنیفہ ان مطلق اسم الولد مقید بوصف الحيوة لانه قصد اثبات الحرۃ جزاء وہی قوۃ حکمیۃ نظر فی دفع تسلط الخیر ولا غلبت فی المیت فیتقید بوصف الحيوة فصار کما اذا قال اذا ولدت ولدا جانا بخلاف جزاء الطلاق وحرۃ الام لانه لا یصلح مقیداً۔ اور اگر باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہو گا بعد اسکے وہ ایک مردہ بچہ جنی بچہ دو مردہ جنی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک فقط زندہ آزاد ہو گا اور صاحبین نے کہا کہ وہ دونوں میں سے کوئی آزاد ہو گا کیونکہ مردہ بچہ کی پیدائش سے شرط باقی لگی کیونکہ مردہ بھی جنا ہوا ہے ہوتا ہے تو قسم بغیر جزاء کے نازل ہوئی کیونکہ مردہ بچہ کچھ آزادی کے قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہونا جزائے قسم بھی ہے قسم بغیر جزاء کے ہو چکی اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق فرزند وہی ہے کہ جمین حیات ہو اسو سطر کے موئی نے اُسکی آزادی کا قصد کیا تھا بطور جزاء شرط کے اور آزادی ایک حکمی قوت ہے جو غیر کا تسلط دور کرنے میں ظاہر ہوئی ہے اور یہ قوت مردہ میں ثابت نہیں ہوتی تو بچہ میں زندگی کا وصف معتبر ہو تو ایسا ہو گیا کہ گویا مولے نے کہا کہ جب تو کوئی زندہ بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہو اور یہ مسئلہ بخلاف جزاء طلاق یا آزادی ام ولد کے ہے یعنی پہلے مسئلہ میں بچہ زندہ ہونے کی شرط نہیں کیونکہ طلاق زوجہ یا باندی کی آزادی ایسی چیز نہیں ہے جو بچہ کے زندہ ہونے کو مقتضی ہو۔ و اذا قال اول عبد اشتري فہو حر فاشتری عبدہ عتق لان الاول اسم مفرد ساقب



اگر کما کہ پہلا غلام جسکو کہ میں خریدوں وہ آزاد ہو پھر ایک غلام خریدتا تو وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ پہلا وہ فرد ہو جو سب سے سابق ہو یعنی دوسرا  
 اس کے ساتھ شریک نہ ہو۔ قال اشتری عبدین معاً ثم آخر لم یعق واحد منهم لانعدام التفرذ فی الاولین ولسبق فی الثالث  
 فانعدم الاولیۃ۔ اور اگر اس نے ایک ساتھ دو غلام خریدے پھر تیسرا خریدتا تو ان میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ پہلا وہ دونوں میں سے کوئی  
 ایک نہیں ہو اور تیسرا سب سے پہلا نہیں ہو تو پہلا ہونا نہ ہو۔ وان قال اول عبد اشتریہ وحده فهو حر عتق الثالث لانه یزاد  
 التفرذ فی حالۃ الشراء لان وحده للمحال لغتہ والثالث سابق فی هذا الوصف۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں اس نے یوں کہا ہو کہ پہلا  
 غلام جسکو میں خریدوں در حالیکہ ایکلا ہو تو وہ آزاد ہو تو یہ تیسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس لفظ سے خرید کی حالت میں ایکلا ہونا مراد ہوتا ہے کہ  
 ایکلا ہونا حال واقع ہوا ہے یعنی خرید کا حال ہے اور ایکلا خرید ہونے میں تیسرا غلام سب سے اول ہے۔ وان قال آخر عبد اشتریہ فهو  
 حر فان شری عبد او مات لم یعق لان الآخر لفرط لاحق ولا سابق له فلا یكون لاحقا۔ اور اگر اس نے کہا ہو کہ آخر غلام جسکو میں  
 خریدوں وہ آزاد ہو پھر ایک غلام خرید کر مر گیا تو یہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ آخر تو وہ فرد ہوتا ہے جو سابق کے بعد لاحق ہو اور اس غلام پر کوئی  
 سابق نہیں ہو تو یہ غلام لاحق بنے آخر بھی نہ ہو۔ ولو اشترى عبد ثم مات عتق الآخر لانه فرد لاحق فانصف بالآخر  
 اور اگر اس نے ایک غلام خریدنا پھر دوسرا غلام خرید کر خود مر گیا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ فرد لاحق ہے تو آخری ہونے کا وصف آئین  
 پایا گیا۔ ولیعق یوم اشتراہ عند ابی حنیفہ رحم حتی یعبر من جمیع المال وقال لیعق یوم مات حتی یعبر من الثلث  
 لان الآخر یتثبت الابعدم اشتراہ وغیرہ وذلک یتحقق بالموت فکان الشرط تحققاً عند الموت فیتقصر علیہ ولا یتحقق  
 ان الموت معرف فاما اتصافہ بالآخر یتبین من وقت الشراء فیتثبت مستنداً علی هذا الخلاف تعلیق اطلاق الثلث  
 بہ وفائدہ تلخیص فی جریان الارث وعدمہ۔ پھر یہ غلام خرید کے روز سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد ہوگا حتی کہ میت کے کل مال  
 سے اسکی آزادی معتبر ہوگی یعنی خرید کے وقت حالت صحت میں مولیٰ کی شرط پائی گئی اگرچہ اس شرط کا ظاہر ہو نہ ہونے کے مرنے پر ہوا  
 تو اسکی آزادی مولیٰ کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ مولیٰ کی موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنی گویا موت کے وقت آرام  
 کیا حتی کہ تنہائی ترکہ سے آزادی معتبر ہوگی اس واسطے کہ آخری غلام ہونا ثابت نہیں ہو سکتا مگر اسی طور سے کہ اسکے بعد کوئی غلام خریدنا نہ جاوے  
 اور یہ بات مولیٰ کے مرنے پر تحقق ہوتی تو شرط کا تحقق موت کے وقت ہوا پس آزاد ہونا اسی وقت پر رہیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے  
 کہ موت نے یہ بات بتلا دی کہ یہی آخری غلام ہے اور رہا اسکا آخری ہونا تو وہ خرید کے وقت سے ثابت ہو گیا خالصی اسوقت معلوم نہ تھا  
 مگر حقیقت یہی آخری تھا تو خرید ہی کے وقت سے اسکا آخری ہونا ثبوت ہو جائیگا اور جیسے آخری ہوا اسی وقت سے آزاد بھی ہوا اور  
 یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ آخری ہونے کے ساتھ میں تین طلاقین مشروط کین اور اس اختلاف کا فائدہ میراث جاری ہونے  
 یا نہ ہونے میں ظاہر ہوگا۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کہا کہ آخری عورت جس سے میں نکاح کروں وہ نہیں طلاق سے  
 طلاق ہے پھر ایک عورت سے نکاح کیا پھر دوسری عورت سے نکاح کیا جبکہ تین حیض گزرنے کے بعد خود مر گیا تو صاحبین کے نزدیک وقت  
 موت کے طلاق ہو کر میراث کی مستحق ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری عورت اُسی وقت سے طلاق ہوئی جو وقت سے  
 اس سے نکاح کیا تھا تو میراث کی مستحق نہ ہوگی۔ ومن قال کل عبد بشر فے بولادة فلانة فهو حر فبشره ثلثة متفرقین  
 عتق الاول لان البشارة اسم یخبر بغير بشره الوجه ولیشرط کونه سارا بالعرف وهذا انما یتحقق من الاول  
 اگر کسی نے کہا کہ ہر غلام جو مجھ کو فلانہ درجہ کی ولادت کی بشارت دے وہ آزاد ہے پھر اسکو تین غلاموں نے متفرق بشارت دی یعنی  
 ایک کے بعد ایک نے تو پہلا بشارت دینے والا آزاد ہو جائیگا کیونکہ بشارت ایسی خبر کہتے ہیں جو چہرہ کا بشرط متغیر کرے اور عرف میں  
 یہ شرط ہے کہ وہ خوشخبری ہو یعنی خوشی کی وجہ سے چہرہ کا رنگ متغیر ہو جائے اور یہ بات صرف پہلے غلام کی خبر سے تحقق ہوگی تو یہی آزاد  
 ہوگا۔ وان بشره معا عتق لانها تحقق من الكل۔ اور اگر کچھوں نے ساتھ ہی اسکو یہ خبر دی ہو تو سب آزاد ہو جائینگے

کیونکہ یہ بشارت سب کی طرف سے پائی گئی۔ ولو قال ان اشتریت فلانا فهو حرقا شتر اہ یئوی بہ کفارة میدیہ لم یجزہ لان الشتر  
قرآن النیۃ لعلہ العتق وہی الیمین فاما الشراء فشرط۔ اور اگر کہا اگر میں نے فلان کو خرید لیا تو وہ آزاد ہو بھر اسکو اس نیت سے  
خرید کہ اسے کفارہ قسم میں آزاد ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا کیونکہ شرط یہ ہو کہ آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ نیت متصل ہو اور خریداری تو شرط  
ہو۔ یعنی جب اسکو خرید لیا تو وہ خریدنے ہی آزاد ہو گیا اور کفارہ اس وقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ  
کفارہ دینے کی نیت متصل ہو اور وہ بیان نہیں پائی گئی بلکہ آزادی کی شرط یعنی خرید کے ساتھ متصل ہوئی تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔  
وان اشترے اباه یئوی عن کفارة میدیہ اجزاء عندنا خلافا لفرق الشافعی رحمہما ان الشراء بشرط  
العتق فاما العلۃ فی القراتہ وبذل لان الشراء اثبات الملک والاعتاق ازالۃ وہیہما منافاة ولنا ان  
شراء القریب اعتاق لقولہ علیہ السلام من یجزئی ولد والدہ الا ان یجذہ مملوکا فیشترہ فیعتقہ جعل  
نفس الشراء اعتاقا لانه لا یشرط غیرہ فصار نظیر قولہ سفاہ فارواہ۔ اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خرید لیا تو مالک  
اسکو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرتا ہو تو ہمارے نزدیک کفارہ جائز ہوگا اور اس میں زعفرانی کا خلاف ہوا ان دونوں کی دلیل  
یہ ہو کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہو اور اسکی علت قرابت ہو کہ نہ خریداری اپنی ملک کا ثابت کرنا ہوتا ہو اور آزاد کرنا اپنی  
ملک دور کرنے کا نام ہو اور ان دونوں باتوں میں منافات ہی تو خریداری علت آزادی ہو نہیں سکتی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اپنے قریب  
کو خریدنا اسکو آزاد کرنا ہوتا ہو کہ نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرزند اپنے باپ کی کوئی مکافات نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ باپ  
کو کسی کا مملوک پاکر خرید کرے پس وہ آزاد ہو جائے رواہ مسلم والاربعة اس میں خریدنے کو اعتاق قرار دیا کیونکہ حدیث میں کوئی دوسری شرط  
نہیں لگائی ہو تو گو یا نظیر اسکی عیب کا یہ قول ہو کہ سفاہ فارواہ یعنی اسکو باپ پاکر ربا کر دیا۔ ولو اشتری ام ولدہ لم یجز یعنی  
ہذہ المسألة ان یقول لامۃ قد استولد یا بالنکاح ان اشتریک فانت حرة عن کفارة میدیہ ثم اشتریا فانما العتق لوجوب  
الشتر ولا یجز بہ عن الکفارة لان حریتما مستحقۃ بالاستیلاء فلا تضاد الی الیمین من کل وجه بخلاف ما اذا قال  
القتۃ ان اشتریک فانت حرة عن کفارة میدیہ حیث یجزیہ عنہا اذا اشتریا لان حریتما غیر مستحقۃ بحجۃ اخری فسلم  
یمثل الاضافۃ الی الیمین وقد قارنتہ النیۃ۔ اور اگر اپنی ام ولد کو کفارہ کی نیت سے خرید لیا تو کفارہ جائز نہیں ہو اور اس مسئلہ  
کے معنی یہ ہیں کہ جس باندی سے پہلے نکاح کر کے بچہ حاصل کیا تھا اسکو کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہو بھر  
اسکو خرید لیا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہو جائیگی لیکن کفارہ قسم سے کافی نہ ہوگی کیونکہ اسکی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے  
خود مستحق ہو چکی تھی تو قسم کی طرف ہر طرح سے منافی نہ ہوگی بخلاف اسکے اگر کسی ایسی باندی سے جو قندہ ہو یعنی اسکی ام ولد نہیں ہو کہا  
کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہو بھر خریدی تو کفارہ قسم ادا ہو جائیگا کیونکہ اسکی آزادی کسی دوسری وجہ سے  
مستحق نہیں ہو تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت میں کچھ خلل نہیں ہو اور خرید کے ساتھ کفارہ کی نیت متصل ہو گئی پس کفارہ ادا ہو جائیگا  
ومن قال ان تسری جارۃ فی حرۃ فتسری جارۃ کانت فی ملک عتقت لان الیمین انعقدت فی حقہا لمصاوتہا  
الملک وبذل لان الجاریۃ منکرۃ فی ہذا الشرط فیتناول کل جاریۃ علی الانفراد۔ اگر کہا کہ اگر میں کسی باندی کو اپنے تحت میں  
لاؤں تو وہ آزاد ہو بھر اپنی مملوک باندی تحت میں لایا تو وہ آزاد ہو گئی کیونکہ اس باندی کے حق میں قسم منعقد ہو گئی کیونکہ یہ قسم اسکی  
ملک میں واقع ہوئی اسکی وجہ یہ ہو کہ اس قسم میں باندی نہ ہو تو ایک ایک کے کل باندیوں کو شامل ہو۔ وان اشتری جارۃ  
فتسرا لم یعتق بہذا الیمین خلافا لفرق فانه یقول الشتر لا یصح الا فی الملک فیکان ذکرہ ذکر الملک فصار کما اذا  
قال لا جنبیۃ ان طلقک فجدی حر لیمیر التزوج مذکور ولنا ان الملک لیمیر مذکور ضرورة صحة التسری وهو بشرط  
فیعتقہ بقدرہ فلا یطہر فی حق صحۃ الجزار وهو الحرۃ فی مسألتہ اطلاق انما یطہر فی حق الشتر دون الجزار حتی لو قال

لہا ان طلاق فانت طالق ثلثاً فتر وجہاً وطلقہا لا تطلق ثلثاً فترہ وزان مسالسا۔ اور اگر کوئی باندی خرید کر اسکو بیچ  
تحت میں لایا تو وہ اس قسم کی وجہ سے آزاد ہوگی اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہو نہ فرکتے ہیں اپنے تحت میں جب ہی صحیح ہوتا ہے  
کہ ملک موجود ہو تو تحت میں لانے کا ذکر یہی ملک میں لانے کا ذکر ہے تو ایسا ہوا کہ گویا کسی اجنبی عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں  
تو میرا غلام آزاد ہو تو نکاح میں لانا گویا مذکور ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا مذکور ہونا بوجہ اس ضرورت کے ہے کہ تحت میں لانا  
صحیح ہو اور بیان تحت میں لانا شرط ہے پس جہاں تک ضرورت ہے وہاں تک ملک کا مذکور ہونا فرض کیا جائیگا یعنی شرط تک ملک مذکور  
ہوگی اور جزاء یعنی آزادی کے حق میں ملک ظاہر ہوگی اور طلاق کے مسئلہ میں بھی ملک نکاح صرف شرط کے حق میں ظاہر ہوتی ہے  
نہ جزاء کے حق میں حتیٰ کہ اگر اجنبی عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو تو مطلقہ ثلثہ ہے پھر اس سے نکاح کر کے اسکو طلاق دی  
تو تین طلاقیں واقع ہوگی پس یہی مسئلہ ہمارے مسئلہ کی نظیر ہے۔ ومن قال کل مملوک لی حر لیتق احمات اولادہ  
وہم برہودہ وعبیدہ لوجود الاضافۃ لمطلقۃ فی ہولاء اراہمک ثابت فیہم رقبۃ ویدا۔ اور جس نے کہا کہ میرا ہر مملوک آزاد  
ہو تو اسکی ام ولد باندیان اور اسکے مدبر اور غلام سب آزاد ہو جائینگے کیونکہ ان لوگوں کی طرف پوری نسبت پائی گئی اسلئے کہ ملک ان سب  
میں ارادہ ذات اور قبضہ کے ثابت ہے۔ ولایعتق مکاتبہ الا ان ینوہم لان الماک غیر ثابت ید اولہذا لایملک کسابع  
ولایحل لہ وطی المکاتبۃ بخلاف ام الولد والمدبرۃ فاحتک الاضافۃ فلا بد من النیۃ۔ اور اس کے مکاتب مملوک آزاد نہ کئے  
اگر اس صورت میں کہ انکی بھی نیت کرے اسواسطے کہ ملکیت مکاتب میں ارادہ قبضہ ثابت نہیں ہے یعنی مکاتب اپنے ہاتھوں کی کمان  
کا خود مختار ہے اسی واسطے اسکی کمان کا مالک مولیٰ نہیں ہوتا ہے اور مولیٰ کو مکاتبہ باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے بخلاف ام ولد و  
مدبرہ کے جس مکاتب کی طرف ملاؤں ہونے کی نسبت میں نقصان ہے تو نیت ہونا ضروری ہے۔ ومن قال لنسوة لہ ذہ طالق  
او ذہہ و ذہہ طلقت الاخیرۃ دلہ النخیار فی الاولیین لان کلمۃ اولیات ثابت احد المذکورین وقد ادخلہا بین الاولیین  
ثم عطف التثانیۃ علی المطلقۃ لان العطف للمشارکۃ فی حکم فخص بمجاہ فصار کما اذا قال احد لکما طالق و ذہہ کذا  
اذا قال لعبیدہ ہذا حر او ذہہ و ذہہ اعتق الاخیرۃ دلہ النخیار فی الاولیین لما بینا۔ اگر کسی نے اپنی عورتوں سے کہا کہ یہ عورت طالق  
ہو یا یہ اور یہ یعنی تین عورتوں کو خطاب کیا تو اخیر والی عورت طالق ہو جائیگی اور پہلی دونوں عورتوں میں اسکو اختیار باقی ہے یعنی  
دونوں میں سے جس ایک پر چاہے طلاق واقع کرے اسواسطے کہ حرف ید اس غرض سے آتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک میں یہ حکم ثابت  
ہو اور اسنے پہلے دونوں کے درمیان حرف ید داخل کیا ہے پھر اسنے تیسری عورت کو عورت مطلقہ پر عطف کیا ہے کیونکہ عطف واحد کی شرکت  
کے واسطے ہوتا ہے تو وہ خاص کر اپنے محل پر نہیگا گویا اسنے یوں کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ اور یہ طالقہ ہے اسی طرح اگر اپنے غلاموں  
سے کہ یہ غلام آزاد ہو یا یہ اور یہ تو اخیر والا آزاد ہو جائیگا اور پہلے دونوں میں اسکو اختیار ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ یعنی حرف  
(یا) پہلی دونوں میں سے ایک کے لیے ہے۔

## باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

یہ باب خرید اور فروخت اور نکاح کرنے اور انکے سوا سے دوسری چیزوں میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یبیع  
اولا لیسری اولایو اجر فوکل من فعل ذلک لم یحنث لان العقد وجد من العاقد حتی کانت الحقوق علیہ  
ولہذا لو کان العاقد ہو الحالف یحنث فی یمینہ فلم یوجد ما ہو الشرط وہو العقد من الامر وانما الثابت لہ حکم العقد  
اور جس شخص نے قسم کھائی کہ خرید نہ کریگا یا فروخت نہ کریگا یا اجارہ نہیں کریگا پھر ایک شخص کو وکیل کیا جس نے یہ کام کیے تو حاثت ہوگا  
کیونکہ یہ عقد وکیل کی طرف سے پایا گیا حتیٰ کہ اس کے حقوق بذمہ وکیل ہیں لہذا اگر قسم کھانے والا خود عاقد ہو تو اپنی قسم میں حاثت ہو جائیگا

تو جو بات شرط تھی وہ نہیں باقی گئی یعنی قسم کھانے والے نے خود کو کسی عقد نہیں کیا بلکہ اُس کے واسطے صرف حکم ثابت ہوا۔ یعنی مثلاً وکیل کے خرید سے جو چیز حاصل ہوئی وہ حالف کی ملک ہو، لیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوئی تو وکیل کے عقد کرنے سے قسم کھانے والا حاث نہوگا۔ الا ان یحیی ذلک لان فیہ تشدید او یکون الحالف ذا سلطان لایتمم العقد بنفسه لانه یتع نفسه عما یتاوه۔ لیکن اگر اُس نے اپنی قسم میں اسکی بھی نیت کی ہو تو حاث ہو جائیگا کیونکہ اس میں اُس پر سختی پڑھتی ہو یا قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا، تو بھی وکیل کے عقد سے حاث ہو جائیگا۔ اس لیے کہ اُس نے اپنے آپ کو ایسے کام سے روکا جس کا کرنا اسکی عادت میں تھا۔ ومن حلف لایترفع او لایطلق او لایعتق فوکل بذلک حث لان الوکیل فی ہذا سفیر ومعبور ولہذا لا یغنیہ الی نفسه بل اے الامر وحقوق العقد ترجع اے الامر لا الیہ۔ اور جس نے قسم کھائی میں نکاح بن نہیں لاؤ گا یا عطلاق نہیں دوں گا یا آزاد نہیں کروں گا پھر اُس نے اس کلام کے واسطے کسی کو وکیل کیا تو حاث ہو گیا اس واسطے کہ ایسے معامات میں وکیل خالی سفیر ہوتا ہے یعنی اُس نے دوسرے کی عبارت بیان کر دی اس واسطے وہ نکاح یا عطلاق کو اپنی طرف نسبت نہیں کرتا، ہر بلکہ موکل کی جانب نسبت کرتا ہے یعنی میرے موکل نے تیرے ساتھ نکاح کیا یا آزاد کیا یا عطلاق دی اور یہ عقد وہ ایسے میں کہ ان کے حقوق موکل کی جانب راجع ہوتے ہیں وکیل کی جانب راجع نہیں ہوتے۔ و لو قال عنیت ان لا اتکلم بہ لم یدین فی القضاء خاصۃً وسنیر الی المعنی فی الفرق ان اشار الی اللہ تعالیٰ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری طرف یہ مراد تھی کہ عقد نکاح یا عطلاق کا کلام میں خود نہیں بروں گا یعنی چاہے کہ وکیل کرنے سے حاث نہو تو فقط قاضی اسکی تصدیق نہیں کرے گا نیز اگر وہ دیا نیت تصدیق ہو سکتی ہو اور ہم اسکا فرق غفریب بیان کریں گے اشار الی اللہ تعالیٰ۔ یعنی خرید و فروخت و اجارہ میں اور نکاح و طلاق و اعتاق میں وجہ فرق آئندہ آتی ہے۔ و لو حلف لایضرب عبده او لایذبح شاة فامر غیرہ ففعل یحث فی یمینہ لان المالک لہ ولایہ ضرب عبده و ذبح شاة فیما لک تولیٰ غیرہ ثم منفعۃ راجعۃ الی الامر فیجعل ہو مباشر الا لحقوق لہ ترجع اے المامور۔ اور اگر قسم کھائی کہ اپنے غلام کو نہیں مارے گا یا اپنی بکری ذبح نہیں کرے گا پھر دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اُس نے یہ کام کیا تو اپنی قسم میں حاث ہو گیا کیونکہ مالک کو اپنے غلام کے مارنے اور بکری ذبح کرنے کا اختیار ہے تو وہ مجھے اپنے دوسرے کو قائم کر سکتا ہے پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو پہنچے گا تو وہی اس کام کا کرنے والا قرار دیا گیا کیونکہ اس کام کے کوئی حقوق نہیں ہیں جو مالک کی طرف راجع ہوں۔ و لو قال عنیت ان لا ادتی ذلک بنفسی دین فی القضاء بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیرہ و وجہ الفرق ان الطلاق لیس الا تکلیماً بکلام یفصح الی وقوع الطلاق علیہا والامر بذلک مثل التکلم بہ واللفظ یتطہر فاذا نومی استکلم فقط نومی الخفوض فی العام فیدین دیانۃ لا قضاءً اما الذبح والضرب فعل احسن یعرف بانہ والنبیۃ اے الامر بالتبیب مجازاً فاذا نومی بالفعل بنفسه فقد نومی الحقیقۃ فیصدق دیانۃ وقضاء۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ مار دوں گا یا متولی بذات خود نہو تا میری مراد تھی تو قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا حالانکہ طلاق و اعتاق و نکاح میں تصدیق نہیں کرتا تھا اور وجہ فرق یہ ہے کہ طلاق کچھ نہیں سوائے اسے کہ ایسا کلام ہو جس سے زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے اور اس کام کا حکم تیار نہ ہو تو بولنے کے بعد اور جس لفظ سے قسم کھائی ہو وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کہلانے کو دونوں کو شامل ہے پھر اگر اُس نے خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اُس سے عام میں خاص کی نیت کی تو دیا نیت کی راہ سے تصدیق ہوگی لیکن قاضی تصدیق نہیں کرے گا پھر مارنا اور ذبح کرنا ایک محسوس فعل ہے جو اپنی اصل سے ہچا نا جاتا ہے اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا مجازاً اسوجہ سے ہے کہ وہی سبب واقع ہوا پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود نہ کرنے کی نیت کی ہو تو اُس نے اپنے قول کے حقیقی معنی سے مراد لیے تو ازراہ دیا نیت تصدیق ہوگی اور قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا۔ ومن حلف لایضرب ولده فامر انسا ناً فضر بہ لم یحث فی یمینہ لان منفعۃ ضرب الولد



عائدة الیہ وہو التادب و المتعفف فلم یسب فعلم الے الامر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعة الاتجار باموہ فیض  
 الفعل الیہ۔ اور جسے قسم کھائی کہ اپنے فرزند کو نہیں مار دنگا بھراسنے کسی آدمی کو حکم دیا جسے اس کے فرزند کو مارا تو یہ اپنی قسم میں حانت نہوگا  
 کیونکہ بچہ کے مار کا نتیجہ و نفع خود بچہ کو پہونچتا ہے یعنی وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر ہوتا ہے تو نائب کا فعل اس کے حکم دینے والے کی طرف  
 منسوب نہوگا بخلاف اس کے جب غلام کو مارنے کا حکم دیا تو نائب کا مارنا مثل حکم دہندہ کے ہے کیونکہ اس مار کا نفع یہ ہے کہ غلام اپنے مولیٰ کا  
 حکم بجالا دے تو مارنے کا فعل اس کے مولیٰ کی طرف منسوب ہوگا۔ ومن قال لغيره ان لعبت لك هذا الثوب فامر آتہ طالق  
 قد سن المحلوف علیہ تو بہ فی ثیاب الحالفت فباعہ ولم یعلم لم یحش لان حرف اللام دخل علی البیع فیقتضی اختصاص  
 بہ وذلک بان یفعلہ بامره اذا البیع یجرے فیہ النیابہ ولم یوجد بخلاف ما اذا قال ان لعبت ثوباً لك حيث یحش  
 اذا بلع ثوباً مملو کالہ سوار کان بامرہ او بغیر امرہ علم بذلک او لم یعلم لان حرف اللام دخل علی العین لانا قرب الیہ  
 فیقتضی اختصاص العین بہ وذلک بان یكون مملو کالہ ولفیہ البیانہ و الخیاطہ وکل ما یجری فیہ النیابہ بخلاف الاکل  
 و الشرب و ضرب الغلام لانه لا یحتمل النیابہ فلا یفترق الحکم فیہ فی الوجہین۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ اگر یہ کپڑا میں  
 تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جو روٹا لے کر پھر خالد نے زید کے کپڑوں میں یہ کپڑا پوشیدہ کر دیا پھر زید نے سب کپڑے فروخت کر دیے  
 حالانکہ اس کو خالد کے کپڑے کا علم نہیں ہے تو وہ حانت نہوگا کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا مقتضی ہے کہ زید دخت خاص اسی کے واسطے ہو اور  
 اسکی یہ صورت ہے کہ خالد کے حکم سے اس کا یہ کپڑا فروخت کرے کیونکہ بیع ایسی چیز ہے کہ اس میں نیابت جاری ہوتی ہے اور یہ بات نہیں بانی گئی  
 بخلاف اس کے اگر کوئی کہتا ہو کہ اگر میں نے تیرا یہ کپڑا فروخت کیا تو ایسی صورت میں حانت ہو جائیگا کیونکہ اس نے خالد کا ملک کپڑا فروخت  
 کیا تو حانت ہو اور وہ اس کے حکم سے ہو یا بغیر حکم ہو اور خواہ زید یہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو کیونکہ تیرا کپڑا کہنے سے خاص کر یہ کپڑا خالد کا ہونا چاہیے  
 اور یہ دستور پر ہو سکتا ہے کہ اس کا ملک ہو اور جو حکم بیان بیع میں مذکور ہوا وہی ہر ایسے فعل میں جاری ہے جو جمین نیابت ہو سکتی ہے جیسے  
 زرگری اور سلانی (وہ ہب کرنا و صدقہ دینا اور رکات کرنا اور غلام کو مارنا ع۔) برخلاف کھانے اور پینے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان  
 چیزوں میں سے کوئی چیز قابل نیابت نہیں ہے تو وہ دون صورتوں میں حکم مختلف نہوگا۔ یعنی اگر کہا کہ اگر میں نے تیرا طعام کھایا  
 یا تیرا پانی پیا یا تیرا لڑکا مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو جب ایسا کرے حانت ہوگا کیونکہ اسکی طرف سے نائب ہو کر یہ کام نہیں کر سکتا ہے تو خود  
 اس کے حکم سے کرے یا بغیر حکم ہو اور خواہ جانکر کرے یا بغیر جانے بہر حال حانت ہو جائیگا۔ ع۔ ومن قال هذا العبد حران لعبت فباعہ  
 علی انه بائخیار عتق لوجود الشرط و هو البیع و الملک فیہ قائم فیزیل الحجزاء۔ اور جس نے کہا کہ یہ غلام آزاد ہے اگر میں اس کو  
 فروخت کر دوں پھر اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہے یعنی اپنے واسطے جا کر کی شرط کی تو غلام آزاد ہو جائیگا  
 کیونکہ شرط یعنی بیچنا یا ایگیا اور غلام میں ابھی ملکیت قائم ہے تو جزاء نازل ہوگی۔ اور اگر اس نے قطعی بیع کر دی ہو تو غلام آزاد  
 نہوگا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد ہوتا چاہیے حالانکہ بعد بیع کے وہ اسکی ملک میں باقی نہیں رہا ع۔ وکذلک لو قال المشتري  
 ان اشتريته فهو حر فاشتراه علی انه بائخیار عتق ایضاً لان الشرط قد تحقق و هو اشتراء و الملک قائم فیہ و هذا علی  
 اصل ما ظاہر و کذا علی اصلہ لان هذا عتق بتعلیقہ و المعلق کالمحجز ولو لم یحجز لعتق ثبت الملک سابقاً علیہ فکذا ہذا۔  
 اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ اگر میں اس کو خرید دوں تو یہ آزاد ہو پھر اس کو اس شرط پر خرید لیا کہ مجھ کو تین دن تک حیار حاصل ہے یعنی جا کر خود  
 تو بھی آزاد ہو جائیگا اس واسطے کہ شرط یعنی خرید تحقق ہو گئی اور ملکیت اس غلام میں قائم ہے اور ملکیت ہونا صاحبین کے اصول پر ظاہر  
 ہے یعنی جا کر ہونے سے بیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور امام کی اصل پر بھی ظاہر ہے اس واسطے کہ یہ آزادی شرط ہے اور  
 شرط یہ آزادی مانندی الحال بغیر شرط کے ہوتی ہے اور اگر مشتری جا کر خریدنے کے بعد بالفعل آزاد کر دیا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلے ملک  
 ثابت ہو گئی یعنی اس نے اپنی جا کر کا اختیار خرید پوری کر کے آزاد کیا تو ایسا ہی اس مسئلہ میں ہوگا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک میں آکر

آزاد ہو گیا اور جا کر کا اختیار ٹوٹ گیا۔ ومن قال ان لم یبع ہذا العبد او ہذہ الامۃ فامرأتہ طالق فاعنی او دہر طلقت امرأتہ لان الشرط قد تحقق و ہو عدم البیع لغوات محلۃ البیع و اذا قالت المرأۃ لزوجہا تزوجت علی فقال کل امرأۃ لے طالق ثلث طلقت ہذہ التي حلفتہ فی القضا و عن ابی یوسف رحمہما اللہ لا تطلق لانه اخرجه جواباً فیطبق علیہ لان غرضہ ایضا و ہما و ہو بطلاق غیر ما فیتقید بہ و وجہ الظاہر عموم الکلام و قد زاد علی حرف الجواب فیجعل سبباً و قد یكون غرضہ ایضا شہا حین اعترفت علیہ فیما احلہ الشرع مع التردد لا یصلح مقیداً وان نومی غیر ما یصدق دیا لا قضا لانہ تخفیص العام۔ اگر موی نے کہا کہ اگر تین یہ غلام یا یہ باندی فروخت نہ کروں تو میری جو زوجہ طالق ہو پھر اگر اسکو آزاد یا دیر کر دیا تو اسکی جو زوجہ طالق ہو جائیگی اس واسطے کہ شرط پائی گئی یعنی بیع نہ کرنا یا یا گیا کیونکہ دو بیع کا عمل نہیں ہے اور اگر زوجہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو نے میرے اوپر کسی سے نکاح کیا ہے تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہوتی طلاق سے طالق ہے تو حکم نسا و تن یہ صورت بھی طالق ہو جائیگی جسے اسکو قسم دلائی ہے اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ قسم دلانے والی طالق نہ ہوگی کیونکہ شوہر نے یہ قسم اس کے جواب میں کہی ہے تو اس کے سوال پر منطبق کی جائیگی اور ایسے کہ شوہر کی غرض یہ ہے کہ اس زوجہ کو رخصی کرے اور یہ بات جب تک ہوگی کہ جب اسکے سوا سے دوسری عورتیں طالق ہوں پس طلاق دوسری عورتوں کے ساتھ مقید ہوگی اور اول جو ظاہر الروایت مذکور ہوئی اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے کلام کو عام کہا ہے اور اسنے مقدار جواب سے بڑھا دیا تو یہ ابتدائی کلام قرار دیا جائیگا اور بھی یہ غرض بھی ہوتی ہے کہ جب زوجہ نے اس پر ایسے امر میں اعتراض کیا جسکو شرع نے اس پر حلال کیا ہے تو اسنے طلاق سے زوجہ کو حشت دلائی یعنی اس کے عام کلام میں احتمال ہے کہ شاید عورت کی رضامندی کا قصد کر کے اس زوجہ کے سوا سے دوسریوں کو مردا لیا ہو اور شاید کہ غصہ ہو کے اسکو طلاق دینے کا قصد کیا ہو پس تردد کے ساتھ یہ صلاحیت باقی نہ رہی کہ کلام کو خاص کیا جائے اور اگر اسنے دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت کے سوا سے دوسری عورتوں کا قصد کیا تھا تو وہ بابت کی راہ سے اسکی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے۔

### باب الیمین فی الحج والصلوۃ والصوم

یہ باب حج اور نماز اور روزے کی قسم کے بارے میں ہے۔ قال ومن قال و ہونی الکعبۃ او فی غیر ما علی اشی الی بیت اللہ تعالیٰ او الے الکعبۃ فعلیہ حجۃ او عمرۃ ماشیا وان شاورکب و امراق و ما و فی القیاس لا یلزم شیء لان التزم مالیس بقربۃ واجبۃ ولا مقصودۃ فی الاصل و نہ ہینا ما و عن علی رضہ و لان الناس تعارفوا ایجاب الحج والعمرة بہذہ اللفظ فصار کما اذا قال علی زیارۃ البیت ماشیا فیلزم ماشیا وان شاورکب و امراق و ما وقد ذکرناہ فی المناسک۔ امام محمد نے حاج صغیر میں فرمایا کہ جو شخص کعبہ میں ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اسنے کہا کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا مجھ پر واجب ہے تو اس پر یا وہ ایک حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہو جاوے مگر ایک قربانی دے اور قیاس چاہتا ہے کہ اس پر کچھ واجب نہ ہو کیونکہ اسنے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کر لی جو اصل میں قریب واجب یا مقصودہ نہیں ہے اور جو ہما مذہب ہے وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور اس دلیل سے کہ لوگوں کے عرف میں اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہے جیسے اس صورت میں کسی نے کہا کہ مجھ پر پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہے تو اس پر پیدل جانا واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہو کر قربانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک الحج میں مذکور کر چکے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ جسے بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل جاوے اگرچہ صرف ایک دو کوس ہو لیکن لوگوں کی عرف میں ایسے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کعبہ تک جا کر حج یا عمرہ ادا کرے یا کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو پیدل استحسان یہ مختار ہے کہ پیدل یا سوار

اور اگر سوار ہو گیا تو بھی جائز ہے لیکن اسکو ایک قربانی دینی ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قربانی لازم نہ ہو اسواسطے کہ بیدل چلنا کوئی قربت مقصودہ یا واجبہ نہیں ہے لیکن جتنے قیاس کو ترک کیا اور اس حکم کی ابتلع کی جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے چنانچہ امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ جسے اپنے اوپر بیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور بیدل چلا اور کچھ دور سوار ہوا تو نخعی نے فرمایا کہ وہ لوٹ کر جہان سے سوار ہوا اور وہاں سے پھر بیدل چلے امام محمد نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ ہم اس قول کو اختیار نہیں کرتے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہیں کہ اگر سوار ہو گیا تو ایک ہدی بھیجے اور بکری کاٹی کر جبکہ وہاں فوج کر کے صفہ کر دے اور خود کچھ نہ کھائے اور ایک عمرہ یا ایک حج ادا کرے اور اسکے سواے آپس کچھ واجب نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ کا مذہب ہے اساتذہ متبعی نے اپنے اسناد کے ساتھ شافعی سے روایت کی کہ حدیث ابن علیہ عن سید بن ابی عروۃ عن قتادہ عن الحسن بن علی رضی اللہ عنہ۔ اور عبد الرزاق نے اپنے اسناد سے عن ابراہیم نخعی عن علی رضی اللہ عنہ۔ روایت کی اور آئین مذکور ہے کہ بیدل حج کو جاوے اور اگر عاجز ہو تو سوار ہو لے اور ایک ہدی بھیجے۔ ان دونوں اسناد کے راوی سب ثقہ علماء ہیں لیکن حسن و ابراہیم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نہیں سنا ہے۔ اور یہ بھی ہمارے نزدیک معتبر نہیں ہے اور حدیث غلبہ ابن عاصم میں مذکور ہے کہ میری بہن نے بیت اللہ کو پایا وہ جانے کی مذکر سے پھر بیدل جانے سے عاجز ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیدل چلے اور سوار ہو کر چلے رواہ البخاری و مسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اس میں اسقدر زیادہ ہے کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابویعلیٰ و الطحاوی و البیہقی اور یہ حدیث امام احمد نے مسند میں اور ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے سنن میں روایت کی اور عمران بن حصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوخطیہ پڑھا آئین ضرور ہر کھوصہ قہ کا حکم دیا اور مثلہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی مثلہ ہے کہ آدمی بیدل حج کی مذکر سے پھر جسے بیدل حج کی مذکر سے اسکو جاہت ہے کہ ایک قربانی دیدے اور سوار ہو لے۔ رواہ الحاکم۔ م۔ ۱۴۷۔ ع۔ و لوقال علی الخرج او الذباب الی بیت اللہ تعالیٰ فلا شئ علیہ لان التزام الحج و العمرة بمنزلة اللفظ غیر متعارف۔ اور اگر اسنے کہا کہ مجھ پر بیت اللہ کی طرف چلنا یا جانا لازم ہے تو آپس کچھ واجب نہیں کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اوپر لازم کرنا ایسے کلام سے متعارف نہیں ہے۔ پس حکم قیاس کے موافق رہیگا یعنی کچھ لازم نہ ہوگا۔ و لوقال علی لمشی لے الحرم او الی الصفاء و المروۃ فلا شئ علیہ و ہذا عند ابی حنیفہ و قال ابو یوسف و محمد رحم فی قولہ علی لمشی لے الحرم حجة او عمرة و لوقال الی المسجد الحرام فهو علی ہذا الاختلاف لہما ان الحرم شامل علی البیت بالاتصال و کذا المسجد الحرام شامل علی البیت فصار ذکرہ کذا ذکرہ بخلات الصفاء و المروۃ لانہما منفصلان عنہ و لہ ان التزام الاحرام ہذہ العبارة غیر متعارف و لا یکن ایجابہ باعتبار حقیقۃ اللفظ فاستنعی اصلا۔ اور اگر کہا کہ مجھ پر حرم کی جانب یا صفاء و مروۃ کی جانب چلنا واجب ہے تو آپس کچھ واجب نہ ہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب اسنے کہا کہ مجھ پر حرم کی طرف چلنا واجب ہے تو آپس حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اسنے کہا کہ مجھ پر مسجد الحرام کی طرف چلنا واجب ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرم بطریق اتصال کے خارج کعبہ کو شامل ہے اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا مثل بیت اللہ کے ذکر کے ہے بخلات صفاء و مروۃ کے کیونکہ یہ دونوں بیت اللہ سے الگ ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی عبارت سے احرام باندھنے کا التزام لوگوں کے محاورہ میں معروف نہیں ہے تو قیاس پر عمل رہیگا اور لفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کر کے احرام واجب نہ ہوگا بلکہ امتنع ہو گیا۔ یعنی چلنے کا لفظ کچھ باندھنے کے واسطے موضوع نہیں ہے اور عرف میں بھی اس سے احرام مراد نہیں ہے تو جب سنت و عرف دونوں طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہ ہوئی تو احرام کا واجب کرنا امتنع ہو گیا۔ و من قال عبدی حران لم اجد العام فقال حجبت و شہد شہادان علی انہ ضحی العام بالکوفۃ لم یعتق عبده و ہذا

عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما وقال محمد بن یحیی لان ہذہ شہادۃ قامت علی امر معلوم و ہوا التفتیحہ من ضرورتہ  
 اتفاد الخ فی تحقیق الشرط ولما انہا قامت علی النفی لان المقصود منها نفی الحج لا اثبات التفتیحہ لانه لا مطالب  
 لہا فصار کما اذا شہدوا انہ لم یحج غایۃ الامر ان ہذا النفی مما یجیط علم الشاہد بہ ولکن لا یمیز بین نفی و نفی تیسیر اور  
 کہا کہ میرا غلام آزاد ہو اگر میں اس سال حج نہ کروں پھر اسے دعوی کیا کہ میں نے حج کر لیا اور دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اسے اس سال  
 کو ذہ من قربانی کی ہے تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہو جائیگا (اور یہی  
 ابن الہمام نے ترجیح دی) کیونکہ یہ گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی یعنی اس سال کو ذہ من قربانی کرنا اور اس کے ساتھ یہ بات فردی  
 ہے کہ حج نہ کروں گا تو شرط تحقیق ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ گواہی نفی پر قائم ہوئی ہے کیونکہ اس  
 گواہی کا مقصود یہ ہے کہ حج نہ کروں گا اور قربانی کا ثابت کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ قربانی کا کسی بندہ نے مطالبہ نہیں کیا ہے تو  
 ایسا ہو گیا کہ گواہوں نے یوں گواہی دی کہ اسے اس سال حج نہیں کیا (حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہیں ہوتی)  
 غایت الامر یہ ہے کہ یہ نفی ایسی ہے جسکو گواہ کا علم محیط ہو سکتا ہے لیکن آسانی دینے کے واسطے ایک قسم کی نفی اور دوسرے قسم  
 کی نفی میں فرق نہیں رکھا گیا ہے۔ ومن حلف لا یصوم فنوی الصوم وصام ساعۃ ثم افطر من یومہ حنث لوجوبہ  
 اذا الصوم ہوا لا مساک عن المفطرات علی قصد التقرب۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں روزہ نہ رکھوں گا پھر اسے صوم کی  
 نیت کی اور ایک ساعت صائم ہو کر اسی دن افطار کر دیا تو حانث ہو گیا کیونکہ شرط بانی گئی اس واسطے کہ صوم کے منہ یہ ہیں کہ  
 کھانے پینے و جماع سے اقرب کی نیت کر کے رک رہے۔ ولو حلف لا یصوم یوما او صوما فصام ساعۃ ثم افطر لا حنث  
 لانه یراد بہ الصوم التام المعتبر شرعا و ذلک بانہما اے آخر الیوم و الیوم صرح فی تقدیر المدة یہ۔ اور اگر  
 قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھوں گا یا ایک روزہ نہ رکھوں گا پھر ایک ساعت رکھ کر توڑ دیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس لفظ سے  
 پورا صوم جو شرعا معتبر ہے مراد ہوتا ہے اور ایسا روزہ جب ہی ہوگا کہ جب آخر دن تک پورا کرے اور مقدار صوم کی مدت بیان  
 کرنے کو دن کا لفظ صریح ہے۔ ولو حلف لا یصلی فقام و قرو رکع لم یحنث وان سجد مع ذلک ثم قطع حنث  
 و القیاس ان یحنث بالافتتاح اعتبارا بالشرع فی الصوم وجہ الاستحسان ان الصلوۃ عبارة عن الارکان  
 المختلفة فحکم یات جمیعہا لا یمشی صلوۃ بخلاف الصوم لانه رکن واحد و ہوا لا مساک و یتکبیر فی الحجر الثانی ولو حلف  
 لا یصلی صلوۃ لا یحنث مالم یصل رکعتین لانه یراد بہ الصلوۃ المعتبرۃ شرعا و اقلہا رکعتان للسنۃ عن التیسیر۔ اور اگر قسم  
 کھائی کہ نماز نہیں پڑھوں گا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور رکع کیا پھر توڑ دی تو حانث نہیں ہوگا اور اس کے ساتھ سجدہ بھی کر لیا پھر  
 توڑ دی تو حانث ہو گیا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جیسے روزہ شروع کرنے میں حانث ہو جاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے میں حانث  
 ہو جاتا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نماز مجموعہ ارکان مختلفہ ہے تو جب تک جملہ ارکان کو ادا کرے نماز اس کا نام نہ ہوگا بخلاف صوم کے  
 کہ وہ ایک ہی رکن یعنی مفطرات سے روکنے کا نام ہے اور یہی ایک ساعت سے دوسری ساعت میں مکرر ہوتا ہے اور اگر یوں قسم کھائی  
 کہ کوئی صلوۃ نہیں پڑھوں گا تو جب تک دو رکعتیں نہیں پڑھے مع قعدہ کے تب تک حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی  
 ہے جو شرعا معتبر ہو اور ایسی نماز کمتر دو رکعتیں ہیں کیونکہ ایک طاق رکعت سے مانعت وارد ہے من چنانچہ ابن عبد البر نے  
 تہذیب میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام یعنی بھٹ رکعت سے منع کیا ہے  
 بن طور کہ آدمی ایک رکعت پڑھ کر اس کے ساتھ وتر کرے۔ اس کے اسناد میں عثمان بن محمد ابن ربیعہ میں کلام ہے چنانچہ عبد الحمید نے  
 کہا کہ اکثر اسکو اپنی حدیث میں وہم ہو جاتا ہے اور ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث شاہ ہے اور ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی تفسیر حضرت  
 ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اس طرح وارد ہے کہ قیام وہ نماز جسکے رکوع میں نقصان ہو لیکن بیان یہ تفسیر نہیں ہو سکتی کیونکہ



خود اس حدیث میں تفسیر موجود ہے۔ م ر

## باب الیمین فی لبس الثیاب الحلی وغیر ذلک

یہ باب کپڑے پہننے اور زیور پہننے (اور زمین وغیرہ پر بیٹھنے) اور اسکے سوا سب دیگر امور میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔  
 ومن قال لامرأته ان لبست من غیر ذلک فهو بدی فاشتری قطنا وغیر ذلک ففسخ فیہ فلیس فیہ عتدالی حنیفہ  
 وقالا لیس علیہ ان یمدے حتی تغزل من قطن ملکہ یوم حلف ومعنی المدی اتصدق بہ بکلمۃ لانہ اسم لایمدے  
 الیہا لہما ان النذر انما یصح فی الملک او مضایا الی سبب الملک ولم یوجد لان اللبس وغزل المرأة لیس من  
 اسباب ملکہ ولہ ان غزل المرأة عادة یکون من قطن الزوج والمعقود ہو المراد ذلک سبب ملکہ ولہذا یحیی  
 اذا غزلت من قطن ملوک لہ وقت النذر لان القطن لم یصر نہ کورا۔ جسے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے تیرے کاتے  
 سوت سے کپڑا پہنا تو وہ بدی ہی لینے فقرا کہ ہر صدقہ ہر بھر شوہر نے روٹی خریدی پس اسکو عورت نے کاتا بھرا اسکو بنا بھر شوہر نے پہنا  
 امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ بدی ہی (اور چاہے اسکی قیمت فقرا کہ کھد کر کے دیدے) اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر بدی کرنا واجب  
 نہیں ہے چنانکہ کہ عورت ایسی روٹی کا سوت کاتے جسکا قسم کے روز شوہر مالک تھا اور بدی کے معنی یہ ہیں کہ اسکو مکہ میں صدقہ دیدے  
 کیونکہ بدی اس چیز کو کہتے ہیں جو مکہ کو بدی بھیجی جائے اور دلیل صاحبین یہ ہے کہ نہ راسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو بالفعل اپنی ملوک ہو  
 یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو (مثلاً اگر میں اس غلام کو خریدوں تو یہ آزاد ہو) اور ان دونوں میں سے کوئی بات یہاں نہیں بانی گئی  
 کیونکہ عورت کا کاتنا اور مرد کا پھنکا کچھ مرد کے مالک ہو جانے کے اسباب میں سے نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عادت یون  
 جاری ہے کہ عورت اپنے شوہر کی عیسیٰ سے سوت کاتی ہے اور قسم میں وہی مراد ہوتا ہے جو معتاد ہو اور یہ شوہر کے مالک ہو جانے کا سبب ہے  
 اسی واسطے نذر کے وقت شوہر کی ملوکہ روٹی سے جب زوجہ کاتے تو شوہر حانت ہو جاتا ہے کیونکہ روٹی یہاں لفظاً نہ کو نہیں ہوتی  
 رومی ملکوں میں عورت اپنے شوہر کی روٹی سے کاتی کرتی ہے لہذا وہ ان امام کے قول پر فتویٰ ہے اور مصر کے شہر دن میں عورت اپنی عیسیٰ کاتی  
 ہے تو صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ الہز۔ ومن حلف لایلبس حلایا فلیس خاتم فضتہ لم یحنت لایلبس بکلی  
 عر فا ولا شرعاً حتی ینج استعمال للرجال والتختم بقصد الختم۔ اور جسے قسم کھانی کہ میں زیور نہیں پہنوں گا پھر اسنے چاندی کی  
 انگوٹھی پہنی تو حانت نہیں ہوگا کیونکہ عورت میں اسکو زیور نہیں کہتے ہیں اور شرعاً بھی زیور نہیں ہے حتی کہ مردوں کو اسکا پہنا اور مہر کی  
 غرض سے استعمال کرنا مباح کیا گیا ہے۔ وان کان من ذہب حنت لانه حل ولہذا لایحل استعمال للرجال۔ اور اگر سونے  
 کی انگوٹھی ہو تو حانت ہو جائیگا کیونکہ یہ زیور ہے اور اسی وجہ سے مردوں کو اسکا استعمال حلال نہیں ہے۔ اور اگر چاندی کی  
 انگوٹھی دہانی انگوٹھیوں کی شکل پر ہو بان طور کہ انہیں نگینہ ہو تو حانت ہو جائیگا بھی صحیح ہے اور اگر اُسپر سونے کا طبع ہو تو حانت ہونا چاہیے  
 جیسے پادریب و رنگن میں ہوتا ہے۔ اگر کہا کہ عورت کے کاتے سوت سے نہ پہنوں گا پھر اسکا کہ پہنا تو امام ابو یوسف کے نزدیک حانت ہوگا  
 اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے جیسے کہا کہ فلان کا بنا ہوا نہیں پہنوں گا پھر اسکا غلام کا بننا ہوا پہنا تو حانت نہیں ہوگا بشرطیکہ فلان شخص اپنے  
 ہاتھ سے بننا ہو ورنہ حانت ہو جائیگا۔ ولولیس عقدہ نو لو غیر مرصع لایحنت عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا یحنت لانه حل  
 حقیقہ مستی سمی بہ فی القرآن ولہ انہ لایتحل بہ عرفا لامر صحا ونبی الایمان علی العرف وقیل ہذا اختلاف عصر وزمان  
 وبعث بقولہما لان التحلی بہ علی الانفراد استا۔ اور اگر سوتی کا بار غیر خیر ہو پہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانت نہیں ہوگا اور جمہور  
 نے کہا کہ حانت ہو جائیگا کیونکہ یہ حقیقت زیور ہے حتی کہ قرآن میں اسکو زیور کہا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں موترون  
 کو زیور پر کے جب ہی پہننے میں کر مرصع کہیں اور قسموں کا ماریع پر ہوتا ہے تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی نیام

پر ہو اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ دیا جائیگا کیونکہ خالی موتیوں کو بطور زیور پہنا ہمارے زمانہ میں معتاد ہے۔ ومن حلف لاینا علی فراش فنام علیہ وفوقہ قرام حنث لانه تبع للفراش فبعد ناما علیہ۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ اس فراش پر نہیں سوئیگا پھر ایسے فراش پر سو یا جیسر بار یک جا درہر تو حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ جا درہر اس بچھونے کے تابع ہے تو وہ بچھونے ہی پر سونے والا شمار ہوگا۔ وان خبل فوقہ فراش اخر قنام علیہ لایحنث لان مثل الشئ لایکون تبعاً فینقطع الحنث عن الاول۔ اور اگر اس فراش یعنی بچھونے کے اوپر دوسرا بچھونا بچھا کر اُس پر سو یا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ جو چیز ایک چیز کے مثل ہو وہ اُسکی تابع نہیں ہوتی، یعنی بچھونا بچھونے کے تابع نہ ہوگا تو بچھونے والے بچھونے پر سونے کی نسبت منقطع ہو جائیگی۔ من بلکہ وہ اوپر والے بچھونے پر سونے والا قرار پاویگا۔ ولو حلف لایجلس علی الارض فجلس علی بساط او حصیر لم یحنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھیںگا پھر بچھونے یا بورے پر بیٹھا تو حانث نہیں۔ لانه لایسبی مجالس علی الارض بخلاف ما اذا حال بدینہ وین الارض لباسہ لانه تبع لہ فلا یعتبر حالہ۔ کیونکہ اسکو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہتے ہیں بخلاف اسکے اگر زمین و حالت کے درمیان اُسکا لباس جائز ہو تو وہ زمین پر بیٹھنے والا ہوگا کیونکہ لباس اُسکے تابع ہے تو حائل شمار نہ ہوگا۔ من۔ اور اگر اُسے لباس اتار کر زمین پر ڈال دیا اور اُس پر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ ہنر نہ بچھونے کے ہے۔ وان حلف لایجلس علی سریر فجلس علی سریر فوقہ بساط او حصیر حنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت معین پر نہیں بیٹھیںگا پھر اس تخت پر بچھونا یا بوریا بچھا کر بیٹھا تو حانث ہو جائیگا۔ من۔ پس تخت سے مراد تخت معین ہے البورہ۔ لانه یعد مجالس علیہ والجلوس علی السریر فی العادۃ كذلك بخلاف ما اذا جعل فوقہ سریر آخر لانه مثل الاول فقطع اللبۃ عنہ۔ کیونکہ بچھونا یا بوریا بچھانے سے بھی وہ تخت ہی پر بیٹھنے والا شمار ہوتا ہے کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یوں ہی جاری ہے بخلاف اسکے اگر اُسے اس تخت کے اوپر دوسرا تخت بچھا کر اُس پر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تخت مثل اول کے ہے تو اول سے نسبت منقطع ہو جائیگی۔ من۔ یعنی اوپر والے تخت پر بیٹھنے والا کہلا دیگا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہیں کہلا دیگا۔ اگر قسم کھائے کہ زمین پر نہیں چلیگا پھر جو یا موزہ پہنکر یا انیٹوں پر پاؤں رکھ کر زمین پر چلا تو حانث ہو جائیگا اور اگر فرش پر چلا تو حانث نہیں ہوگا۔ ت۔ اگر کہا کہ اگر میں ترے کپڑے یا بچھونے پر سو یا تو میرا غلام آزاد ہے پھر وہ اُسکے کپڑے یا بچھونے پر سو یا کر کچھ بدن باہر ہے پس اگر دیدہ بدن اُسکے کپڑے یا بچھونے پر ہو تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ و۔

## باب ایمن فی القتل والنزب وغیرہ

یہ باب مارنے و قتل کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ اصل اس مقام پر یہ ہے کہ جس بات میں زندہ اور مردہ کی مشارکت ہوتی ہے یعنی اس حکم میں زندہ و مردہ کا حال کیساں ہوتا ہے تو اُسکی قسم دونوں حالتوں زندگی و موت پر واقع ہوگی اور جو امر کہ نقطہ زندگی کے ساتھ خاص ہو جیسے دکھ و درد و لذت و غم و خوشی تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی۔ ت۔ ومن قال ان ضربتک فعبی حرقہ علی الحیوۃ لان الضرب اسم لفعل موئم یتصل بالبدن والایلام لا یتحقق فی المیت ومن یغضب فی القبر یرفع فیہ الحیوۃ فی قول العامة وکذلك الکسوة لانه یراد به التملیک عند الاطلاق ومنه الکسوة فی الکفارة وهو من المیت لا یتحقق الا ان بنوی بہ استرقیل بالفارسیۃ فیصرف الی اللبس۔ اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اُسکو زندگی میں مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اُسکی موت کے بعد اُسکو مارا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ ازاں ایسے دکھ دینے والے فعل کا نام ہے جو بدن سے متصل ہو اور دکھ دینا مردہ میں متحقق نہ ہوگا اور رہا غیر میں جو مردے پر عذاب ہوتا ہے تو جمہور اہل اسلام کے نزدیک اُس میں حیات رکھی جاتی ہے (بلکہ یہ حکم آخرت ہی جسکا

قیاس دنیاوی زندگی پر نہیں ہو سکتا ہے اور واضح ہو کہ کسوت یعنی لباس دینے کا بھی یہی حکم ہے یعنی زندگی تک متعلق ہوگا مردے کا کفن اس میں شامل نہوگا کیونکہ جب مطلق یوں کہا کہ استیمن زید کو کسوت دوں گا تو اس سے مراد مالک کر دینا ہوتا ہے اور اسی سے کفارہ کی کسوت ہے اور مالک کرنا ہیست کو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کسوت سے یہ مراد ہو کہ میں اُسکی سرپوشی کروں گا تو مردہ کے حق میں بھی مستحق ہو جائیگا اور فقیہ ابو الیث نے کہا کہ فلاں سی کسوت سے صرف پچھانا مراد ہوگا۔ یعنی مالک کرنا فرد نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اُسکے مرنے کے بعد بنایا تو بھی حائث نہوگا۔ ولذا الکلام والدخول۔ اور۔ اسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے ساتھ مختص ہے۔ یعنی اگر کہا کہ میں زید سے کلام کروں گا تو اُسکی زندگی میں کلام کرنے سے حائث ہوگا نہ بعد موت کے حتیٰ کہ اگر موت کے بعد اُس سے کلام کیا تو حائث نہوگا اسی طرح اگر کہا میں زید کے پاس داخل نہوں گا تو زید کی زندگی تک مخصوص ہوگا حتیٰ کہ اگر اُسکے مرنے کے بعد اُسکے پاس گیا تو حائث نہوگا۔ لان المقصود من الکلام الافہام والموت ینافیہ۔ کیونکہ کلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اُسکو اپنا مضمون سمجھاوے اور موت اسکے منافی ہے۔ یعنی موت کے بعد سمجھنا ممکن نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے مقتول کافروں کو انکے ناموں سے پکار کر فرمایا کہ تمہارے رب نے جو تمکو وعدہ دیا تھا وہ تمہیں سچ پایا اور نبی آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کیا مردے سنتے ہیں تو فرمایا کہ تم سے زیادہ سنتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ مردہ سے کلام کرنا بھی سمجھانے کو مفید ہے اسکا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا شان نبوت کا معجزہ تھا اور ان مردہ کافروں کا سننا اس دنیاوی سننے پر قیاس نہیں ہو سکتا اسی واسطے اس حدیث میں آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم اُسے زیادہ سنتے والے نہیں ہو یعنی وہ تم سے بڑھ کر سنتے ہیں۔ پس زیادتی اسی معنی میں ہے کہ بطور سماع آخرت و معجزہ حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم جو م۔ ع۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلان کے پاس داخل نہوں گا تو یہ زندگی تک ہے۔ والہر ادمن الدخول علیہ زیارت و بعد الموت یزار قبرہ لا ہو۔ اور داخل ہونے سے مراد اُسکی زیارت ہے اور بعد موت کے اُسکی زیارت نہیں ہوتی بلکہ اُسکی قبر کی زیارت ہوتی ہے۔ ولوقال ان غلبتک فعبدی حر فغسلہ بعد مائات یحیث لان الغسل ہو الاسالۃ ومعناہ تطہیر و تحقیق ذلک فی المیت۔ اگر کہا کہ اگر میں نے تجھے نہلا یا تو میرا غلام آزاد ہو پھر اُسکے مرنے کے بعد اُسکو نہلا یا تو حائث ہو جائیگا اسواسطے کہ غسل کے معنی بانی بہانا اور مقصود اسکا پاک کرنا اور یہ بات مردے میں بھی تحقق ہوتی ہے۔ ومن حلف لا یضرب امرأۃ فمد شعرہا او غصھا حنث لانه اسم لفعل مو لم وقد تحقق الا یلام وقیل لا یحیث فی حال الملاعبۃ لانه یسیر مع امرأۃ لا یضربا۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا پھر اُسکے بال کھینچے یا گلا دیا یا دانت سے اُسکا بدن دبا یا تو حائث ہو جائیگا اگرچہ حالت ملاعبت میں ہو اسواسطے کہ ارناک دکھ دینے والے فعل کا نام ہے اور ان افعال میں دکھ دینا یا باگیا اور بعض نے فرمایا کہ ملاعبت کی حالت میں حائث نہوگا کیونکہ اُس حالت میں مار نہیں بلکہ دل لگی کھاتی ہے۔ اور خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ ۴۔ ومن قال ان لم اقبل فلانا فامرأتہ طالق وفلان میت و ہو عالم بحیث لانه عقد یمیئہ علی حیوۃ یکد ثبنا اللہ تعالیٰ فیہ و ہو تصور فنی عقد ثم یحیث للعجز العادی۔ اور جس نے کہا کہ اگر میں فلان کو قتل نہ کر دوں تو میری زوجہ طالق ہے حالانکہ فلان شخص انتقال کر چکا ہو اور قسم کھانے والا اس بات کو جانتا ہے تو حائث ہو کر طلاق بڑ جائیگی اسواسطے کہ اُس نے اپنی قسم کو اس میت کی ایسی زندگی پر منع کیا جسکو اللہ تعالیٰ اس میت میں پیدا کرے اور یہ بات تصور ہے تو قسم منع ہو جائیگی پھر وہ فی الحال حائث ہو جائیگا کیونکہ ازراہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہے۔ ۵۔ واضح ہو کہ جس کو زے میں پانی نہوگا اُسکی نسبت قسم کھانے کے جو پانی اس میں ہے وہ میں پیوں گا دوام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قسم ہی منع نہوگی کیونکہ قسم کے وقت اس میں پانی موجود ہی نہیں ہے اور اگر آئندہ اس میں اللہ تعالیٰ پانی موجود کر دے تو ممکن ہے لیکن یہ وہ پانی نہوگا جسے اُس نے قسم کھائی ہے کیونکہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک حائث ہو جاتا ہے کیونکہ اُنکے نزدیک قسم پوری ہونے کا اسکان شرط نہیں ہے چنانچہ باب اہل و غریب میں یہ مسئلہ ذکر چکا اور بیان آوے کو قتل

کرنے کی قسم اس طرح منظور ہو کہ اگر اس نے قتالی اسکو زندہ کر دے تو یہ قتل کر سکتا ہے تو قسم منع ہوگی لیکن عادت الہی اس طرح جاری نہیں ہے تو معلوم ہو کہ ازراہ عادت یہ شخص اس کے قتل کرنے سے عاجز ہے حالانکہ قسم کے وقت یہ جانتا تھا کہ وہ مردہ ہے پس حانت ہو جائیگا۔ وان لم یسلم لا یحنت لانه عقد یمدینہ علی حیوۃ کانت فیہ ولا یتصور فیہ قیاس مسألۃ الکوثر علی الاختلاف ولیس فی تلک المسألۃ تفصیل لیسلم ہو تصحیح۔ اور اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم ہو کہ وہ شخص مردہ ہے تو حانت نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسی زندگی پر منع کی جو اس میں موجود ہے حالانکہ وہ موجود نہیں ہے تو قسم پوری کرنا تصور نہیں ہے تو قیاس مسئلہ کوزہ کے اس میں بھی اختلاف ہوگا یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگر اسکا مردہ ہونا نہ جانتا ہو تو بھی حانت ہو جائیگا جیسے مسئلہ کوزہ میں مذکور ہوا ہے اور مسئلہ کوزہ میں جاننے یا نہ جاننے کی کوئی تفصیل نہیں ہے یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جانتا ہو کہ کوزہ میں پانی نہیں ہے تو بھی حانت ہو جائیگا اور یہی صحیح ہے۔

### باب الیمین فی تقاضی الدرہم

یہ باب روپیہ کے تقاضا کرنے کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لیقتضین دینہ الی قریب فهو ما دون الشہر وان قال الے بعد فہو اکثر من الشہر لان ما دونہ بعد قریبا والشہر وما زاد علیہ بعد بعدیہ او لہذا یقال عند بعد العمد بالقیس منہ شہر اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اسکا قرضہ غریب ادا کر دوں گا تو ایک مہینہ سے کم میں ادا کرے یعنی اگر ایک مہینہ سے کم میں ادا کیا تو قسم میں سچا رہا اور اگر قسم کھائی کہ دیر میں ادا کر دوں گا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہے کیونکہ جو دن کہ مہینہ سے کم ہو وہ قریب میں شمار کیا جاتا ہے اور مہینہ اور اس سے زیادہ کو بعد شمار کرتے ہیں لہذا جب کسی سے دیر میں ملاقات ہو تو عرب بولتے ہیں کہ القبیح منہ شہر یعنی میں آپ سے ایک مہینہ سے نہیں ملا ہوں یعنی زمانہ دراز گذرا۔ ومن حلف لیقتضین فلانا دینہ الیوم فقط اہ تم وجد فلان بعضہما زیوفا او نہرجہ او ستحقہ لم یحنت الحالف لان الزیافۃ عیب والعیب لا یعدیم الجنس ولہذا لو تجوز بہ صار مستوفیا فوجد شرط البر وقبض المستحقہ صحیح ولا یرتفع بردہ المستحق۔ اگر قسم کھائی کہ زید کا قرضہ آج ادا کر دوں گا پھر اسکو آج ہی ادا کر دیا مگر زید نے بے درم کھوٹے یا ناسرہ پائے یا اسکا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے تو قسم کھانے والا حانت نہ ہوگا اس واسطے کہ کھوٹا ہونا ایک عیب ہے اور عیب کی وجہ سے جنس معدوم نہیں ہوتا اسی واسطے اگر زید چشم پوشی کرے تو اپنا قرضہ بھربانے والا ہو جائیگا پس قسم پوری کرنے کی شرط پائی گئی اور جن درجن کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے ان پر زید کا قبضہ کرنا صحیح ہے اور حالف کی قسم پوری ہو جانے کے بعد یہ درم مستحق کو واپس کرنے سے قسم کا پورا ہونا دور ہوگا۔ زلیف جسکے معنی کھوٹا لکھے گئے ہیں ایسے درمون کو کہتے ہیں خلوت بیت المال پھر دے مگر تاجر لوگ آپس میں ایسے درمون سے معاملہ کرتے ہوں اور نہرجہ اس سے زیادہ رومی ہوتے ہیں کہ انکو تاجر لوگ بھی پھرتے ہیں اور مستحق سے یہ مراد ہے کہ دوسرے شخص نے ثابت کیا کہ درحقیقت یہ میرے درم ہیں اور رصاص رنگ کے درم بنائے ہیں اور ستودہ فارسی میں سطاہ درم کو کہتے ہیں یعنی بتیل کو دونوں طرف چاندی سے طبع کر دیتے ہیں۔ م۔ ع۔ وان وحیدہ رصاصا او ستودہ حنث لانہما لیسا من جنس الدرہم حتی لا یجوز التجوز بہما فی الصرف والاسلم۔ اور اگر قرضہ ہونے ان درمون کو رصاص یا ستودہ پایا تو قسم کھانے والا حانت ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں درم کی جنس سے نہیں ہیں حتی کہ چشم پوشی کے طور پر ان دونوں کو بیع مرث یا بیع سلم میں لے لینا جائز نہیں ہے۔ بیع صرف نقد کے بیع کو کہتے ہیں جیسے اثری کے عوض روپیہ لیا اور اس میں شرط یہ ہو کہ بائع مشتری جہاں ہونے سے پہلے باہمی قبضہ کر لیں پس اگر اثری بیعت ہوئی اور اس نے رصاص یا ستودہ درم دیا اور مشتری نے چشم پوشی کر کے لے لیے تو بھی بیع باطل ہے کیونکہ یہ درم دراصل درم نہیں ہیں تو ایک عوض پر قبضہ



نہیں ہوا اور بیع سلم یہ ہو کہ روپیہ کے عوض کوئی مال کسی سیاد کے اندر دنیا ٹھہرایا مثلاً سودرم کے دس من کہیوں ٹھہرائے کہ  
انکو ایک مہینہ کے اندر ادا کر دے تو میں شرط یہ ہو کہ اس المال پر بالفصل قبضہ ہو جائے پس اگر اس المال میں ریاض  
یا ستودہ درم دیے تو درحقیقت درم ہونے کی وجہ سے یہ بیع بھی باطل ہو۔ وان بآء بعد بہا بعد او قبضہ بر فی مہینہ لان قبضہ  
الدین طریقہ المقاصدہ وقد تحققت بحجۃ البیع فکان شرط القیض لیتقر بہ وان وہبہ مالہ یعنی الدین لم یسر لعدم  
المقاصدہ لان القضا فعلہ والہبۃ استقاط من صاحب الدین۔ اور اگر حالف نے اپنے قرضخواہ کے ہاتھ اسکے قرضہ کے  
عوض ایک غلام فروخت کیا تو بھی اسکا قرضہ ادا کر دیا اور اپنی قسم میں سچا ہوا کیونکہ اسے قرض کا ایک یہ بھی طریقہ ہو کہ باہمی  
مقاصدہ ہو جائے لینے والا بدلا ہو جائے اور یہ بات صرف بیع سے متعلق ہوئی پس بیع کے ساتھ قبضہ کی شرط لگانا منہ ہوا  
ہو کہ بیع پورے طور پر ثابت ہو جائے اور اگر قسم کھانے والے کو اسکے قرضخواہ نے اپنا قرضہ ہیہ کر دیا تو قسم کھانے والا اپنی  
قسم میں سچا نہیں ہو گا لینے آج اسے قرضہ ادا نہیں کیا کیونکہ بیان کوئی اولہ یہ نہیں ہو اسیلے کہ ادا کرنا تو قرضدار کا فعل ہے اور  
ہیہ کرنا قرضخواہ کی طرف سے ساقط کرنے کا ذمہ ہو۔ ومن حلف لا یقبض دینہ درہما دون درہم فقبض بعضہ لم یحنث حتی  
یقبض جمیعہ متفرقا لان الشرط قبض الكل لکنہ یوصف التفرق الایری انہ اوصاف القبض الی دین معرفۃ  
مضاف الیہ فیصرف الی کلہ فلا یحنث الا بہ۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنے قرضہ پر سطح قبضہ نہ کروں گا کہ بعض درم پر قبضہ کروں  
نہ بعض پر یعنی اپنا قرضہ متفرق وصول نہ کروں گا پھر اسے متفرق قرضہ وصول کیا تو حانث نہیں ہو گا یہاں تک کہ پورا قرضہ متفرق وصول کرے ہوا  
کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہو کہ پورا قرضہ سطح وصول کرے کہ متفرق ہو کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے قرضہ سرفہ کو اپنی طرف  
مضاف کیا تو یہ کل قرض کی طرف پھیرا جائیگا تو جب ہی حانث ہو گا کہ یہ شرط پائی جسے یعنی متفرق وصول کرے۔ خلاصہ یہ ہو کہ اگر ایک ہی  
جسہ میں وصول کے طور پر قرضہ کے ٹکڑے کر لیے تو حانث نہ ہو گا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حانث ہو جائیگا حانث  
قبض دینہ فی وزنہ ولم یشاغل بہما الابلع الوزن لم یحنث ولیس ذلک بتفریق لانه قد تیعد قبض کل  
رفقہ واحده عادة فیصیر ہذا القدر سثنی عنہ۔ پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ تول کر وصول کیا مگر دو وزن تول کے درمیان  
سوائے تولنے کے کسی اور کام میں مشغول نہیں ہوا تو حانث نہ ہو گا اور اسکو متفرق نہیں کہتے ہیں کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایک بار  
وصول کرنا عادیہ حال ہوتا ہو تو اسقدر تفرق سثنی ہو۔ ومن قال ان کان لی الامانۃ درہم فامرأتہ طالق فلم یحاک  
الا خمین درہم لم یحنث لان المقصود منہ عرفا لفظی ما زاد علی الامانۃ ولان استثناء الامانۃ استثناء جمیع اجزائہا  
کذلک لو قال غیر ماتۃ او سوی ماتۃ لان کل ذلک مادۃ الاستثناء ایک نے کہا کہ اگر میرے پاس کچھ ہوا الا سودرم یا  
مگر سودرم تو میری جو روح طالعہ ہو پھر اسکے ملک میں صرف پچاس درم نکلے تو وہ حانث نہ ہو گا اسیلے کہ عرف میں اس کلام سے مقصود  
ہوتا ہے کہ سودرم سے زیادہ نہیں ہیں اور اسیلے کہ سو کے استثنائین اسکے تمام اجزاء کا استثناء ہو گیا یعنی پچاس بھی سثنی ہو گئے  
اور اسی طرح اگر یون کہنا کہ اگر میری ملک میں سوائے سودرم کے ہوں یا بجز سودرم کے ہوں تو میری روح طالعہ ہو تو بھی پچاس درم  
ہونے میں ہی حکم ہو گا کیونکہ یہ سب حروف استثنائین (مسائل متفرقہ) و اذا حلف لا یفعل کذا ترکہ ابد لا  
نفی الفعل مطلقا نعم الاستناع ضرورۃ عموم النفی۔ اور یہ چند مسائل متفرقہ ہیں۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ فعل نہیں  
کرؤں گا تو اسکو ہمیشہ کے واسطے ترک کرے کیونکہ یہ نفی مطلق ہو تو عموم نفی کی ضرورت سے عموماً ہر زمانہ میں اس سے باز رہی وہ  
حلف لبقولن کذا ففعلہ مرۃ واحده بر فی مہینہ لان المتلزم فعل واحد غیر عین اذا المقام مقام الاثبات فبعبار  
فعل فعلہ و النما یحنث لوقوع الباس عنہ و ذلک بموتہ او بغیوت محل الفعل۔ اور اگر قسم کھائی کہ ضرور یہ فعل کروں گا پھر  
ایک بار اسکو کیا تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا کیونکہ فعل واحد کا بطور غیر معین التزام کیا ہو کیونکہ مقام اسکو مقتضی ہو کہ فعل کو موجود کرے۔

تو جب کسی ایکبار کر دے تو اپنی قسم میں سچا ہو جائیگا اور حادث جب ہی ہوگا کہ جب اس فعل سے یا کسی ہو جائے اور یہ اس طرح ہوگی کہ قسم کھانے والا مر جائے یا جان یہ فعل ہوتا وہاں یہ محل جاتا ہے فن مثلاً کہا کہ اس دریا پر نماز پڑھو تو جب کبھی آپس زرض یا نقل نماز ایکبار پڑھی تو قسم سچی ہو گئی اور اگر پڑھنے سے پہلے عدم گریا یا پور یہ جل گیا تو حادث ہو جائیگا۔ واذ استخلف الولی رجلاً لیسلمہ کل داعر دخل البلد فذا علی حال دلابتہ خاصۃ لان المقصود منہ دفع شرہ او شر غیرہ بجز حرہ فلا یغیب فائدہ بعد زوال سلطنتہ والذوال بالمرت وکذا بالعزل فی ظاہر الروایۃ۔ اور اگر والی حاکم نے کسی شخص کو قسم دلائی کہ اس ملک میں جو سفید آوے یعنی چور و ڈاکو وغیرہ ہر ایک سے مجھے آگاہ کرے گا تو یہ قسم صرف اُسکے والی رہنے تک ہوگی کیونکہ اس قسم دلانے سے مقصود یہ ہے کہ سفید کو سزا دیکر اسکا شر یا دوسروں کا شر دور کرے تو والی کی سلطنت جانے کے بعد اُسکو آگاہ کرنے کا کچھ فائدہ نہیں ہے اور سلطنت جانا اُسکے مرنے پر ہوگا اور یوں ہی اگر مغرب ہو جائے تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ ومن حلف ان یشرب عبہ لفلان فوہیہ ولم یقبل فقہر بنی یمینہ خلا فالزفر فرح فانه یعتبرہ بالبیع لانه تلیک شلہ ولنا انہ عقد تبرع فیم بالمتبرع ولذا یقال دہب ولم یقبل ولان المقصود انہما راسما وذلک تیم بہ واما البیع فمعاوضۃ فاقضی الفعل من البایعین۔ ایک نے قسم کھائی کہ اپنا غلام فلان شخص کو شلہ زید کو ہیر کرے گا پھر اُس نے زید کو ہیر کیا مگر دینے اُسکو قبول نہ کیا تو حلف باقی قسم میں سچا ہو گیا اور اس میں زفر نے اختلاف کیا کہ ہیر کو بیع پر قیاس کیا کیونکہ بیع کی طرح ہیر بھی دوسرے مالک کر دینے کا نام ہے اور جاری دلیل یہ ہے کہ ہیر ایک احسانی معاملہ ہے تو خالی احسان کرنے والے کے فعل سے تمام ہو جائیگا اسی دہے بولتے ہیں کہ زید نے خالہ کو ہیر دیا اور خالہ نے قبول کیا یعنی باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو ہیر دینے والا کہتے ہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسے ہیر سے مقصود یہ کہ بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف ہیر کرنے والے سے ہوا ہو جائیگا اگر بیع تو وہ معاوضہ کا سلسلہ ہے یعنی باہم ایک دوسرے کا عوض قبول کرے تو یہ یقینی ہے کہ دونوں طرف سے فعل ہو تب تمام ہو۔ ومن حلف لا یشرب رجلاً فاشرب فشرم وردا او یا سمینا لا یخشب لانه اسم لملاساق لہ ولہما ساق۔ ایک نے قسم کھائی کہ میں ریحان نہیں سونگھو گا پھر گلاب کا بھول یا چنبیلی کا پھول سونگھا تو حادث ہوگا کیونکہ ریحان ایسے درخت کا نام ہے جسکے ساق نہو لینے میل کی طرح زمین پر پھیلی ہو حالانکہ گلاب اور چنبیلی کی ساق ہوتی ہے فن ساق سے مراد پالو کے ڈنڈی جس پر شاخیں پھوٹی ہیں اور نصف میں ریحان ہر ایسی بات کو کہتے ہیں جس میں خوشبو ہو اور اس معنی میں گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہے اور فقہاء کے نزدیک جسکی ٹنڈی خسل چوں کے خوشبو دار ہو کہ انی الغریبہ اہل عراق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا یہی فقرہ الاسلام اور صدر شہید کا قول ہے لیکن فتح القدیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں عت برمدار ہے پس جس ملک میں جو چیز ریحان معروف ہو اُسکے سمگنے سے حادث ہو جائیگا۔ ومن حلف لا یشرب رجلاً فاشرب فشرم وردا او یا سمینا لا یخشب لانه اسم لملاساق لہ ولہما ساق۔ ایک نے قسم کھائی کہ ہیر کرے گا پھر اُس نے زید کو ہیر کیا مگر دینے اُسکو قبول نہ کیا تو حلف باقی قسم میں سچا ہو گیا اور اس میں زفر نے اختلاف کیا کہ ہیر کو بیع پر قیاس کیا کیونکہ بیع کی طرح ہیر بھی دوسرے مالک کر دینے کا نام ہے اور جاری دلیل یہ ہے کہ ہیر ایک احسانی معاملہ ہے تو خالی احسان کرنے والے کے فعل سے تمام ہو جائیگا اسی دہے بولتے ہیں کہ زید نے خالہ کو ہیر دیا اور خالہ نے قبول کیا یعنی باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو ہیر دینے والا کہتے ہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسے ہیر سے مقصود یہ کہ بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف ہیر کرنے والے سے ہوا ہو جائیگا اگر بیع تو وہ معاوضہ کا سلسلہ ہے یعنی باہم ایک دوسرے کا عوض قبول کرے تو یہ یقینی ہے کہ دونوں طرف سے فعل ہو تب تمام ہو۔ ومن حلف لا یشرب رجلاً فاشرب فشرم وردا او یا سمینا لا یخشب لانه اسم لملاساق لہ ولہما ساق۔ ایک نے قسم کھائی کہ میں ریحان نہیں سونگھو گا پھر گلاب کا بھول یا چنبیلی کا پھول سونگھا تو حادث ہوگا کیونکہ ریحان ایسے درخت کا نام ہے جسکے ساق نہو لینے میل کی طرح زمین پر پھیلی ہو حالانکہ گلاب اور چنبیلی کی ساق ہوتی ہے فن ساق سے مراد پالو کے ڈنڈی جس پر شاخیں پھوٹی ہیں اور نصف میں ریحان ہر ایسی بات کو کہتے ہیں جس میں خوشبو ہو اور اس معنی میں گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہے اور فقہاء کے نزدیک جسکی ٹنڈی خسل چوں کے خوشبو دار ہو کہ انی الغریبہ اہل عراق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا یہی فقرہ الاسلام اور صدر شہید کا قول ہے لیکن فتح القدیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں عت برمدار ہے پس جس ملک میں جو چیز ریحان معروف ہو اُسکے سمگنے سے حادث ہو جائیگا۔ ومن حلف لا یشرب رجلاً فاشرب فشرم وردا او یا سمینا لا یخشب لانه اسم لملاساق لہ ولہما ساق۔ ایک نے قسم کھائی کہ ہیر کرے گا پھر اُس نے زید کو ہیر کیا مگر دینے اُسکو قبول نہ کیا تو حلف باقی قسم میں سچا ہو گیا اور اس میں زفر نے اختلاف کیا کہ ہیر کو بیع پر قیاس کیا کیونکہ بیع کی طرح ہیر بھی دوسرے مالک کر دینے کا نام ہے اور جاری دلیل یہ ہے کہ ہیر ایک احسانی معاملہ ہے تو خالی احسان کرنے والے کے فعل سے تمام ہو جائیگا اسی دہے بولتے ہیں کہ زید نے خالہ کو ہیر دیا اور خالہ نے قبول کیا یعنی باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو ہیر دینے والا کہتے ہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسے ہیر سے مقصود یہ کہ بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف ہیر کرنے والے سے ہوا ہو جائیگا اگر بیع تو وہ معاوضہ کا سلسلہ ہے یعنی باہم ایک دوسرے کا عوض قبول کرے تو یہ یقینی ہے کہ دونوں طرف سے فعل ہو تب تمام ہو۔ ومن حلف لا یشرب رجلاً فاشرب فشرم وردا او یا سمینا لا یخشب لانه اسم لملاساق لہ ولہما ساق۔ ایک نے قسم کھائی کہ میں ریحان نہیں سونگھو گا پھر گلاب کا بھول یا چنبیلی کا پھول سونگھا تو حادث ہوگا کیونکہ ریحان ایسے درخت کا نام ہے جسکے ساق نہو لینے میل کی طرح زمین پر پھیلی ہو حالانکہ گلاب اور چنبیلی کی ساق ہوتی ہے فن ساق سے مراد پالو کے ڈنڈی جس پر شاخیں پھوٹی ہیں اور نصف میں ریحان ہر ایسی بات کو کہتے ہیں جس میں خوشبو ہو اور اس معنی میں گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہے اور فقہاء کے نزدیک جسکی ٹنڈی خسل چوں کے خوشبو دار ہو کہ انی الغریبہ اہل عراق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا یہی فقرہ الاسلام اور صدر شہید کا قول ہے لیکن فتح القدیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں عت برمدار ہے پس جس ملک میں جو چیز ریحان معروف ہو اُسکے سمگنے سے حادث ہو جائیگا۔

شامل ہوتا ہے اس میں بھی حکم ہے ہر قسم اور ہمارے عورت میں گائے و بیل اور کرکڑی اور گھوڑا و گھوڑی وغیرہ کے زودا و دھن میں فرق کیا جاتا ہے۔ م۔ قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نہ کر دنگا بھر کسی درمیانی نے اسکا نکاح باندھا اور نئے زبان اسکی اجازت دیدی تو عتق ہو گیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا ہر دید یا تو حانت ہو گا اسی پر فتویٰ دیا جائیگا۔ ق۔ اور اگر درمیانی نے اسکا نکاح باندھا پھر اسنے قسم کھائی کہ میں ترجیح نہ کر دنگا بھر (بان سے درمیانی کے عقد کی اجازت ہوئی تو بالاتفاق حانت ہو گا۔ قسم کھائے کہ ہر عورت جو میرے نکاح میں داخل ہو وہ طالعہ ہے پھر درمیانی کے نکاح کے اپنے فعل سے اجازت دے تو حانت ہو گا۔ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں بچاؤنگا تو اسے ملو کہ گھر اور کرکڑی کے گھر اور مانگے ہے گھر بساؤ شامل ہے کیونکہ عرف میں اس سے مسکن مراد ہوتا ہے اور ضرور ہے کہ فلاں شخص تابع ہو کر نہ رہتا ہو لہذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس عورت کے گھر بچاؤنگا پھر اسے شوہر کے پاس گیا تو حانت ہو گا کیونکہ وہ گھر اسے شوہر کا مسکن ہے۔ انہر۔ قسم کھائی کہ میرے واسطے مال نہیں ہے حالانکہ اسکا قرضہ ایسے مفلس پر ہے جسکے مفلس کا قاضی نے اعلان کر دیا ہے یا کسی توکر پر ہے زنی الحال اسے قبضہ میں نہونے سے حانت ہو گا۔ زید نے خالد سے کہا کہ واسطہ تو یہ کام کر گیا میں اگر اسکو قسم دلانے کی نیت کی تو خود حانت ہو گا ورنہ خود حانت ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر خالد اسکو نہ کرے تو حانت ہو جائیگا۔ خالد سے کہا کہ میں تجھے امتد کی قسم رکھتا ہوں کہ تو ایسا کرے گا تو زید حانت ہے بشرطیکہ قسم دلانا مقصود نہ ہو۔ خالد سے کہا کہ تجھے امتد کا عہد ہے کہ تو ایسا کر اسنے کہا کہ اچھا تو خالد ہی قسم کھالے والا ہوا۔ قسم کھائی کہ میں اپنے مسکن میں جو زید کو کرا یہ پر دیا ہے نہیں چھوڑ دنگا پس اگر زید سے کہا کہ تو کل جا قسم میں سچا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے قرضدار پر نہ چھوڑ دنگا پھر اسکو قاضی کے پاس لاکر اس سے قسم لی پنے قسم کھایا کہ میرے اوپر اسکا کچھ مال نہیں ہے تو حانت سچا ہوا۔ زید نے خالد پر دعویٰ کیا اور خالد قسم کھایا کہ اسکا مجھے کچھ نہیں ہے پھر زید نے مال کے گواہ قائم کر کے ثابت کر دیا تو خالد اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا حتیٰ کہ اگر اسنے طلاق زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہو جائیگی اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ قسم کھائی کہ فلاں کی زمین میں زراعت نہ کر دنگا پھر فلاں شخص اور دوسرے شخص کی مشترک زمین میں زراعت کی تو حانت ہو گیا بخلات اسکے اگر کہا کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤنگا پھر فلاں وغیرہ کے خستر کے گھر میں داخل ہوا تو حانت ہو گا بشرطیکہ فلاں اس میں رہتا ہو۔ قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاہ میں جاگی پھر وہ زید کے بیاہ سے پہلے گئی اور برابر وہیں رہی یہاں تک کہ بیاہ گذر گیا تو حانت ہو گا۔ قسم کھائی کہ زید کے پاس اسکا دنگا ہے اسے گھڑا دوکان پر آ جاوے خواہ اس سے ملاقات ہو یا نہ ہو اور اگر نہ آیا یہاں تک کہ ایک مر گیا تو حانت ہوا۔ اگر زوجہ سے کہا ہر بار کہ تو باہر نکلتے ہیں نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت نہونگی اور اسکے بعد اگر شوہر نے اسکو منع کر دیا تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ قسم کھائی کہ سوار ہو گا تو اسکی قسم ایسی چیز پر ہوگی جیسے وہان کے لوگوں کا سوار ہونا معروف ہو حتیٰ کہ اگر انسان کی بیٹھ پر سوار ہوا یا گائے یا گدھے پر سوار ہوا تو ملک ہندوستان میں حانت ہو گا اور ہاتھی و بالکلی و بیل پر حانت ہو جائیگا۔ واضح ہو کہ کھانے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز جانے کے لائق ہو اسکو شہ کے ذریعہ سے حلق کے نیچے اتارے خواہ جادوے یا دجادوے اور پینے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز جانے کے لائق نہیں ہے اسکو جوت میں پہونچا دے اگر کہا کہ اس درخت سے نہ کھاؤنگا تو قسم اسکی پھل پر ہے اور اگر پھل نہون تو اسے دامون پر ہے حتیٰ کہ اگر اسکی قیمت سے کوئی چیز خرید کے کھائی تو حانت ہو جائیگا اور اگر عینہ اس درخت کی چھال یا جی کھا گیا تو حانت ہو گا اور اگر کہا کہ اس بکری سے نہ کھاؤنگا تو صرف اسے گوشت پر ہے حتیٰ کہ اسے دودھ کے کھانے سے حانت ہو گا۔ اصل یہ ہے کہ مخلوق علیہ میں اگر کوئی ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہو سکتی ہو تو قسم اسی صفت تک رہی خواہ مخلوق علیہ معروف ہو یا نہ ہو بجز اس میں سے صفت زائل ہو جاوے تو قسم بھی زائل ہو جائیگی مثلاً گدھے چھوڑ دے نہ کھاؤنگا یا بگدھے چھوڑ دے نہ کھاؤنگا تو یہ صفت مستتر ہے حتیٰ کہ بعد پکنے کے حانت ہو گا اور اگر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہیں ہو سکتی تو مکروہ میں مستتر نہ ہے۔ معرفہ میں دیکھتے ہیں کہ کھائی کہ قسم کھائی کہ اس مجنون سے نہ بول دنگا پھر وہ اچھا ہو گیا یا اس کافر سے بات نہ کر دنگا پھر وہ مسلمان ہو گیا۔

ہو گیا پھر کلام کیا تو حانت نہوگا کیونکہ جنون و کفر ایسی صفت ہے جو قسم کا باعث ہو سکتی ہے۔ سور کا گوشت اہل کوفہ کے ہونے میں گوشت ہی مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے یہاں ہوتا ہے یہی قسم کھائی کہ اس گدھے سے نہ کھاؤ نگاؤ اس کے کراہے کھانے پر قسم ہوگی اور اس کتے سے نہ کھاؤ نگاؤ اس کے کپڑے ہوئے شکار۔ یہ نہیں ہوگا سے کا گوشت نہ کھاؤ نگاؤ یہاں بھینس کو شامل نہیں ہوا اور کجا کھانے سے بھی حانت نہوگا یہی اصح ہے۔ فلا نہ عورت کی روٹی سے نہ کھاؤ نگاؤ آگ گندھنے والی اور پیرا بنانے والی پر قسم نہوگی بلکہ بڑھاکہ تنور میں لگانے والی پر قسم ہوگی۔ قسم کھائی کہ طعام نہ کھاؤ نگا پھر بھوک سے مضطر ہو کر مردار کھا یا تو حانت نہوگا۔ الیدائع۔ قسم کھائی کہ روغن کھاؤ نگا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے پھر روغن پڑے ہوئے ستو کھائے پس اگر بخورنے سے روغن ہے تو حانت ہوگا ورنہ نہیں۔ الجوہر و طعام کا لفظ ہر ایسی چیز پر واقع ہوتا ہے جو پتھر و فو کہ کو بھی شامل ہے ولیکن ہماری عرف میں ایسا نہیں ہے۔ النہر۔ اور یہی ہمارا عرف ہے۔ م۔ امام محمد کے نزدیک ادا م وہ چیز ہے جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ البحر۔ ایک نے قسم کھائی کہ گوشت نہ کھاؤ نگا دوسرے نے قسم کھائی کہ پیاز نہ کھاؤ نگا اور تیسرے نے قسم کھائی کہ نمک مرچ نہ کھاؤ نگا پھر گوشت مع پیاز و مصالحہ کجا یا گیا اُسکو سبھون نے کھا یا تو فقط تیسرا شخص حانت ہوگا۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ ہماری عرف کے موافق سب کا حانت ہونا لازم ہے کیونکہ ہمارے عرف میں گوشت و پیاز بھی اسی طرح کھاتے ہیں۔ م۔ قسم کھائی کہ دودھ نہیں کھاؤ نگا پھر کھیر بیکار کھائی تو حانت نہیں ہوگا۔ قسم کھائی کہ فلاں شخص کو نہ دیکھو نگا پھر اُس کے ہاتھ یا پاؤں یا تالو کو دیکھا تو حانت نہوگا اور اگر اُس کے سر و پیٹ کو دیکھا تو حانت ہو جائیگا۔ قسم کھائی کہ اُسکو نہ چھوؤ نگا تو اُس کے ہاتھ پاؤں چھونے سے حانت ہو جائیگا۔ زید نے خالد سے کہا تجھے قسم دلاتا ہوں کہ دانت تو یہ امر کرنا سننے کا ہاں تو صحیح یہ کہ حالت ہو جائیگا یہی مشہور ہے اور تاتار خانہ میں اس کے خلاف کو صحیح کہا گیا۔ اصل یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے کئی عام لفظ کا مگر اُس کی نیت خاص ہو تو یا نہ بالاجماع صحیح ہے اور فقہاء تصدیق نہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر مدعی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اُس مدعی کے خلاف اپنی نیت پر قسم کھائی تو قسم دلانے والے کی نیت پر قسم ہوگی بشرطیکہ ظالم نہ ہو ورنہ مظلوم کی نیت پر قسم ہوگی۔ قسم کھائی کہ تکلم کو نہوگا پھر نماز میں قرآن پڑھا یا تسبیح پڑھی تو بالاتفاق حانت نہوگا اور اگر نماز سے باہر یا کیا تو طہار الراء یہ میں حانت ہو جائیگا اسی کو بحر الرائق میں ترجیح دی اور فتح القدیر میں کہا کہ مطلقاً حانت نہیں ہوگا اور یہی اصح ہے کیونکہ یہی عرف ہے اور اس کے مخالف نصیح معتبر نہیں ہے۔ قسم کھائی کہ فلاں سورہ یا فلاں کتاب نہیں پڑھو نگا تو انہیں دیکھ کر سمجھنے سے حانت نہیں ہوگا اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ الواقعات۔ قسم کھائی کہ جب تک بنجارا میں ہوں یہ کام نہیں کروں گا بنجارا سے باہر گیا پھر واپس آکر یہ کام کیا تو حانت نہیں ہوگا۔ قسم کھائی کہ تجھ کو حاکم کے پاس کھینچ لیاؤ نگا اور قسم دلاؤ نگا پھر خصم نے اقرار کر دیا تو قسم ساقط ہوگئی غرہ ماہ اور سرماہ اُس کی پہلی رات مع دن ہے اور اول ماہ آدمی سے کم تک اور آخر ماہ بعد پندرہ تاریخ ہے۔ ایام گرما جب سے گرم کپڑا اتاراجائے شروع ہوگا میانیک کہ گرم کپڑا پہنا جاوے۔ ایام سرما اُس کے ضد ہے۔ الیدائع۔ قسم کھائی کہ اپنی زوجات یا دوستوں یا بھائیوں سے کلام نہ کرو نگا تو جب تک سب سے کلام نہ کرے حانت نہوگا۔ زوجہ سے کہا کہ اگر تو نے کوئی نماز چھوڑی تو تو طالعہ ہے پھر اُس نے نفاذ نہ پڑھی تو بقول اللہ وہ طالعہ ہو جائیگی۔ قسم کھائی کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر نہ کرے پھر سو گیا اور قضا پڑھی تو علامہ باتانی کے نزدیک حانت نہوگا کیونکہ حدیث میں ہے یہی اُس کا وقت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہ جب ہی ہوگا کہ جاگنے کے بعد ہی بدن کسی کام میں مشغول ہونے کے نماز ادا کر لی ہو۔ م۔ قسم کھائی کہ آج پشایب سے وغیرہ نہیں کریگا پھر پشایب کیا پھر نکیر بھوٹی پھر وضو کیا تو حانت ہو جائیگا اور اصل یہ ہے کہ جب دو حدیث جمع ہوں تو طہارت ان دونوں سے واقع ہوتی ہے۔ قسم کھائی کہ اُسکو ہزار بار مار دوں گا یا ہانک مار دوں گا کہ مر جائے تو یہ قسم بہت مارنے پر واقع ہے اور اگر کہا کہ میانیک مار دوں گا کہ ہوش ہو جائے یا فریاد کرے یا رومے تو حقیقی معنی پر واقع ہوگی قسم کھائی کہ آج تیرہ ہال ادا کروں گا پھر مال لایا کروں گا و خیر خواہ نہیں ملا تو قاضی کو دیدے اور جہان قاضی نہو تو حانت ہو جائیگا اسی پر فتویٰ دیا جائے اور اگر قرض خواہ کو پا کر دیا اور اُس نے قبول نہیں کیا تو اس کے پاس رکھ دے جہاں اس کا ہاتھ پہنچ سکتا ہے اگر قبضہ کرنا چاہے پس قسم سچی ہو جائیگی ورنہ حانت ہو جائیگا۔ قسم کھائی کہ کل اُس کا قرضہ ادا کروں گا پھر آج ہی ادا کر دیا یا کل زید کو قتل



کہ دنگا پھر زید آج ہی مر گیا یا کل یہ روٹی کھا تو دنگا پھر آج ہی کھا گیا تو حاث نہیں ہوگا۔ البتہ - قسم کھائی کہ زید کا قرضہ ادا کر دنگا پھر خالد کو ادا کرنے کا دلیل کیا یا زید کو خالد پر اتر دیا تو سچا رہا اور اگر خالد نے بدون حکم کے اپنی طرف سے ادا کر دیا تو حاث پھر ٹٹا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ اگر ہر روز تجھے ایک درم ندن تو تجھے طلاق دی پھر کبھی شام کو دیا کبھی غنا کے وقت دیا پس اگر رات دن کے اندر ناندہ نہ کیا تو حاث نہ ہوگا۔ اگر کہا کہ میری جو روٹا نقد ہے اگر میرے ملک میں مال ہو حالانکہ اسکے پاس اسباب وزمین دگر جو تجارت کے واسطے نہیں ہیں موجود ہیں تو حاث نہ ہوگا اور ستر جم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں مال کا اطلاق بالیقی اسباب پر بھی ہوتا ہے پس فتوے میں تامل چاہیے۔ م۔

## کتاب الحدود

یہ کتاب حدود شرعیہ کے بیان میں ہے۔ لعنت میں حد کے معنی منع کے ہیں اور حد و شرعی بھی اسی واسطے جاری ہوتی ہیں کہ مجرم کو یا اسکی عبرت سے دوسروں کو ایسے امر کے ارتکاب سے منع کریں۔ اور شرع میں حد ایک سزا سے مقدمہ ہے جو جرم کے واسطے خالص اللہ تعالیٰ کے حق کے لیے واجب ہوتی ہے پس حاکم تک پہنچ جانے کے بعد اس میں سفارش کرنا نہیں جائز ہے۔ اور جس شخص نے جرم کیا جب اسکو حد ماری گئی تو ہمارے نزدیک وہ اس کو گنہگار سے پاک کر لے والی نہیں ہے بلکہ پاک ہونا تو یہ سے ہوتا ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ توبہ کرنے سے انبیاوی حد ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پاک ہونا حدیث سے ثبوت ہوتا ہے جواب یہ کہ حدیث میں جن لوگوں پر حد جاری ہوئی انھوں نے خود توبہ کر لی تھی چنانچہ قولہ علیہ السلام لقد ثابت توبۃ الخ اس باب میں مبیح ہے بلکہ یہی مذہب قوی و اشہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال الحد لعنة هو المنع ومنه الحد واللبس والذی فی الشرع ہو العقوبة المقدرۃ حق اللہ تعالیٰ حتی لا یسمی القصاص حد لانہ حق العبد ولا التعزیر بعدہم التقدير المقصد الاصل من شرع الا تزجارت عیاض ربه العباد والطهارة لیست اصلية فیہ بدیل شرعی فی حق الکافر۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لعنت میں حد معنی منع ہے اور اسی سے رہبان کو حد کہتے ہیں (کیونکہ لوگوں کو گھنے سے منع کرتا ہے) اور شریعت میں حد ایک ایسی سزا ہے جو خالص حق الہی کے واسطے مقدر کر دی گئی ہے حتیٰ کہ قصاص کو حد نہیں کہتے کیونکہ وہ بندہ کا حق ہے (چنانچہ ولی کو قصاص عفو کر کے دیتے لینے کا اختیار ہے اور تعزیر کو بھی حد نہیں کہتے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہے یعنی تعزیر کا کوئی انمازہ ایسا نہیں ہے کہ کم و بیش نہ ہو سکے اور حد شرع کرنے کا مقصد اصلی یہ ہے کہ جس بات سے بندہ کو ضرر پہنچتا ہے اسکے کر لے والے کو زجر کیا جائے اور نہ سے پاک ہوتا اسکا مقصد اصل نہیں ہے اس دلیل سے کہ حد کو کافر کے حق میں بھی مشروع ہے۔ حالانکہ کافر کبھی گنہگار سے پاک نہ ہوگا۔ قال الزنا یثبت بالبیئۃ والاقرار والحد وثبوتہ عند الامام لان البیئۃ دلیل ظاہر وکذا الاقرار لان الصدق فیہ مرجح لاسیما فیما یتعلق بشیئۃ مضرة وسعرة والوصول الی العلم القطعی متعذر فیکتفی بالظاہر۔ زنا کا ثبوت گواہوں کے ساتھ ہوتا ہے اور اقرار کے ساتھ ہوتا ہے اور ثبوت سے مراد وہ ثبوت ہے جو امام کے سامنے ہو کیونکہ گواہی ایک دلیل ظاہر ہے اور یہی اقرار کا حال ہے کیونکہ اقرار میں بھی سچائی مرجح ہے خصوصاً جس چیز کے ثبوت ہونے میں ضرر و عار لائق ہو اور قطعی علم تک پہنچنا محال ہے لظاہر پر اکتفا کیا جائیگا۔ م۔ پھر گواہی و اقرار دونوں میں سے ہر ایک کا تفصیلی حال بیان فرمایا۔ قال فالبیئۃ ان تشهد اربعة من اشدود علی رجل وامرأة بالزنا لقولہ تعالیٰ فاستشهدوا علیہن اربعة منکم وقال اللہ تعالیٰ ثم لم یأتا باربعة شہداء وقال علیہ السلام للذی قذفت امرأۃ ایت باربعة شہداء علی صدق مقاتلک ولان فی اشراط الاربعة تحقیق منہ استرہو مندوب الیہ والاشاہۃ ضدہ۔ پس گواہی یہ ہے کہ گواہوں میں سے چار شخص ایک مرد اور ایک عورت ہر زنا کی گواہی دین بدلیل قولہ تعالیٰ فاستشهدوا علیہن اربعة منکم یعنی اسی

عورتوں پر اپنوں میں سے چار شخص گواہ طلب کر دو اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا تم لم اتوا باربعہ شہدا یعنی پھر سے لوگ چار گواہ نہ لانا  
اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس مرد کو جس نے اپنی زوجہ کو زنا کی تہمت دی مٹی پون فرمایا کہ تو چار مرد لا جو تیرا قول سچا ہونے پر  
گواہی دیں اور یہ بھی دلیل ہو کہ چار مردوں کے شرط لگانے میں پردہ پوشی کے معنی تحقق ہوتے ہیں اور پردہ پوشی کرنا ایسا امر ہے جسکی  
جانب ترغیب دی گئی ہے اور بخش کو شایع کرنا اسکے برخلاف ہوتا ہے۔ چنانچہ حدیث ابو ہریرہ وابن عمر رضی اللہ عنہم میں وارد ہے کہ  
جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اُسکی پراد پوشی کرے گا۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد و النسائی۔ و اذا شہدوا  
یسألہم الامام عن الزنا ما ہو و کیف ہو و این زنی و تسی زنی و من زنی لان ابی علیہ السلام استفسر ما عر  
عن اللیفیۃ و عن المزمیۃ و لان الاحیاط فی ذلک واجب لانہ عساه غیر یفعل فی الفرج عناء اذ زنی فی دارہ  
او فی المتقادم من الزمان او کانت ایسبغہ لا یعرفہا ہو ولا الشہود کو طی جاریۃ الا ان قیت تقصی فی ذلک  
احتیاطا لا للحد۔ اور جب ان گواہوں نے گواہی ادا کی تو امام اسنے زنا کو پوچھے کہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور کہاں ہوتا  
کیا اور کب زنا کیا اور کسے ساتھ زنا کیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعزین مالک سے زنا کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ  
کیا ہے استفسار فرمائی تھی۔ کہا رواہ ابوداؤد۔ اور اسے استفسار کرنے میں احتیاط واجب ہے کیونکہ شاید اس شخص نے فعل فرج  
کے سوا سے دوسری چیز مرادی ہو یعنی شلاً نظر بازی، بوس و کنار وغیرہ کو زنا سمجھا ہوا یا اسنے دار الحرب میں زنا کیا ہو یا قدیم زمانہ میں  
ایسا کیا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا وہاں کوئی ایسا شبہ موجود ہے جس سے حد نہ ہو حالانکہ وہ خود نہیں جانتا اور گواہ جانتے  
ہیں شلاً باپ نے اپنے پسری کی باندی سے دہلی کی پس اسکو اچھی طرح دریافت کرے شاید کہ حد دور کرنے کا کوئی موقع ہو۔ فہی  
توضیح یہ ہے کہ جس مرد پر گواہوں نے زنا کی گواہی دی کہ یہی اُسکو زنا کے معنی نہیں معلوم ہوتے ہیں چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا  
پوس لیا اور خوفناک ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے حد جاری کیجئے حالانکہ اس پر حد زنا  
واجب نہیں ہے اسی طرح اگر دار الحرب میں زنا کیا تو حد واجب نہ ہوگی اسی طرح اگر گواہوں نے ایک شخص پر زنا کی گواہی دی جس سے  
ثابت ہوتا ہے کہ زنا کیے ہوئے زمانہ دراز گذرنا تو اسکا ثبوت ہوگا کیونکہ گواہوں نے جب اتنی مدت تک تاخیر کی اور حاکم شرع کو اطلاع نہ دی  
تو یہ لوگ خود فاسق ہیں انکی گواہی قبول نہ ہوگی یا جس عورت کے ساتھ ایسا فعل کیا ہے وہ اگرچہ منکوحہ یا ملوکہ نہیں ہے حتیٰ کہ گواہ لوگ  
بلکہ خود وہ مرد اسکو زنا خیال کرتا ہو مگر حقیقت شرع کے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات موجود ہے جس سے حد ساقط ہوتی ہے لہذا  
دریافت کر لیا جائے کہ بیجا حد جاری نہ ہو۔ فاذا بینوا ذلک وقالا رایناہ طہمانی قریجا کالمیل فی المکملۃ و سال ان  
عنہم فعدوا فی السرد العلانیۃ حکم بشہادۃ ہم ولم یکتب بظاہر العدالتہ فی الحدود احتیالاً للحد و قال علیہ السلام اور ذلک  
الحدود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عند الی حقیقۃ رحم و تعدیل السرد العلانیۃ یعنی فی الشہادات ان شارب  
اللہ تعالیٰ قال فی الاصل بحسبہ حتی یسال عن الشہود ولا تہام بالجناۃ وقد حبس رسول اللہ علیہ السلام رجلاً  
بالتمہ بخلاف الدیون حیث لا یحبس فیہا قیل ظہور العدالیۃ و سیاتیک الفرق ان شارب اللہ تعالیٰ۔ بچوب گواہوں  
نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ ہم نے اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت سے اسکی فرج میں دہلی کی جیسے سرمدانی میں سلائی ہوتی ہے اور  
قاضی نے ان گواہوں کا حال دریافت کیا پس خفیہ و علانیہ انکا عادل ہونا بیان کیا گیا تو قاضی انکی گواہی پر حکم دیدیگا۔ یعنی زنا کا وہی  
ثابت ہے اور حدود کی گواہی میں قاضی ان گواہوں کی ظاہری عدالت یعنی مسلمان ہونے پر اکتفا نہیں کرے گا تاکہ دفع حکم جلد پیدا ہو  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں تک ہو سکے تم حدود کو دفع کرو رواہ الترمذی۔ یعنی ثبوت ہونے سے دفع کرو۔ بخلاف  
دیگر حقوق کے کہ ان میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائیگا بشرطیکہ ختم ان گواہوں میں طعن نہ ہو (کوسے) اور  
خفیہ و علانیہ تعدیل کو ہم کتاب الشہادات میں ان شارب اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ امام محمد نے اصل میں فرمایا کہ قاضی اس مرد کو

جس کو ایسی گزری ہو قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے کیونکہ اس پر جرم کی تمت موجود ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تمت کی وجہ سے مجبوس کیا تھا۔ رواہ ابو داؤد۔ برخلاف فرضوں کے کہ انہیں جب تک گواہوں کی عدالت ظاہر نہ ہو قید خانہ میں نہیں رکھا جائیگا اور فرق ان شاء اللہ تعالیٰ بیان ہوگا۔ لیکن مصنف نے فرق بیان نہیں فرمایا۔

قال والاقرار ان یقر البائع العاقل على نفسه بالزنا اربع مرات فی اربع مجالس من مجالس المقر کما اقرده القاضی فاشترط البلوغ والعقل لان قول البیوی والمجنون غیر معتبر او ہو غیر موجب للحد واشترط الاربع مہمبتا وعند الشافعی حریمتفی بالاقرار مرة واحدة اعتبارا بسائر الحقوق وهذا لانه مظهر وتکرار الاقرار لا یغید زیادة الطهور بخلاف زیادة العدد فی الشهادة ولنا حدیث ما غرض فانه علیہ السلام اخر الاقامة لے ان تم الاقرار منه اربع مرات فی اربع مجالس فادھر دونها لما اخر بالثبوت الوجوب ولان الشهادة اختصت فیہ زیادة العدد فكذا الاقرار اعطی الامر الزنا وتحققا لیسے استر ولا بد من اختلاف المجالس لما روينا ولان لا تحاد والمجلس اثرانی جمع المتفرقات فعنده یتحقق شبهة الاستناد فی الاقرار والاقرار قائم بالمقر فیتبر اختلاف مجلسه دون مجلس القاضی فالاختلاف بان یرده القاضی کما اقرنیدہ بب حیث لا یراد فیہ کجے نفیقر ہو المروی عن ابی حنیفة رحم لانه علیہ السلام طرد ما غرافی کل مرة حتی تواری بحیثان الماریة۔ اور اقرار کی صورت یہ ہو کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار مجلسوں میں زنا کرنے کا اقرار کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اُس کو رد کرے پس بلوغ وعقل کی شرط لگانا اس واسطے ہو کہ طفل ومجنون کا اقرار معتبر نہیں یا وجہ جب کرنے والا نہیں ہو اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہو اور امام شافعی کے نزدیک ایک بار اقرار کافی ہے جیسے دوسرے حقوق میں کافی ہو اور یہ اس وجہ سے کہ اقرار ایک ظاہر کرنے والا قول ہو اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظاہر کا فائدہ نہیں دیتا بخلاف گواہوں میں حد زیادہ ہونے کے یعنی زیادتی گواہوں سے طمانیت بڑھتی ہو اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جس میں قصہ ماغان مالک مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حد قائم کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ اُس سے چار بار اقرار چار مجلسوں میں پورا ہوا۔ رواہ البخاری ومسلم و ابو داؤد و نسائی وغیرہم۔ پھر اگر اس سے کم میں اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہو جاتا تو آپ حد مارنے میں تاخیر نہ کرتے کیونکہ حد واجب ثابت ہو جاتی اور اس دلیل سے کہ زنا میں ایک خاص قسم کی گواہی چار مردوں کی معتبر ہو تو اقرار میں بھی یہی ہوگا تاکہ امر زنا کا زیادہ خوفناک ہونا ظاہر ہو اور تاکہ پردہ پوشی کے سنے پائے جاوین اور اقرار میں مجلسوں کا مختلف ہونا ضرور ہو بدلیل اُس حدیث کے جسک ہم روایت کر چکے اور بدلیل اسکے کہ متفرق چیزوں کو جمع کرنے میں مجلس واحد کو دخل ہو اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار متحد ہونے کا شبہ پیدا ہوگا اور اقرار اپنے مقرر کے ساتھ قائم ہو تو متفرق اختلاف مجلس معتبر ہو اور قاضی کی مجالس مختلفہ کا اعتبار نہیں ہو اور مجلس مختلف ہونا اس طرح ہو کہ جب وہ قاضی سے اقرار کرے تو قاضی ہر بار جب وہ اقراری ہو تو رد کرے کہ وہ چلا جاوے یہاں تک کہ اُس کو قاضی نہ دیکھے پھر اگر دوبارہ اقرار کرے یہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماغان کو ہر بار دیکھا یہاں تک کہ مدینہ کی دیواروں میں پوشیدہ ہو گیا۔ ماغان نے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے زنا کیا ہے تو پس آپ مجھے پاک کر دیں پس آپ نے مجھ پھر لیا پھر ماغان نے دوسری جانب اگر یہی عرض کیا پھر آپ نے مجھ پھر لیا پھر تیسری جانب حاضر ہو کر یہی عرض کیا اور چوتھی جانب بھی یہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو نے چار مرتبہ اقرار کیا پس تو نے کس عورت سے زنا کیا اُس نے کہا کہ میں نے فلاں عورت سے زنا کیا فرمایا کہ شاید تو نے اُس کا بوسہ لیا ہوگا شاید تو نے اُس کو چپٹایا ہوگا اُس نے کہا کہ جی نہیں بلکہ صریح زنا کا اقرار کیا پس فرمایا کہ کیا تجھے جنون ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اسکے اہل و عیال کے پاس بھیجا کہ تم لوگ اسکی عقل میں کچھ فتور سمجھتے ہو انھوں نے کہا کہ نہیں پھر دریافت کیا کہ کیا محسن ہو تو معلوم ہوا کہ ان تب آپ نے اُسکے جرم کا حکم دیا۔ ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہ پھر جب اپنے اوپر چار بار اقرار کیا۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور یہی حدیث جابر

ابن عبد اللہ میں ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث جابر بن سمرة میں آیا کہ دو مرتبہ اقرار کیا پس آپ نے دیکھا پھر دو مرتبہ اقرار کیا حتیٰ کہ اقرار چار مرتبہ ہو گیا تب حکم دیا۔ رواہ ابو داؤد و نسائی و مسلم۔ و حدیث بریدہ میں چار بار اقرار چار دن میں ہے۔ رواہ مسلم۔ اور حدیث صدیق میں ہے کہ جو بھئی بار اقرار کے بعد آپ نے اُسکو قید خانے میں رکھ کر اُسکا حال دریافت کیا۔ رواہ اسحاق و ابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ عورت کے قصہ میں آیا کہ اُس نے اپنی ذات پر چار بار زنا کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رو فرماتے تھے تو اُس نے عرض کیا کہ کیا آپ جانتے ہیں کہ مجھے پھر دین جیسا کہ آپ نے ماعز کو پھر دیا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور چار بار اقرار کے بعد آپ نے فرمایا کہ جا یہاں تک کہ جسے بچہ پیدا ہو جائے پھر جب بچہ پیدا ہو گیا تب حاضر ہو کر اسے دکھا دیا کہ آپ نے فرمایا کہ ابھی جا یہاں تک کہ مکا دودھ چھوڑا دے پھر جب دودھ چھوڑا تو حاضر ہوئی اور اُس کے ساتھ ایک ٹکڑا روٹی تھا جو وہ بچہ کھاتا تھا اُس نے اُسکو عرض کیا کہ اب یہ روٹی کھانے لگا اب دین اُسکے دودھ سے فلغ ہوں تو آپ نے فرمایا کہ ابھی کون اسکا پردہ کرتے والا ہو پس ٹھہر یہاں تک کہ یہ اپنے ہاتھ بائیں والا ہوا اتنے میں ایک صحابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اسکی پرورش کروں گا تب آپ نے اس عورت کے رحم کا حکم دیا اور حالت بزمین خالد بن الولید نے جبر اللہ لکھ کر اُسکو ایک پتھر مارا کہ اُسکے سر سے خون جاری ہوا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد کے براہ کھنے پر غضب کیا ہو کر فرمایا کہ واللہ اُس نے ایسی توبہ کی کہ اگر تشریٰ ل میں نہ کو دجائے تو سبکو کافی ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ قال فاذا تم اقرارہ اربع مرات ساک عن الزنا ما ہو و کیف ہو و این زرنے و بمن زرنے فاذا بین ذلک لزومہ الحد لتمام الحجۃ و منی السوال عن ہذہ الاشیاء بدینا فی الشہادۃ ولم ینکر السوال فیہ عن الزنا و ذکرہ فی الشہادۃ لان تقادم العہد یمنع الشہادۃ دون الاقرار و قیل لوسالہ جازا زنا زنا فی صباہ پھر جب چار بار اقرار پورا ہو جائے تو اُس سے زنا کو دریافت کرے کہ وہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور اُس نے کہا کہ زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنا کیا پھر جب وہ اُسکو بیان کر دے یعنی ٹھیک بیان کرے تو اُس پر حد لادم ہوگی کیونکہ حجت پوری ہوگئی اور ان چیزوں کو دریافت کرنے کے معنی جتنے کو اہی کی صورت میں بیان کر دے ہیں اور یہاں زنا کا دریافت کرنا ذکر نہیں کیا حالانکہ گواہی کی صورت میں ذکر کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ زنا کا بہت ماضی ہو جانا کو اہی قبول کرنے سے روکتا ہے مگر اقرار کا مانع نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زنا بھی دریافت کرے تو جائز ہے کیونکہ شاید اُس نے ایسی حالت میں زنا کیا ہو کہ مانع نہیں تھا۔ فان رجع المقر عن اقرارہ قبل اقامۃ الحد او فی وسطہ قبل رجوعہ و خلی سبیلہ و قال الشافعی رحمہ و ہو قول ابن ابی لیلیم یقیم علیہ الحد لانہ وجب الحد باقرارہ فلا یطبل برجوعہ و انکارہ کما اذا وجب بالشہادۃ و صارا کالقصاص و حد القذف و لنا عند الرجوع خبر محتمل للصدق کالاقرار و لیس احد یکنز بہ فیہ فی تحقیق الشبہۃ فی الاقرار بخلاف ما فیہ حق العبد و ہو القصاص و حد القذف لوجود من یکنز بہ و لا کذلک ما ہو خالص حق الشہادۃ پھر جس شخص پر زنا اُسکے اقرار سے ثابت ہو اہی اگر حد قائم کیے جانے سے پہلے یا قائم کیے جانے سے درمیان میں اپنے اقرار سے رجوع کیا یعنی اقرار سے پھر گیا تو اُسکا پھرنا قبول کرے اُسکی راہ چھوڑ دی جائیگی اور امام شافعی و ابن ابی لیلیم نے کہا کہ اُس پر پوری حد قائم کر دی جائیگی کیونکہ اُسکے اقرار کی وجہ سے حد واجب ہوگئی تو اُسکے پھرنے و انکار کرنے سے نہیں مثلی جیسے اگر گواہوں سے زنا ثابت ہو کر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہیں مٹتی ہے اور حد زنا مانند قصاص و حد قذف کے ہوگئی یعنی یہ دونوں بھی بعد اقرار کے پھرنے و انکار کرنے سے نہیں مٹتی ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار سے پھرنا بھی ایک خبر ہے جس میں سچ ہونے کا بھی احتمال ہے جیسے اقرار تھا اور پھر نے میں کوئی اُسکو جھٹلانے والا موجود نہیں ہے یعنی اُسکے خلاف دلیلہ موجود نہیں ہے تو اُسکے اقرار میں شبہ پیدا ہو گیا (اور ہر حکم دیا گیا ہے کہ ہم شبہ کی وجہ سے حد کو در کر دین) خلاف قصاص کے جس میں بندہ کا حق متعلق ہے اور خلاف حد قذف کے کہ اُس میں بھی بندہ کا حق متعلق ہے تو پھر پھر جانے سے باطل نہوگا کیونکہ اُسکا جھٹلانے والا مدعی موجود ہے اور یہ حال ایسے



حدود کا نہیں ہے جو فاحش حق شرع ہیں جسے حد زنا وغیرہ۔ ویتحب للامام ان یلقن المقر الرجوع فیقول لہ لعلک  
لمست او قبلت لقولہ علیہ السلام لما غرض لعلک مستہا او قبلتہا وقال فی الاصل ویشنی ان یقول  
لہ الامام لعلک تزوجتہا او طیتہا بشبیہہ و ہذا قریب من الاول فی المعنی۔ اور امام کے واسطے مستحب ہے کہ اقراہی  
کو پھر تالیقین کرے پس کہے کہ شاید تو نے اسکو چھوا ہوگا یا بوسہ لیا ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مانع کر فرمایا کہ شاید تو نے  
اسکو چھوا یا اسکا بوسہ لیا ہوگا اور امام محمد نے مبسوط میں کہ اگر امام کو یوں کہنا چاہیے کہ شاید تو نے اس سے نکل کر لیا یا شبیہ میں اس سے  
وطی کی تو اور یہ بھی معنی میں قریب اول ہے۔ یعنی اگر اقراہی نے کہدیا کہ ہاں تو حد ساقط ہو جائیگی۔ واضح ہو کہ زنا و جمہر حد واجب  
ہوتی ہے وہ اس قدر وطی ہے کہ مرد مکلف کا خفہ لینے سے ذکر مرد عاقل بالغ ناطق کا بطبع خود کسی ایسی عورت کی فرج میں داخل ہو جوفی الحال  
لاعن شہوت ہے یا زمانہ ماضی میں تھی حالانکہ یہ عورت اسکے ملک میں نہ ہو اور یہ محل شبیہ سے بھی خالی ہو اور یہ فعل دارالاسلام میں واقع  
ہو خواہ مرد اپنے اوپر عورت کو قابو دے یا عورت اپنے اوپر مرد کو قابو دے۔ ف۔ اگر اندھے سے یہ فعل سرزد ہوا اور اسنے اقرار کیا تو حد  
مارا جائیگا اور دلیل پر حد نہیں مارا جائیگا اور اگر گونگا ہو تو اس پر کسی حال میں حد نہیں ہے۔ اور اگر مرد لیت لیا اور عورت کو قابو ہوا و بعد  
احتہ کے اسنے داخل کر لیا تو وہ فون کو حد ماری جائیگی۔ اگر زانی نے دعوی کیا کہ میری زوجہ ہے تو حد ساقط ہو جائیگی اگرچہ وہ دوسرے کی  
زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اس سے نکل کیا یا اسکو خرید تو واضح ہے کہ حد ساقط نہوگی کیونکہ زنا کے وقت شبہ نہ تھا۔ الب۔

**فصل فی کیفیتہ الحد و اقامتہ و اذا وجب الحد و کان الزانی محصنا رجہہ بالجحارۃ حتی یموت لانه علیہ السلام**  
رجم ماعزا وقد احسن وقال فی الحدیث المعروف وزنا بعد الاحصان و علی ہذا اجماع الصحابۃ۔ یہ فصل حد  
کی کیفیت اور اسکے قائم کرنے کے بیان میں ہے۔ جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محسن ہے تو حاکم اسکو پتھرون سے سنگسار کرے  
یہاں تک کہ مر جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماغز بن مالک کو رجم کیا در حالیکہ وہ محسن تھا اور حدیث معروف میں ہے۔ وانا  
بعد الاحصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ رجم مانع کی حدیث صحیحین و سنن میں معروف ہے اور دوسری  
حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین باتوں میں سے کوئی بات ہو خواہ  
احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجم کیا جائیگا یا اسلام کے بعد مرتد ہو جائے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کر دیا جائے یا کسی جان کو  
ناحق قتل کرے۔ رواہ احمد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و الحاکم و ابو حریث حسن۔ اور دوسری حدیث میں وارد ہے کہ مسلمان  
آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین میں سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جسے بعد احصان کے زنا کر لیا کہ وہ رجم کیا جائیگا اور  
دوم وہ کہ اللہ و رسول کے ساتھ رکنے کو نکلا یعنی رہزنی ڈاکا مارتا ہے تو وہ قتل کیا جائے یا سولی دیا جائے یا ملک سے نکال دیا جائے  
اور سوم وہ کہ جسے کسی جان کو ناحق قتل کیا تو وہ قصاص میں قتل کیا جاوے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور صحیحین میں حدیث ابن مسعود معروف  
ہے۔ قال و یخرجہ الی ارض فضاء ویبتدی الشہود برجہ ثم الامام ثم الناس کذا روی عن علی رضی اللہ عنہ و لان الشاہد  
قد تجاہر علی الاداء ثم یستعظم للبائشۃ فیرجع فکان فی بدایۃ احتیال للحد و قال الشافعی رحمہ اللہ بشرط بدایۃ  
اعتبار بالجلد قلنا کل احد لا یحسن الجلد فر یا یف ہلک و الا ہلک غیر مستحق و لا ینکح الزم لانه اطلاق۔ اور جب رجم  
واجب ہوا اسکو بکشد و مریدان میں لجا بین اور پہلے اسکو گواہ پھر مارین پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے  
روایت ہے اور اسواسطے کہ گواہ کبھی جوٹھی گواہی دینے پر جرات کرتا ہے پھر اسکے قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے بھر جاتا ہے تو  
گواہ سے شروع کرانے میں تردد کرنے کا حیل نکلتا ہے اور امام شافعی نے کہا کہ کوڑے پر قیاس کر کے گواہ سے رجم شروع کرنا بھی شرعاً نہیں ہے  
یعنی اگر کوڑا مارا ہو جیسو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو یہ شرعاً نہیں کہ پہلے گواہ کوڑا مارے اسی طرح پھر مارے میں بھی یہ شرعاً نہیں ہے  
اور ہم کہتے ہیں کہ ہر ایک کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ کوڑا مارے کیونکہ بسا اوقات نادان کا کوڑا ہلک ہو جاتا ہے حالانکہ جیسو سو کوڑے واجب ہیں۔



وجہ نے جب حد قائم کرنی چاہی تو درے کی گھنڈی توڑ دی اور متوسط مارے یہ مراد ہو کہ اس قدر سخت نہ ہو جو زخم کر دے اور نہ زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت پر نوبت پہنچ سکتی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل نہ ہوگا اور مقصود یہ کہ ایسے فعل سے باریک بینی سے جو اثر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہو لیکن ابن ابی شیبہ نے انس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گھنڈی توڑ دی جائے پھر دو پتھروں کے بیچ میں رکھ کر کچلا جائے تاکہ نرم ہو جائے پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ میں ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور ایسا ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مرسل مروی ہے۔ رواہ مالک و عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ۔ وینزع عنہ ثیابہ معناه دون الازار لان علیا رضی کان یا مری بالتجری فی الحد و دولان التجری بلع فی ایصال الالم الیہ و ہذا الحد مبناہ علی الشدۃ فی الضرب و فی نزع الازار کشف العورۃ فیتوقاہ۔ اور حد مارنے وقت اس کے کپڑے اتار لیے جاویں اسکے معنی یہ ہیں کہ سوائے آزار کے باقی اتارے جائیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ حد مارنے میں کپڑے اتارنے کا حکم فرماتے تھے اور اس واسطے کہ کپڑے اتارنے میں اس کے بدن پر چوٹ خوب پہنچ سکتی اور حد زنار کی شان یہ ہو کہ محد و کو چوٹ زیادہ لگے اور ازار اتار لینے میں پردہ کھل جائیگا پس اس سے پرہیز کیا جائے۔ اور یہ جو عبد الرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی حد مارا جائیگا تو آپ نے اس کو حد ماری حالانکہ اس کے اوپر قسطانی مٹی تھی پس بٹھال کر حد ماری یہ حدیث محمول ہو کہ سوائے حد زنار کے ضرب خوارسی وغیرہ میں لایا گیا ہوگا۔ اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اس امت میں ننگا کرنا اور بھلا کر ہاتھ باندھنا اور طوق ڈالنا حلال نہیں ہو لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔ و یفرق الضرب علی اعضاءہ لان الجمع فی عضو واحد قد یفیض الی التلف والحد زاجرا لمتلف۔ اور یہ مار اس کے اعضاء پر متفرق کیا دے کیونکہ ایک ہی عضو میں جمع کرنا کبھی جان جانے تک نوبت پہنچاتا ہو حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہو اور تلف کرنے والی نہیں ہوتی۔ اور جب مار ڈالنا مقصود نہیں ہو تو جس صورت میں ہلاکت کا خوف ہو اس سے پرہیز کیا جائے پس ننو کوڑے اس کے اعضاء پر متفرق مارے جاویں۔ قال الاراسہ و وجہہ و فرجہ لقولہ علیہ السلام للذی امرہ بضرب الحد ابق الوجه والمذاکیر ولان الفرج مقتل والبرص مجمع الحواس وکذا الوجه و ہو مجمع الحواس ایضا فلا یومن فوات شئی منہا بالضرب وذلک اہلک معنی فلا یمنع حد او قال ابو یوسف یضرب الراس ان یضرب الیہ و اما یضرب سوطا لقول ابی بکر رضی اللہ عنہ اضر بوا الراس فان فیہ شیطانا قلنا تاویلنا قال ذلک فین اربع قتلہ و یقال انہ ورد فی حربی کان من دعاۃ الکفرۃ والاہلک فیہ مستحق۔ سوائے اس کے سر و درہ و شرمگاہ کے یعنی انہیں اعضاء پر درہ نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو ضرب حد کا حکم دیا اس کو ارشاد فرمایا کہ چہرہ و شرمگاہوں کو بچا دے اور اس وجہ سے کہ شرمگاہ کی چوٹ ہلاک کرنے والی ہوتی ہو اور سر اس کے حواس کا مجمع ہو اور یوں ہی چہرہ بھی مجمع حواس ہو اور چہرہ اس کے خوبون کا بھی مجمع ہو لہذا بچا دے اس کے حواس کو خوبون میں سے کچھ زائل ہو جائے حالانکہ ایسا کرنا اس کو ہلاک کرنے کے معنی میں ہو تو بطور حد کے مشروع نہ ہوگا اور امام ابو یوسف نے رجوع کر کے کہا کہ سر میں بھی درے مارے جائیں کیونکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مارو کیونکہ اس میں شیطان ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کی تاویل یہ ہو کہ یہ ایسے شخص کے حق میں فرمایا جس کا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے یہ حکم حربی کا فر کے حق میں دیا تھا جو کافروں کو کفر کی طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالنا جائز مستحق ہے۔ و یضرب فی الحد و کلما قاما غیر ممد و لقلول علی رضیضہ الرجال فی الحد و د قیام و النساء قعودا ولان مبنی اقامۃ الحد علی التشہیر والقیام بلع فیہ ثم قولہ غیر ممد و و نقد قیل المدان یلقی علی الارض و یکملہ یفعل فی زمانہ و قیل ان یمد السوط فیرفع الضارب فوق راسہ و قیل ان یمدہ بعد الضرب وذلک کلام لا یفعل لانه زیادۃ علی المستحق۔

اور جملہ حدود دین محدود کو کھڑا کر کے بغیر کھینچ کر ہاتھ باندھے ہوئے حد ماری جاوے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ حدود میں مردان کو کھڑا کر کے اور عورتوں کو بیٹھا کر حد ماری جائے۔ رواہ عبد الرزاق بسند ضعیف اور اسیلہ کہ اقامت حد شہرت دینے پر مبنی ہے اور قیام میں یہ معنی زیادہ حاصل ہیں مگر جو فرمایا کہ بغیر ہاتھ کھینچے ہوئے تو بعض نے کہا کہ اسکی یہ صورت ہے کہ زمین میں ڈال کر اُسکے چہرہ پھیل کر باندھا جاوے جیسے ہمارے زمانہ میں کرتے ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ محدود سے متعلق نہیں ہے بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا کھینچے کہ اپنے سر تک اٹھاوے اور بعض نے کہا کہ یہ معنی ہیں کہ کوڑا اُسکے بدن پر مار کر کھینچے اور بالکل ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں کی جائیگی کیونکہ جتنی بار کا وہ مستحق ہے یہ سب اُس پر زیادتی ہے نہ۔ یہ سب مرد آزاد یا عورت آزادہ کے زنا کر کے کا حکم ہے۔

وان کان عبداً جلدہ خمسین جلدۃ لقولہ تعالیٰ فعلیس نصف ما علی المحصنات من العذاب نزالت فی الامام ولان الرق منقص للنعمة فیکون نقصاً للعقوبۃ لان الجنایۃ عند توافر النعم فیکون ادعی الی التغلیط اور اگر زنا کر کوئی غلام (یا باندی) ہے۔) ہو تو اُس کو چاس درے مارے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فعلیس نصف ما علی المحصنات من العذاب یعنی باندیوں پر اس سزا کی حد کا آدھا ہے جو آزاد یوں پر ہے یہ آیت باندیوں کے حق میں نازل ہوئی اور اسیلہ کہ رقیق ہونا نعمت کو آدھا کر دیتا ہے تو عقوبت کو بھی آدھا کر گیا کیونکہ جسکو کثرت سے نعمت پہنچے پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بدتر ہے تو اُسکی سزا میں بھی زیادہ سختی ہوگی۔ پس آزاد مرد نے جسکو بار عورتیں جائز ہیں پھر اُس نے زنا کرنا تو سخت سزا دی جائیگی اور غلام کو صرف دو جائز ہیں وہ بھی اسوقت کہ مہلہ اجازت دے پھر بھی زوجہ کو سو ف پاوے گا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کرنے سے چھوٹا ہو لہذا اُسکی سزا میں بھی تخفیف ہے یعنی آدھی سزا پاوے گا لیکن رحم کا آدھا نہیں ہو سکتا تو غلام خود یا باہو یا کنوارا ہو اُسکو جال میں درے مارے جائینگے۔ والرجل والمرأۃ فی ذلک سوار لان النصوص تشہما۔ واضح ہو کہ حد کے بارے میں مرد و عورت دونوں یکساں ہیں کیونکہ نقص شرعی دونوں کو شامل ہیں۔ غیر ان المرأۃ لا ینزع من ثیابہا الا اللہ ورسولہ لان فی تجریدہ کشف العورۃ والفرود الخشوعین و حصول الکلم الی المضروب والستر حاصل بدو نہما فینزعان۔ لیکن مرد و عورت میں صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے کپڑے نہیں اتارے جائینگے سوائے پوشین اور ٹوٹی وغیرہ بھراؤ کپڑے کے کیونکہ عورت کو ننگا کرنے میں پردہ درہی ہے اور پوشین اور بھراؤ کپڑا باقی رکھنے میں مار کا اثر نہیں پہنچے گا اور پردہ کھتا بغیر ان دونوں کے حاصل ہے تو پوشین اور بھراؤ دونوں اتار ڈالے جائیں۔ ولتضرب جالۃ لمار و نیا ولانہ استر لہا اور عورت پر بیٹھا کر حد ماری جائیگی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ اور اسیلہ کہ ایسا کرنے میں اُسکے لیے زیادہ پردہ ہے۔ قال وان حفر لہا فی الرجم جائز۔ اور سنگسار کرنے کی صورت میں اگر عورت کے واسطے ایک گڈھا کھود لیا گیا تو جائز ہے یعنی گڈھا کھود لینا بہتر ہے واجب نہیں ہے۔ لانہ علیہ السلام حفر للغامدیۃ الی ثد و ہما وحفر علی رءسہا لشرارۃ الہدانیۃ وان ترک لا یضرہ لانہ علیہ السلام لم یامر بذلک وہی ستورۃ ثیابہا وحفر احسن لانہ استر ویحفر الی الصدر لمار و نیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت غامدیہ کے واسطے اُسکی چھاتیوں تک گڈھا کھودایا تھا۔ رواہ سلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شرارہ ہدانیہ کے واسطے گڈھا کھودایا تھا۔ رواہ احمد۔ اور اگر امام نے عورت زانیہ کے واسطے گڈھا نہیں کھودایا تو کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا حکم نہیں فرمایا ہے۔ اور عورت کا پردہ ڈھکنا اُسکے کپڑوں سے حاصل ہے اور گڈھا کھودنا بہتر ہے کیونکہ اس میں عورت کے واسطے پردہ پوشی زیادہ ہے اور سیسہ تک گڈھا کھودا جائے بدلیل حدیث غامدیہ کے جوہنے اور بروایت کی۔ ولا یحفر للرجل۔ اور مرد کے واسطے گڈھا نہیں کھودا جائیگا۔ لانہ علیہ السلام ما حفر لہا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گڈھا نہیں کھودا۔ چنانچہ ابو سعید خدری نے کہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعزین مالک کی رجم کا حکم دیا تو ہم نے اُسکو بقیع میں رجم کیا پس واللہ ہم نے اُسکو باندھا نہیں اور نہ اُسکے واسطے گڈھا کھودا



[illegible]

سے تھا و نہ کر کے ملک کو سخت ایذا پہنچا و سہ خصوصاً جبکہ اس سے ناخوش ہوا و رد و کچھ بندوں کا حق نہیں ہر کیونکہ وہ خالص حق الہی  
ہر قوف ہر کہ بجائے اصلاح کے فساد برپا ہوا اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ امام کا حد قائم کرنا افضل ہو لہذا انھوں نے احتیاطاً امام ہی کے  
اختیار کو واجب کہا ہر و اللہ اعلم بالصواب۔ قال واحصان الزم ان يكون حراً عاقلاً بالغاً مسلماً قد تزوج امرأة  
نكاحاً صحيحاً ودخل بها وهما على صفة الاحصان فالعقل والبلوغ شرط لالہیة العقوبة اذ لا خطاب دونها وما ورا  
ہما بشرط النکاح البجائیة بواسطة تکامل النعمة اذ كفران النعمة تیغلط عند تکثرها و هذه الاشیاء من جلائل النعم وقد شرع  
الرحم بالزنا عند استجماعها فیما یبطل خلاف الشرع والعلم لان الشرع ما ورد باعتبار ہما ونصب الشریع بالرای  
ستغذروا لان الحریة ممکنة من النکاح الصبیح والنکاح الصبیح ممکن من الوطی الحلال والاصابة شیخ بالحلال والاسلام  
یکانہ من نکاح المسلمہ ویکون اعتقاد الحریة فیكون اکل مزجرة عن الزنا و البجائیة بعد توفر الزنا و اجرا غلط و الشافعی ج  
یخالفنا فی اشتراط الاسلام وکذا ابو یوسف فی روایہ لہما ما روی ان النبی رحمہ یدین قد زینا قلنا کان ذلک بحکم  
التورہ فتم نسخ یؤیدہ قولہ علیہ السلام من اشرك بالله فليس محصن و المعتز فی الدخول الا یلاح فی القبل علی وجه جب  
الغسل و شرط صفة الاحصان فیہما عند الدخول حتی لو دخل بالملوكة الکافرة او الملوكة او المجنونة او العبدۃ لایکون  
محصناً وکذا اذا کان الزوج موصوفاً باحدی ہذہ الصفات وہی حرۃ سلمیۃ عاقلۃ بالغۃ لان النعمۃ بذلک تتکامل  
اذا الطبع یتفرع عن صحبۃ المجنونة وقلما یرغب فی الصبیۃ لقلۃ رغبتہا و فی الملوكة حدرا عن رق الولد ولا یتلاف  
مع الاختلاف فی الدین و ابو یوسف یخالفنا فی الکافرة و یحکم علیہا ذکرناہ و قولہ علیہ السلام لا تحصن المسلم الیہودیۃ ولا النصرانیۃ  
ولا الحر الامتہ ولا الحرۃ العبدۃ و رحمہ کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہر قواحصان کے یہ معنی دین کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان  
ہو جسے کسی عورت سے صحیح نکاح کر کے داخل کر لیا ہو و حالیکہ دونوں میں احصان کی صفت موجود ہو پس عاقل بالغ ہونا تو ہر امر احد کے  
لاق ہونے کی شرط ہو کیونکہ بدون ان دونوں کے حکم الہی متعلق نہیں ہوتا ہر اور باقی چیزیں اس واسطے شرط ہیں کہ نعمت پوری ہونے کی  
وجہ سے جرم پورا ہو جائے کیونکہ بھر پور نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا سخت ہر اور یہ چیزیں بھی بڑی نعمتوں میں  
ہیں یعنی آزادی و اسلام و زوجہ بنکاح صحیح بڑی نعمتیں ہیں اور ان نعمتوں کے جمع ہونے کے وقت زنا کرنے کی وجہ سے جرم مشروع ہو  
تو جرم انہیں نعمتوں کے مجتمع ہونے پر متعلق رہا بخلاف انکے شرافت و علم شرط نہیں ہر کیونکہ شرع میں انکا بھی اعتبار کرنا وارد نہیں  
ہوا ہر اور اپنی رائے سے شرع کو قائم کرنا محال ہر اور دوسری دلیل یہ ہر کہ آزادی سے نکاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہر اور نکاح صحیح  
سے وطی حلال کی قوت ہوتی ہر اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہر اور اسلام سے مسلمان عورت کے نکاح کی  
قدرت ہوتی ہر اور اسلام زنا کے حرام ہونے کا اعتقاد قوی ہوتا ہر تو یہ کلیل یا تین اسکو ذرا سے زجر کرتی ہیں اور اتنی زجر کرنے  
والی باتوں کے جمع ہونے کے بعد زنا کا مرتکب ہونا زیادہ سخت ہر اور امام شافعی رحمہ اللہ اسلام شرط ہونے میں ہماری مخالفت  
کرتے ہیں اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسف سے ہر اور ان دونوں کی دلیل وہ حدیث ہر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی  
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو دونوں محصن تھے بوجہ زنا کے رجم کیا۔ رواہ ابن حبان۔ اور  
ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایسا کہ تورات کے حکم سے تھا بھر یہ منسوخ ہو گیا اور نسخ کی تائید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر کہ جسے  
اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کیا وہ محصن نہیں ہر۔ رواہ اسحاق ابن راہویہ و الصواب الوقت۔ اور دخول میں معتبر یہ ہر کہ فرج میں  
اسطرح داخل ہو جو غسل واجب کرتا ہر یعنی خشفہ غائب ہو جائے اور شیخ قدوری نے دخول کے وقت شوہر و زوجہ دونوں میں صفت  
احصان شرط کی حتیٰ کہ اگر شوہر نے اپنی منکوہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا ملوک یا مجنونہ یا لڑکی کے ساتھ دخول کیا تو وہ محصن نہ ہو جائیگا  
اور اسی طرح اگر شوہر میں ان باتوں میں سے کوئی بات ہو یعنی کافر یا ملوک یا مجنون یا بالغ ہو حالانکہ زوجہ عورت آزادہ مسلمہ عاقلہ

ہر قودہ حصہ نہوگی کیونکہ نیت انھیں چیزوں سے پوری ہوتی ہو، ایسے کہ مجنون کی صحبت سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہو، اور غیر بالفہرہ  
کو چونکہ قودے رغبتی ہو تو شوہر کی رغبت بھی کم ہو جاتی ہو اور ملوکہ سے نکاح کرنے میں اس جہت سے بے رغبتی ہو کہ اسکی اولاد قریب  
نہو جائے اور کافروں سے بے رغبتی ظاہر ہو کہ دینی اختلاف کے باوجود باہمی الفت نہوگی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافروں عورت کے  
باسے میں ہمیں مخالفت کرتے ہیں اور حجت انبر ایک قودہ دلیل ہو جو ہم نے ذکر کی اور دوم یہ حدیث کہ سلمان مراد کو یہودیہ یا نصرانی  
عورت محسن نہیں کرتی اور نہ مرد آزاد کو اسکی زوجہ باندی محسن کرتی ہو اور نہ آزادہ عورت کو غلام محسن کرتا ہو۔ یہ حدیث  
نہیں پائی گئی اور ابن ابی شیبہ نے کعب ابن مالک سے روایت کی کہ انھوں نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اس سے مت نکاح کر کہ وہ تجھے محسن نہیں کوگی۔ ع۔ قال ویجمع فی المحسن بین الرجم والجلد لانه  
علیہ السلام لم یجمع ولان الجلد یحرم عن المقصود مع الرجم لان زجر غیرہ یحصل بالرجم اذ ہو فی العقوبة اقصا ما و  
زجرہ لا یحصل بعد ہلاکہ۔ اور محسن ذاتی میں رجم کے ساتھ درے مارنا جمع نہ کیا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دروں  
اور رجم کو جمع نہیں فرمایا اور اسواسطے کہ رجم کے ہوتے ہوئے درے مارنے کا کوئی فائدہ نہیں معلوم ہوتا اسواسطے کہ غیر ان کو زجر  
ہونا تو ذاتی کے رجم کے جانے سے حاصل ہو کیونکہ رجم انتہا درجہ کی سزا ہو اور خود ذاتی کو زجر ہونا اسکا ہلکا ہونے کے برعکس نہیں  
ہو۔ قال ویلایجمع فی البکرین الجلد والنفی وانشاف فی رجم جمع بینہما حد القولہ علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائتہ ونفس  
عام ولان قسم باب الزنا رقتہ المعارف ولنا قولہ تعالیٰ فاجلدوہ وجعل الجلد کل الموجب رجوعا الی حرف  
النفاذ واسلے کو نہ کل المذكور ولان فی التعزیر نصح باب الزنا لانه ام الاستیاء من العشیۃ ثم فیہ قطع مواد  
البقار فرما بتخذ زنا باکسبہ وہو من افع وجرہ الزنا وجرہ الجحدہ موحدہ نقول علی رجم کفی بالشفی فقتلہ والحدیث  
منسوخ کشرہ وہو قولہ علیہ السلام الثیب بالثیب جلد مائتہ وجرہ بالبجارتہ وقد عرف طریقہ فی موضعہ الا ان یری  
الامام فی ذلک مصلوۃ فیغیرہ علی قدر ما یرے وذلک تعزیر وسیاستہ لانه قد یفید فی بعض الاحوال فیکون الکفر  
فیہ لے الامام وعلیہ کل النفی المروی عن بعض اصحابہ رحمہ۔ اور کنواری زنا کار کی سزا میں سو درے کے ساتھ ایک سال کا  
شہر بدر کرنا جمع نہ کیا جائیگا خواہ مرد ہو یا عورت بولینے بطور حد کے جمع نہ کیا جائیگا اگرچہ بطور تعزیر جائز ہو اور امام شافعی رحمہ اللہ دون  
باقون کو بطور حد جمع کرتے ہیں پہل اس حدیث کے کہ کنوارے کو کنواری کی ساتھ زنا کرنے میں سو درے اور ایک سال کا شہر بدر کرنا  
(رواہ مسلم) اور اس دلیل سے کہ زنا کار دروازہ بند ہونا جو بد شہنشاہی نہاد ہونے کے ہو جاتا ہو اور جاری دلیل یہ ہو کہ انتہا  
مے فرمایا کہ فاجلدوہ پس درے کو سزا دے حاجی کا کل قرار دیا اس دلیل سے کہ حرف فاء کو دیکھو یعنی معنی یہ ہیں کہ جسے زنا کرنا اسکی  
واجبی سزا یہ ہو سو کوڑے مارو تو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہو یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہیں (لیس اگر سپرد سری سزا دیا وہ  
کیجائے تو حکم متغیر ہوا جاتا ہو اور اسی کو نسخ کہتے ہیں حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہیں ہو) اور اس دلیل سے کہ شہر بدر  
کرنے میں زنا کار دروازہ کھلا جاتا ہو کہ اپنے کنبہ سے اسکی حیاداری اٹھ جائیگی پھر شہر بدر کرنے میں اسکے بقا کا مادہ یعنی کھلنے پینے  
کا سامان منقطع ہوا جاتا ہو تو بسا اوقات عورت زنا کاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کرے اور یہ زنا کاری کے طریقوں میں سب سے  
بدتر ہو اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہو کہ شہر بدر کرنا فتنہ انگیزی کو کافی ہو۔ (رواہ محمد فی الاثر)  
اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا وہ منسوخ ہو جیسے اسکا یہ جز و نسخ ہو کہ بیا باجو باہی کے ساتھ زنا کرے تو سزا  
درے اور تچہ دون سے رجم ہو (اور اسی کو حاکمی و منذری نے اختیار کیا) اور اسکا طریقہ اپنے موقع پر بیان کیا ہو پس شہر بدر  
کرنے کی سزا بطور حد کے نہیں ہو سکتی ہو لیکن اگر امام کی رائے میں ایسا کرنے میں کوئی مصلحت ہو تو جتنے دنوں تک وہ مصلحت کے  
شہر بدر کرے اور یہ بطور تعزیر و سیاست ہو کیونکہ شہر بدر کرنا بعضی حالتوں میں مفید ہوتا ہو تو یہ امام کی رائے پر رہا اور بعض صحابہ

رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انھوں نے شہر بدر کیا تو وہ اسی سے لغزیر و سیاست پر محمول ہوئے۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دسے مارے اور شہر بدر کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دسے مارے و شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے دسے مارے اور شہر بدر کیا۔ رواہ الترمذی۔ واذ انی المرلیض وصدہ الرحم رحم لان الامتلاف مستحق فلما یمنع بسبب المرض اور اگر مرلیض نے زنا کیا اور رحم اُس پر واجب ہوا تو رحم کر دیا جائے (اُس پر چاروں اماموں کا اتفاق ہے) کیونکہ تلف کر دینا اُس پر مستحق ہے تو مرض کے سبب سے امتناع نہ ہوگا۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی یمرا کیلا یقضى الے الملک و لہذا لا یقام القطع عند شدۃ الحر والبرد۔ اور اگر اُس پر دسے مارنا واجب ہوا ہو تو جب تک اچھا نہ ہو جائے دسے نہ مار جائیں گے تاکہ ہلاکت تک نہ پہنچے اسی وجہ سے شدت سردی یا شدت گرمی میں جو رکا ہوا نہ نین کاٹا جائے۔ واذ انت الحامل لم تحرق حتی تضع حملہا کیلا یودی الے ہلاک الولد و ہو نفس محترمة۔ اور اگر حاملہ عورت نے زنا کیا تو اُس کو رحم کیا جاوے یہاں تک کہ وضع حمل کرے تاکہ اسکا بیج بچہ کی ہلاکت نہ ہو حالانکہ بچہ ایک نفس محرم ہے۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی تتعالے من نفاسہا الے ترتفع یرید بہ تخرج منہ لان النفاس نوع مرض فیؤخر الی زمان البر بخلات الرحم لان التاخر لاجل الولد وقد انفصل وعن ابی حنیفۃ رحم انہ یؤخر الی ان یستغنی ولدہا عنہا اذ الم یکن احی یقوم بقر بیتہ لان فی التاخر صیانۃ الولد عن الفیاع وقد ردی انہ علیہ السلام قال للغامدۃ بعد ما وضعت ارحمی حیستغنی ولدک ثم اجلی تحبس الے ان تلد ان کان الحد ثابتا بالبیئۃ کیلا تہرب بخلات الاقرار لان الرجوع عنہ عامل فلا یغید الجبس وامتداعلم۔ اور اگر حاملہ کی حد دسے ہوں تو دسے نہ مارے جائیں یہاں تک کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس سے باہر ہو جائے کیونکہ نفاس ایک قسم کا مرض ہے تو اُسے ہونے کے وقت تک تاخیر کیا جائیگی بخلات رحم کے کہ اُس میں نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہیں کیا جاتی ہے اس واسطے کہ تاخیر کرنا صرف بچہ کی وجہ سے تھا اور وہ پیدا ہو چکا اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ رحم میں بھی یہاں تک تاخیر کیا جائے کہ بچہ اسکی پرورش سے مستغنی ہو بشرطیکہ کوئی دوسرا شخص اُسکی پرورش کا کفیل نہ ہو کیونکہ اتنی تاخیر کرنے میں بچہ کی حفاظت ہے کہ وہ ضائع نہ ہو جائے اور حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدہ کو بعد وضع حمل کے فرمایا کہ تو ابھی لا جاتا یہاں تک کہ تیرا بچہ تیری پرورش سے بے پردا ہو جائے (یہی اصح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے پھر حاملہ عورت قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ بچہ جتنے بشرطیکہ یہ حد بذریعہ گواہوں کے ثابت ہوئی ہو تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جائے برخلاف اقرار کے کیونکہ اگر وہ اقرار سے بھر گئی تو مفید ہے کہ پس قید خانہ میں ڈالنا کچھ مفید نہیں ہے وامتداعلم۔ ف۔ واضح ہو کہ جس مرلیض کے بچے ہو جانے کی امید ہو اُس کے دون کی حد میں تاخیر کرنا جائز نہ تھا بلکہ اقول ہے اور امام احمد کے نزدیک تاخیر نہ ہوگی بلکہ اُس شخص کے مانند جاری جائے جو پیدائشی بہت کمزور ہے کہ وہ کوڑوں کی مار برداشت نہیں کر سکتا تو ہمارے اور شافعی و احمد کے نزدیک سوچو جن کا ایک کچھ ایسے طور پر بنایا جائے کہ ایک بارگی اُسکو مارنے سے شافعی کے سرے اُسکے بدن سے چھو جائیں اور اصل اس میں حدیث سعید بن سعد بن عبد اللہ ہے کہ انھوں نے بیان کیا کہ ہمارے محلہ میں ایک شخص ضعیف الخلق تھا جس نے ایک عورت سے زنا کیا تو حضرت سعید بن عبادہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اُسکو بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ اُسکو حد مار دو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ بہت کمزور ہے کہ وہ اسکو برداشت نہیں کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سوچو جن کا ایک کچھ باندھ کر ایک بار اُسکو مار دو پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ امام و الفسائی و ابن ماجہ و ابی داؤد و ابی حنیفہ باسناد حسن۔

## باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجب

یہ باب ایسے وطی کے بیان میں جو حد واجب کرتی ہے اور جو واجب نہیں کرتی ہے۔ قال الوطی الموجب للحد هو الزنا و...



فی عرف الشریع واللسان وطلی الرجل المرأة فی القبل فی غیر الملک وشبہہ الملک۔ مصنف نے فرمایا کہ جس وطلی سے حد واجب ہوئی تو وہ زنا ہو اور زنا کے معنی شرع ولعت میں یہ ہیں کہ مرد کسی اجنبیہ عورت سے اسکی فرج میں وطلی کرے حالانکہ وہ ملک سے اور شبہہ ملک سے خالی ہو۔ اور مترجم نے اسکی تمام تعریف سابق میں ذکر کر دی ہے اور یہاں مصنف کا مقصود یہ ہے کہ ہر ایک قیدکی وجہ اور فائدہ بیان فرما دین چاہیے فرمایا۔ لانا فعل مخطور و الحرمۃ علی الاطلاق عند التری عن الملک وشبہہ یؤید ذلک قولہ علیہ السلام اور نوأحمد و بالشہات ثم الشبہہ نوعان شبہہ فی الفعل و شبہہ اشتباہ و شبہہ فی المحل و شبہہ حکمیہ فالاولیٰ تحقق فی حق من اشتبہ علیہ لان سببہ ان یظن غیر الدلیل و لیلاً ولا بد من الظن التحقق الاشتباہ والثانیۃ تحقق لقیام الدلیل الثانی ذاتہ ولا یحتاج علی ظن الجانی واعتقاده وایسی یسقط بالتوہین لا طلاق الحدیث و لنسب ثبت فی الثانیۃ اذا ادعی الولد ولا یثبت فی الاولیٰ وان ادعاه لان الفعل یختص زنا فی الاولیٰ واما یسقط الحد لامر راجع الیہ و ہواشبہہ الام علیہ فلم یختص فی الثانیۃ فشبہہ الفعل فی ثانیۃ مواضع جاریۃ ایہ و امہ و زوجتہ و المطلقة ثلثا وہی فی العبدۃ و بانسب بالطلاق علی مال وہی فی العبدۃ و ام ولد یعتقما بولای وہی فی العادۃ و جاریۃ المولیٰ فی حق العبد و جاریۃ المہر ہونۃ فی حق المہرین فی روایت کتاب الحد فقہ ہذا المواضع لاحد اذا قال ظننت انما تحل لے و لوقال علمت انما علی حرام وجب الحد و شبہہ فی المحل فی سببہ یوضح جاریۃ ابنہ و المطلقة طلاقاً بانسب بالکنایات و جاریۃ البیعة فی حق البائع قبل التسليم و المہورۃ فی حق الزوج قبل القبض و المشتركة مینہ و بین غیرہ و المہر ہونۃ فی حق المہرین فی روایت کتاب الزہن فقہ ہذا المواضع لا یجب الحد وان قال علمت انما علی حرام ثم اشتبہہ عند ابی حنیفہ رحمۃ اللہ بالعتق وان کان متفقاً علی تحریمہ و ہوا عالم بہ وعندہ الباقین لا یثبت اذا علم تحریمہ و یظهر ذلک فی نکاح المحارم علی ما یتیک ان شاء اللہ تعالیٰ اذا عرفنا ہذا۔ اسی واسطے کہ زنا ایک فعل ممنوع ہوا اور کامل حرام ہونا اسکا جب ہی ہوگا کہ ملک نکاح و ملک رقبہ سے اور دونوں ملکوں کے شبہہ سے بھی خالی ہوا اور اسی کی تائید فرماتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شبہات کی وجہ سے حد کو دو کر دو بھر شبہہ دو قسم کا ہوتا ہے ایک فعل میں شبہہ اور اسکو شبہہ اشتباہ کہتے ہیں اور دوم محل میں شبہہ اور اسکو شبہہ حکمیہ کہتے ہیں (مثلاً اگر ایک عورت کو اندھیرا رات میں اپنی زوجہ خیال کر کے اُس سے وطلی کر لی تو یہ شبہہ فعلی ہے اور اگر زوجہ کو طلاق بائنہ دیکر عدت میں اُس سے وطلی کی یہ خیال کر کے کہ مجھے حلال ہے یا اپنے پسری کی باندی سے وطلی کی تو یہ شبہہ محلی ہے) پس قسم اول کا تحقق ایسے شخص کے حق میں ہوتا ہے جس پر اشتباہ طاری ہو جائے کیونکہ اُسکے سامنے یہی ہیں کہ ایسی چیز کو دلیل گمان کرے کہ جو دلیل نہیں ہے اور گمان ضرور ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو اور دوسری قسم کا تحقق بدون اُسکے گمان کے بھی اُسوقت ہو جاتا ہے جب دراصل کوئی ایسی دلیل قائم ہو جس سے حرمت کی نفی ہوتی ہے جیسے حدیث میں فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے اور اسکا وجوب اس وطلی کرنے والے کے گمان اور اعتقاد پر موقوف نہیں ہے اور حد زنا کا ساقط ہونا دونوں قسم کے شبہہ پر ہوتا ہے کیونکہ حدیث مطلقاً شبہات کو شامل ہے یعنی ہر قسم کے شبہہ سے حد کو ساقط ہونا چاہیے لیکن دونوں قسم کے شبہہ میں یہ فرق ہے کہ دوسری قسم کے شبہہ میں اگر بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائیگا اور پہلی قسم کے شبہہ میں نہیں ثابت ہوگا اگرچہ نسب کا دعویٰ کرے کیونکہ پہلی قسم کے شبہہ میں وطلی کرنا محض زنا ہے اور حد صرف اسوجہ سے ساقط ہوگئی کہ اُس نے ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اُسکی طرف راجع ہے یعنی لہا کہ یہ امر مجھے شبہہ ہو گیا تھا اور دوسری قسم کے شبہہ میں محض زنا نہیں ہے پس شبہہ فعلی آٹھ موقع پر جاری ہوتا ہے اول یہ کہ اپنے باپ و دادا کی باندی سے وطلی کی دوم اپنی ماں یا نانی و دادی وغیرہ کی باندی سے وطلی کی سوم اپنی زوجہ کی باندی سے وطلی کی چہارم اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت میں اُس سے وطلی کی پنجم زوجہ کو مال پر طلاق یا من دینے کے بعد عدت میں اُس سے وطلی کی ششم اپنی ام ولد کو اذا ذکر کے عدت میں اُس سے وطلی کی سہم ظام نے اپنے مولیٰ کی باندی ۲

سے وطی کی ہشتم مرتبہ نے جس باندی کو رہن لیا تھا اُس سے وطی کی یہ کتاب الحدود کی روایت میں ہے اور یہی روایت مختار ہے اور کتاب الزہن کی روایت میں مطلقاً حد نہیں ہے (ع-د) پس ان آٹھوں مواقع میں اگر وطی کرنے والے نے دعویٰ کیا کہ میں اسکو اپنے واسطے حلال گمان کیا تھا تو حد نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھے حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور محل میں شبہہ کے موقع میں ایک یہ کہ اپنے لیسر کی باندی سے وطی کی دوم یہ کہ کنایہ سے طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے وطی کی سوم یہ کہ بالغ نے باندہ کو فروخت کر کے مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے اُس سے وطی کی چہاں یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے مہر میں دیا لیکن زوجہ قبضہ کرنے سے پہلے اُس سے وطی کر لی چہم جو باندی اُسکے اور غیر کے درمیان مشترک تھی اُس سے وطی کی ششم مرتبہ نے مرہونہ یا سے وطی کی لیکن یہ کتاب الزہن کی روایت پر ہے پس ان موقعوں پر حد واجب نہ ہوگی اگرچہ اُسے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھے حرام ہے بھروسہ ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عقیدہ کی وجہ سے شبہہ ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ علماء کے نزدیک وہ بالاتفاق حرام ہو اور وہ کرنے والا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہاء کے نزدیک عقیدہ سے شبہہ ثابت نہیں ہوتا جبکہ وطی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ حد حرام ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی عورتوں کے حق میں ظاہر ہوگا جسے نکاح کرا دیا ہو یا حرام ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان آدیا گیا ہے جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ شبہہ دو قسم ہے تو آئندہ ہم مسائل کی تصریح کرتے ہیں۔ ومن طلق امرأته ثلاثاً ثم وطئها في العدة وقال علمت انه علي حرام حد لزوجي المالك المحلل من كل وجه فكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب بانقضاء المحلل وعلى ذلك اجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف لاختلاف ولو قال طئنت انها تحل لي لا يحل لان النطق في موضعه لان آخر المالك قائم في حق النسب والحبس والنفقة فاعتبرت طئنت في اسقاط الحد واما الاول اذا اعتقها مولاهما والختلقة والمطلقة على مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار في العدة اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دین بھر عدت میں اُس سے وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھے حرام ہے تو اسکو حد ماری جائیگی (یعنی اگر محسن ہے تو رحم کیا جائیگا ورنہ سو دسے مارے جائیگے) کیونکہ حلال کر لے والی ملک ہر طرح زائل ہو گئی تو شبہہ بالکل نثار ہے اور قرآن مجید ایسی عورت کی حالت نثار ہونے پر ناطق ہے اور اسی پر اجماع منعقد ہے اور جو شخص اس میں خلوت کرے اُسکا قول معتبر نہیں ہے کیونکہ اسکو اختلاف نہیں کہتے بلکہ خلوت ہے اور اگر وطی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان میں وہ مجھے حلال تھی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہی ایسے کہ ملک نکاح کا اثر ابھی چند باتوں میں قائم ہے چنانچہ اگر عدت کے اندر لوکا ہو تو اسی مرد سے اُسکا نسب ثابت ہوگا اور عدت میں عورت کو کھٹنے سے مانعت ہے اور شوہر پر اُسکا نفقہ بھی واجب ہے تو حد ساقط ہونے میں بھی اُسکا گمان معتبر ہے اور اگر ارم ولد کو اسکے مولیٰ نے آزاد کر دیا یا زوجہ کو طلع دیدیا یا بھوکہ مال پر طلاق دیدی پھر عدت میں اُس سے وطی کی تو نکاح حکم بھی بمنزلہ مطلقہ ثلاثہ کے ہے کیونکہ اُسکی حرمت بالاجماع ثابت ہے اور عدت میں بعضے آثار ملک موجود ہیں۔ ولو قال لها انت خلیة او بریة او امرک بیدک فاخارت نفسها ثم وطئها في العدة وقال علمت انها علي حرام لم یجد لاختلاف الصحابة رضیہ فمن مذہب عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ رجیة وکذا الجواب فی سائر الکنایات وکذا اذا نُسے ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو خلیہ ہے یا بریہ ہے یا کہا کہ تیرا امرتیرے ہاتھ پر ہے پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی ہر صورت میں طلاق کنایہ واقع ہوئی پھر شوہر نے اُس سے عدت میں وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھے حرام ہے تو بھی اُسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس میں اختلاف ہے چنانچہ حبیب عمر رضی اللہ عنہ یہ کہ کنایات سے طلاق رجعی پڑتی ہے اور یہی حکم دیگر کنایات میں ہے اور اسی طرح اگر کنایہ سے تین بار واقع ہونے کی نیت کی کیونکہ باوجود اسکے بھی اختلاف ہے۔ ولاحد علی من وطئ جاریة ولہ ولولہ ولولہ وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة حکیة لا تنشأت عن دلیل وهو قوله عليه السلام انت و مالک لابیک والا بوة قالہ فی حق المحترمة۔

اور جس شخص نے اپنے بصر پوتے کی باندی سے وطی کی تو اُس پر حد نہیں ہے اگرچہ کہے کہ میں جانتا تھا کہ مجھ پر حرام ہے اس لیے کہ یہ شبہ  
 حکیمہ ہے کیونکہ ایک دلیل سے پیدا ہوا ہے اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ انت والک وابیک یعنی تو اور قرآن مال پر  
 باپ کا ہے۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن جابر فی الصبیح والبیزار وغیرہم و ہذا حدیث حسن صحیح سا و رقی پدری دادا کے بارے میں  
 بھی قائم ہے۔ یعنی دادا کا حکم بھی مثل باپ کے ہے کہ اگرچہ بھی حد واجب نہ ہوگی اگرچہ باپ زندہ موجود ہو۔ ع۔ وغیرت  
 النسب منہ وعلیہ قیمۃ الجاریۃ وقد ذکرناہ واذا وطی جاریۃ ابیہ اوامہ او زوجتہ وقال طننت انہا تحلل لے فلاحہ  
 علیہ ولا علی قاذفہ وان قال طننت انہا علی حرام حد وکذا البعد اذا وطی جاریۃ مولاد لان میں ہوا لا انبساط فی  
 الانتفاع فطنۃ فی الاستمتاع محتمل نکاح شہتہ اشتباہ الا انہ زنا حقیقۃ فلا یجوز قاذفہ وکذا اذا قالت الجاریۃ  
 طننت انہ یحل لے والفعل لم یتبع فی الظاہر لان الفعل واحد۔ اور باپ سے بچ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور باپ پر  
 فقط اس باندی کی قیمت واجب ہوگی اور ہم اسکو نکاح الرقیق میں بیان کر چکے ہیں اور اگر اپنے باپ یا ماں یا زوجہ کی باندی سے  
 وطی کی اور کہنا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہے تو اُس پر حد زنا نہ ہوگی لیکن جو شخص کہ اُسکو زنا کاری کی تمت لگا دے  
 اُس پر بھی حد قذف نہ ہوگی یعنی درحقیقت یہ وطی حرام ہے لیکن حد صرف شبہ سے ساکت ہے اور اگر اُس نے کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ  
 مجھ پر حرام ہے تو اُسکو حد ماری جائیگی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے کیونکہ  
 نفع حاصل کرنے میں ان لوگوں کے درمیان باہم انبساط ہوتا ہے تو احتمال ہے کہ اُسکو وطی مسلح ہونے کا گمان ہو تو یہ شبہ اشتباہ  
 ہے لیکن چونکہ درحقیقت یہ زنا ہے تو جو کوئی اُسکو زنا کاری کا عیب لگا دے اُسکو بھی حد قذف نہیں ماری جائیگی اور اسی طرح  
 اگر باندی نے کہا کہ میں گمان کرتی تھی کہ یہ مرد مجھے حلال ہے حالانکہ غلام نے کچھ دعوے نہیں کیا تو بھی ظاہر الرادۃ میں غلام پر حد نہ ہوگی  
 کیونکہ یہ فعل واحد ہے۔ وان وطی جاریۃ اخیه او عمہ وقال طننت انہا تحلل لے حد لانہ لا انبساط فی المال فیما بینہما  
 وکذا اساسا للمحارم سوی الولاد لما بینا۔ اور اگر اپنے بھائی یا چچا کی باندی سے وطی کی اور کہنا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے حلال ہے  
 تو حد ماری جائیگی کیونکہ اس کے اور چچا کے درمیان مال کے بارہ میں کوئی انبساط نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم دیگر محارم مثل مامون وخالہ  
 وغیرہ کا ہے سو اسے اُنکے جنسے ولادت کی قرابت ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ یعنی باپ و دادا وغیرہ میں جو قرابت ولادت کے  
 مال سے نفع اٹھانے کا انبساط ہوتا ہے یعنی باہم اپنی گنجائش ہوتی ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھاویں تو شبہ حلت کو بھی گنجائش  
 ہے اور مامون وخالہ وچچا وغیرہ میں ایسا انبساط نہیں تو شبہ کو بھی گنجائش نہیں ہے۔ ومن زفت الیہ غیر امرأتہ وقالت انہا  
 انہا زوجتک فوطیہا لا حد علیہ وعلیہ المہر قضی بذلک علی رضہ وبالعدۃ ولانہ اعتمدہ دلیلہا و ہوا الاخبار فی موضع الاستنباط  
 اذا الانسان لا یمیز بین امرأتہ وبن غیرہانی اول الویلۃ فصار کالمغزوہ ولا یجوز قاذفہ الا فی روایۃ عن ابی یوسف  
 لان الملک مستعد حقیقۃ۔ اگر نکاح کے بعد زفات کی رات کو شوہر کے پاس اُسکی زوجہ کے سوا کسی دوسری عورت بھیج دیکے اور  
 عورتوں نے کہا کہ یہی میری زوجہ ہے پس اُسے اُس سے وطی کر لی تو اُس پر حد نہیں ہے لیکن اُس پر ہر لازم ہو گا یعنی عورت کا جو ہر ہوتا ہو  
 وہ دنیا پڑ جائیگا پھر حضرت علی کم اللہ جہ نے ہر کا اور عدت واجب ہونے کا حکم دیا (شارحین کو یہ افرنین ملاحظہ کریں اسی پر جامع ہے  
 منع) اور اس واسطے حد نہ ہوگی کہ مرد نے عورتوں کے خروینے کو مقام اشتباہ میں دلیل جانا اس واسطے کہ انسان کو اول ہی بارے میں  
 اپنی زوجہ وغیرہ میں تمیز نہیں ہو سکتی ہے تو یہ شخص بھی ایسا ہو گیا جیسے دھوکا کھایا ہو (یعنی جسکو کسی عورت نے دھوکا دیا کہ مجھے نکاح  
 کر لے حالانکہ وہ غیر کے نکاح میں ہے یا غیر کی بھانگی ہوئی تو باندی ہے اور اسکو معلوم نہ تھا پس اُسے بعد نکاح کے وطی کی تو اُس پر حد نہیں ہوتی  
 ہے پس ایسا ہی بیان ہو۔ ع۔) اور جو شخص اسکو زنا کی تہمت لگا دے تو اُسکو حد قذف نہ ماری جائیگی جو وطی حرام کے لیے کہ طہریت  
 درحقیقت ندارد اور یہی ظاہر الرادۃ ہے لیکن ابویوسف سے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اُسکی تہمت دینے والے کو حد ماری جائے۔

ومن وجد امرأة علی فراشه فوطيها فعليه الحد لانه لا اشتباه بعد طول الصحبة فلم يكن لظن بسند الی دلیل  
 وبه لانه قد ينم على فراشها غير ما من المحرم التي في بيتها وكذا اذا كان اعلم لانه يمكن التمييز بالسؤال وغيره  
 الا اذا كان دعاءا فاجابة اجنبية وقالت انا زوجك فواقها لان الاخبار دليل - جسے اپنے بچھونے پر ایک عورت  
 کو پکڑا اس سے دلی کر لی تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ یرتک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ میں اشتباہ نہیں ہو سکتا ہے تو رسکا گن کی دلیل  
 کی جانب مستند نہوا تو اشتباہ نہوا کیونکہ کسی اسکے بچھونے پر اسکی زوجہ کے سوا کسی مان بہن وغیرہ دیگر محرم جو اسکے گھر میں نہ ہو سورا  
 کرتی ہیں اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھ کر اور طور سے امتیاز کر سکتا ہے لیکن اگر ایسا ہو کہ اندھے  
 نے اپنے بستر والی عورت کو بلایا اسے قبول کیا کہہا کہ میں تیری زوجہ ہوں پس اسے اسکے ساتھ دلی کر لی تو حد واجب نہوگی کیونکہ خبر میں  
 ایک دلیل ہے - اور اگر وہ صرف دلی کرانے پر آمادہ ہوئی یا اسے زبان سے اچھا کہہ دیا اور اندھے نے دلی کی تو حد ماری جائیگی  
 - ومن تزوج امرأة لا یکل له نکاحا فوطيها لا یجب علیه الحد عندی حنیفة رحمہ لکن یوجب عقوبة اذا كان علم بذلك  
 وقال ابو یوسف ومحمد و الشافعی رحمہ علیہ الحد اذا كان عالما بذلك لانه عقد لم یصادف محله فیلنکما اذا ضیف  
 الی الذکور و هذا لان محل التصرف ما یكون محلا حکم وحکمہ الحبل وہی من المحرمات ولابی حنیفة رحمہ ان العقد صادق بحکم  
 لان محل التصرف ما قبل مقصوده والانخی من بنات نبی آدم قابله للتولد وهو المقصد فكان ينبغي ان ینقض فی حق جمیع  
 الاحکام الا انه لقاعد عن افادة حقیقة الحبل فیورث اشبهته لان اشبهته بالاشبهہ الثابت لانفس الثابت الا انه اکتب  
 جریة وليس فیها حد مقدر بغيره - جس مرد نے اسی عورت سے نکاح کیا جو دلی حرام ہے کہ اس سے نکاح حلال نہیں ہے پھر اس سے دلی کی تو نام  
 ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر حد واجب نہوگی لیکن اسکو عذاب کی دردناک تکلیف دی جائیگی بشرطیکہ جان بوجھ کر ایسا کیا ہو اور یہی سفیان ثوری  
 و زفر کا قول ہے (اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی نے (اور امام مالک و احمد و دیگر فقہانے) کہا کہ اس پر حد واجب ہوگی بشرطیکہ جان بوجھ کر ہو کیونکہ  
 یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہیں ہوا تو نہ ہو گیا جیسے کسی نے کسی مرد یا طفل کے ساتھ نکاح باندھا تو نہ ہوتا ہے اس واسطے کہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو عام نکاح  
 کا محل ہو اور حکم نکاح یہ ہے کہ حلت ثابت ہو حالانکہ مسئلہ میں جو عورت ہے وہ دلی محرمات سے ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا  
 کیونکہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو مقصود کے قابل ہو اور نکاح کا مقصود یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد آدم میں سے عورتیں سب ہی قابل ہیں تو چاہیے کہ یہ  
 نکاح جملہ احکام کے حق میں منقذ ہو لیکن شرعی تحريم سے اسے حقیقی حلت کا فائدہ نہیں دیا پس اس عقد سے ایک شہدہ پیدا ہو گیا کیونکہ شہدہ وہی ہے جنابت  
 کے مشابہ ہونہ وہ کہ خود ثابت ہو کر جو کہ اس شخص نے ایک جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم میں کوئی حد مقرر نہیں ہے تو اسکو تعزیر دی جائیگی - لیکن اس  
 مسئلہ میں غوی صاحبین کے قول پر ہے - الخلاصہ - اور جامع الرموز میں نقل کیا کہ متون میں غوی صاحبین کے قول پر ہے المفسرات - لیکن شروح میں  
 امام کے قول کو ترجیح دی لہذا نتیجہ القدوری میں کہا کہ امام کے قول پر غوی دینا اولے ہے - د - مترجم کہتا ہے کہ بھر لغزیر یہ ہوگی کہ ایسے  
 شخص کو قتل کر دیا جائے جیسے حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ میرے مامون ابو بردہ بن نیار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھگڑا  
 دیکر بھجوا تھا کہ جس شخص نے اپنے بآب کی زوجہ سے نکاح کیا ہو اسکا سر کاٹ لاوے - رواہ العزیزی وغیرہ اور ایسے کہ اگر اجنبی عورت یا بچی  
 یا ندی کی متعین دلی کرے تو اسی قسم کی سزا ہے تعزیری درر وغیرہ میں مذکور تو زمان بہن وغیرہ کا نکاح جو اس سے زیادہ قوی ہے بد جرم  
 اولے ایسی تعزیر کا مستحق ہے اور نہ صرف و خلاف فطرت کا فرق معارض بشدت فحش ہے واللہ تعالیٰ اعلم - ومن وطئ اجنبیہ فیما دون  
 الفرج یعزر لانه منکر لیس فیہ شے مقدر ومن اتے امرأة فی الموضع المکرود او عمل عمل قوم لوط فلا حد علیہ عند  
 ابی حنیفہ رحمہ و یعزر و قال فی الجامع الصغیر و بدع فی السجین و قال ابو کالزنا فی حد و ہوا حد فوے الشافعی رحمہ قول  
 فی قول یحتمل ان کل حال لقوله علیہ السلام اتمکوا الفاعل و المفعول و یردی فارجوا الالعی والاسفل ولہما انہ فی  
 معنی الزنا لانه قضاء الشهوة فی محل مشعشعی علی سبیل الکمال علی وجہ تحضیر جہا المقصد فصح الحارولہ انہ لیس بزنا





مادہ جانور کا ستر ڈھکانا واجب نہیں ہے پس یہ زنا نہ ہوا لیکن دلی کنندہ کو تعزیر دی جائیگی کیونکہ یہ فعل مکروہ ہے اور درجہ حدیث میں آیا کہ جس چوپائے سے یہ فعل کیا گیا اسکو قتل کر کے جلادیا جائے تو یہ حکم اس واسطے تھا کہ لوگ اسکا واقعہ بیان نہ کرتے رہیں اور ایسا کرنا واجب نہیں ہے۔ واضح ہو کہ چوپایہ سے دلی بالاجماع حرام ہے اور اختلاف اس بارہ میں ہے کہ اگرچہ حد زنا جاری ہو یا نہ تو چاروں فقہاء کے نزدیک اس میں حد نہیں ہے لیکن تعزیر دی جائیگی اور تعزیر میں مجسب مصلحت امام کو قتل کا اختیار ہے چنانچہ جس شخص کو ولایت کی عادت ہو تو امام اسکو قتل کر دے اور ابن عباس نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو تم مادہ جانور پر پاؤ تو اسکو قتل کر دو اور چوپایہ کو بھی قتل کر دو پس ابن عباس سے پوچھا گیا کہ چوپایہ کا کیا قصور ہے تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کچھ نہیں سنا لیکن میری رائے یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکروہ جانا کہ جس جانور کے ساتھ یہ فعل کیا گیا ہے اسکا گوشت کھایا جائے یا اس سے دودھ وغیرہ کا نفع اٹھایا جائے۔ رواہ الترمذی۔ اور یہ وجہ دوسری حدیث میں مصرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی مادہ جانور پر پڑے وہ ملعون ہے اور اسکو قتل کر دو اور اس مادہ جانور کو بھی قتل کر دو یہ کہنے کو نہ رہے کہ یہی وہ مادہ جانور ہے جسکے ساتھ ایسا اور ایسا کیا گیا۔ رواہ احمد والبودادہ والنسائی والحاکم اور بیہقی نے اس حدیث کی صحت کی طرف میل کیا۔ ف۔ ع۔ ومن زنی فی دار الحرب اوفی دار البغی ثم خرج الینا لایقام علیہ الحد وعند الشافعی رحمہ اللہ لانه التزم بالسلامہ احکامہا ینما کان مقامہ ولما قولہ علیہ السلام لا یقام الحد ودنی دار الحرب ولان المقصود ہوا لا ترجارہ ولایۃ الامام منقطعة فیہا فیعرے الوجوب عن البغیة ولا یقام بعد ما خرج لانہا لم تتعقد موجبة فلا تنقلب موجبة ولو غری من لد ولایۃ الاقامة بنفسہ کالتخلف۔ واسیر المصنف لقیم الحکم علی من زنی فی معسکہ لانه تحت یدہ بخلاف امیر العسکر والسریرۃ لانه لم یفوض الیہما الاقامۃ۔ اور جس شخص نے ایسے کافروں کے ملک میں زنا کیا جسے لڑائی ہو یا باغیوں کے ملک میں زنا کیا پھر جاری ملک میں نکل آیا ایسے یہاں زنا کا اقرار کر دیا تو اگرچہ حد نہیں قائم کیا جائیگی اور امام شافعی کے نزدیک حد مارا جائے کیونکہ اسنے مسلمان ہونے کے ساتھ اپنے اوپر اسلام کے احکام لازم کر لیے چاہے جہان ہو اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ دار الحرب میں حدود نہیں قائم کیے جائینگے اور اسوجہ سے کہ حد سے مقصود یہ ہے کہ وہ اس فعل سے یا ترہے حالانکہ امام کی ولایت حربیوں اور باغیوں کے ملک سے منقطع ہے تو حد واجب ہونا بیفائدہ ہے اور وہاں سے دار الاسلام میں آنے کے بعد بھی حد قائم نہوگی کیونکہ یہ بخش جوقت سرزد ہوا موجب حد نہ تھا تو اب بدل کر موجب نہو جائیگا اور اگر جہاد میں ایسا سردار موجود ہو جو خود حد قائم کر سکتا ہے جیسے سلطان اور صوبہ کا حاکم تو لشکر میں سے جو شخص زنا کرے اس پر اپنی لشکرگاہ میں حد قائم کرے کیونکہ یہ اسکے ماتحت ہے بخلاف لشکر کے سردار یا کسی تکرے کے سردار کے کیونکہ ایسے سردار کو حد قائم کرنا پھر نہیں کیا گیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگرچہ دیکھا گیا ہو تو جائز ہے اور واضح ہو کہ مصنف نے جو حدیث لکھی وہ نہیں پائی گئی لیکن شافعی نے یہی قول زید ابن ثابت رضی اللہ عنہ کا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں کو لکھا کہ دار الحرب میں کسی مسلمان پر حد قائم نہ کریں۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور چونکہ یہ حکم بشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم تھا تو بمنزلہ حدیث ہے بلکہ اجماع خود محبت ہے اور ابن ابی شیبہ نے اسی کے مانند ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور بسیرن ارطاة رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جہاد میں چاروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔ رواہ البودادہ الترمذی والنسائی۔ اور ترمذی نے لکھا کہ دشمن کے سامنے ایسا کرنا اس خیال سے ہے کہ ایسا نہو وہ دشمنوں سے جلدے۔ واذا دخل حربے دارنا بامان فزنی بذمیتہ او زنی ذمی بحربیتہ الذمی والذمیۃ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ لا یحد الحربی والحربیتہ وہو قول محمد حنفی ذمی یعنی اذانہ نے بحربیتہ قما اذانی الحربی بذمیتہ لایحد ان عند محمد رحمہ اللہ ہو قول ابی یوسف رحمہ اللہ وقال ابی یوسف رحمہ اللہ یحدون لہم وہو قولہ الاخر لابی یوسف رحمہ اللہ ان المستامن التزم احکامنا مذمۃ مقامہ فی دارنا فی المعاملات کما ان الذمی التزم احکامنا

مدہ عمرہ و لہذا یجوز حد القذف ویقتل قصاصاً بخلات حد الشرب لانه یعقدا باجنہ ولہما انہ ما دخل للقراریل  
لحاجۃ کالتجارۃ و نحوہا فلم یضرب من اہل دارنا و لہذا تمکن من الرجوع الی دار الحرب ولا یقتل المسلم ولا الذمی بدوئنا  
النزم من الحکم ما یرجع الی تحصیل مقصودہ و بہ حقوق اہل دارنا لانه لما طمع فی الانصاف یلزم الانصاف و المقصود  
حد القذف من حقوقہما حد الزنا و حق الشیخ و محمد و ح و بہ الفرق ان الاصل فی باب الزنا فعل الرجل والمرأۃ  
ما لعلہ علی ما ذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ فاستنباع الحد فی حق الاصل یوجب امتناعہ فی حق التبع اما الاستناع فی  
حق التبع لایوجب الامتناع فی حق الاصل نظیرہ اذ زنی البائع بصیدۃ او مجنونہ و تمکین البائتہ من البیعی و المجنون  
و لابی حنیفہ رحمہ فیہ ان فعل المحرمی المستامن زنا لانه مخاطب بالحرمان علی ما ہو الصیحح وان لم یکن مخاطباً بالشرع  
علی اصلنا و التکمین من فعل ہو زنا موجب للحد علیہا بخلات البیعی و المجنون لانہما لایخاطبان و نظیر ہذا لاختلاف  
اذا زنی المکرہ بالمطاوعۃ متحدہ المطاوعۃ عندہ و عند محمد رحمہ لالتحد۔ اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام میں آیا اور کسی ذمیہ عورت  
سے زنا کیا یا کوئی حربیہ عورت امان لیکر دار الاسلام میں آئی اور اس سے کسی ذمی مرد سے زنا کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی صورت  
میں ذمیہ عورت کو حد ماری جائیگی اور مرد حربی پر حد نہ ہوگی اور دوسری صورت میں ذمی مرد کو حد ماری جائیگی اور حربیہ عورت محدود  
نہ ہوگی اور ذمی مرد کے حق میں امام محمد کا بھی یہی قول ہے لیکن جب ذمی مرد نے حربیہ عورت سے زنا کیا ہو تو امام محمد کے نزدیک ذمی مرد  
کو حد ماری جائیگی اور اگر حربی مرد نے ذمیہ عورت سے زنا کیا تو امام محمد کے نزدیک دو دن کو حد نہیں ماری جائیگی اور یہی ابو یوسف  
کا پہلا قول ہے پھر امام یوسف نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ ان سب کو حد ماری جائیگی اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی عورت یا  
امان لیکر چلے دار الاسلام میں آیا تو اس نے التزام کر لیا کہ جب تک اپنے معاملات کے واسطے یہاں ٹھہرے گا برابر ہمارے احکام کے موافق  
عمل کرے گا جیسے ذمی مرد و عورت نے اپنی تمام عمر کے واسطے یہی التزام کیا ہے اسی واسطے اگر وہ کسی کو زنا کی تمت لگا دے تو اس کو حد  
قذف ماری جاتی ہے اور اگر کسی کو ناحق قتل کرے تو وہ قصاص میں قتل کیا جاتا ہے پس زنا کرنے میں بھی حد ماری جائیگی بخلات  
شراب بخاری کی حد کے کیونکہ وہ شراب کو مباح سمجھتا ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حربی عورت یا مرد یہاں ٹھہرنے کو نہیں آتا  
بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہے تو وہ دار الاسلام کے رہنے والا نہ یعنی مسلمان یا ذمیوں میں سے نہیں ہوا اسی وجہ سے  
اس کو قدرت ہوتی ہے کہ دار الحرب کو لوٹ جائے اور اگر اس کو مسلمان یا کسی ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کو اس کے قصاص میں قتل  
نہیں کیا جاتا ہے اور ہمارے احکام کا التزام اس نے صرف اسی قدر کیا ہے کہ جس سے اس کا مقصود حاصل ہو اور وہ بندے کے حقوق ہیں  
کیونکہ حربی نے انصاف کی طبع کی تو نہی التزام کیا کہ انصاف سے جو بچھڑ لازم ہو گا وہ بھی پایا جاوے اور قصاص و حد قذف ایسی چیز ہے  
جس سے جنہوں کا حق متعلق ہے یعنی انصاف مقتضی ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے اور فحش تمت لگانا مقتضی ہے کہ اس کو سزا دی جائے  
لہذا حربی کو اس کے التزام کے موافق قصاص و حد قذف کی سزا دی جائیگی اور حد زنا صرف شرع کا حق ہے تو یہ حربی کے التزام میں داخل نہ ہوگی  
اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ذمی مرد و ذمیہ عورت میں فرق ہے اور وہ یہ کہ زنا کر کے بارے میں مرد کا فعل اصل ہے اور عورت اس کے تابع ہے  
چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے تو جب اصل یعنی مرد کے حق میں حد متنع ہوئی تو لازم آیا کہ اس کے تابع یعنی عورت ذمیہ کے حق  
میں بھی متنع رہے کہ در صورتیکہ تابع کے حق میں لینے حربیہ عورت کے حق میں حد متنع ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی اصل یعنی مرد  
ذمی کے حق میں بھی متنع ہو اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب مرد بالغ نے کسی لڑکی یا مجنونہ عورت سے زنا کیا تو لڑکی یا مجنونہ پر حد نہ ہونے سے مرد  
سے حد ساقط نہیں ہوتی ہے اور اگر بالغہ عورت نے کسی طفل یا مجنون کو اپنے اوپر قابو یا تو طفل و مجنون سے حد ساقط ہونے کی وجہ سے عورت  
کی حد بھی ساقط ہے کیونکہ وہ تابعہ ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی امان لیکر آیا اس کا بد فعلی کرنا حد حقیقت زنا ہے کیونکہ کافروں کو بھی  
یہ حکم ہے کہ حرام نکوین اور یہی صحیح قول ہے اگرچہ وہ شریعت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہیں ہیں اور جب کافرہ عورت نے اپنے اوپر

زنا کا قابو دیا تو یہ حد زنا کا موجب ہو یعنی عورت کا فہ پر حد واجب ہوگی لیکن یہ صرف ذمہ عورت میں ہی برخلاف طفل و مجنون کے  
یہ دونوں بشریت سے مخاطب نہیں ہیں اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی مرد پر سلطان نے زبردستی کی کہ وہ ایک عورت سے  
زنا کرے حالانکہ عورت خوشی سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کو حد ماری جائیگی۔ اور امام محمد کے نزدیک عورت مجنون  
ہوگی۔ کیونکہ مرد مجبور سے حد ساقط ہو اور وہ اصل تھا تو عورت تابعہ سے بھی ساقط ہوگی۔ قال واذ انزلنا العصی  
او المجنون بامرأة طاعة فلا حد علیہ ولا علیہا وقال زفر و الشافعی رحمہما علیہما وہو روایت عن ابی یوسف  
وان زنی صحیح مجنونہ وصغیرۃ جماع شلہما حد الرجل خاصۃ و ہذا بالاجماع۔ اور اگر طفل یا مجنون نے ایسی عورت سے زنا  
کیا جسے خود اپنے اوپر طفل یا مجنون کو قابو دیا تو اخیر حد نہیں اور نہ عورت پر حد ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہوگی  
اور یہی ابو یوسف سے ایک روایت ہے (اور یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اگر مرد تندرست نے کسی مجنونہ عورت سے یا ایسی (مرد) سے  
جو قابل جماع ہو زنا کیا تو فقط مرد کو حد ماری جائیگی یعنی مجنونہ وصغیرہ پر حد نہ ہوگی اور سپر اجماع ہے۔ پس اختلاف صرف  
اول صورت میں ہے کہ جب عورت بالغہ نے طفل یا مجنون سے زنا کر لیا تو عورت پر حد ہوگی یا نہ ہوگی۔ لہذا العذر من جانبہا  
لا یوجب سقوط الحد من جانبہ فلذا العذر من جانبہ و ہذا لان کلامہ مواخذہ لبعولہ ولنا ان فعل الزنا تحقیق منہ  
و انما ہی محل الفعل و لہذا یسمی ہو و اطمنا و زانیہ و المرأة موطوءة و من زانیہا الا انہا سمیت زانیۃ مجازا التسمیۃ للمفعول  
باسم الفاعل کالراغب فی معنی المرضیۃ اولکونہا منسبۃ بالمتکلم فیتعلق الحد فی حقہا بالمتکلم من قبیل الزانی و  
ہو فعل من ہو مخاطب بالکف عنہ و مؤتم علی مباشرۃ و فعل العصبی لیس بہذہ الصفتہ فلا ینافی الحد۔ زفر و شافعی  
و غیرہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب عذر ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہیں آتا، اسی طرح مرد کی جانب عذر ہونے  
سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہ ہوگی اور یہ اس واسطے ہے کہ زانی زانیہ میں سے ہر ایک اپنے فعل پر اخذ ہیں اور ہماری دلیل  
یہ ہے کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے متحقق ہوتا ہے اور عورت تو اس فعل کا محل ہے اسی واسطے مدعی کرنے والا و زانی صرف مرد کو کہتے ہیں  
اور عورت موطوءہ و منسبۃ کہلاتی ہے لیکن قرآن میں جو اسکو زانیہ کہا تو وہ مجازاً ہے خواہ اس سبب سے کہ مفعول کو فاعل کا  
نام دید یا جیسے مرضیہ کو رانیہ کہتے ہیں یا اس سبب سے کہ زنا کا سبب پیدا کرنے والی وہی ہو جاتی ہے کہ اُس نے اپنے  
او پر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اسوجہ سے متعلق ہوئی کہ اُس نے اس قبیح فعل پر قابو دیا اور یہ فعل قبیح اس  
مرد کا ہے جسکو اس سے باور ہے کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہیں ہے تو اُس کے فعل کے ساتھ حد متعلق نہ ہوگی۔ قال و  
من اگر ہمہ السلطان حتی زنی فلا حد علیہ و کان ابو حنیفہ رحمہما یقول اولایحد و ہو قول زفر رحمہما لان الزنا من  
الرجل لا یكون الا بعد انتشار الآلۃ و ذلک دلیل الطوائف اعمیۃ ثم رجع عنہ فقال لا حد علیہ لان سببۃ الملجی قائم  
ظاہر و الانتشار دلیل مرد دلانہ قد یکون من غیر قصد لان الانتشار قد یکون طبعاً لا طوعاً کما فی النائم فاوثر  
شبیہہ وان اگر ہمہ غیر السلطان حد عند ابی حنیفہ رحمہما و قال لا یحد لان الاکراہ عنہ ہا قد تحقیق من غیر السلطان  
لان المؤثر خوف الملک و انہ تحقیق من غیرہ و لہ ان الاکراہ من غیرہ لا یدوم الا ناور التکلیف من الاستعانة  
بالسلطان او بجماعہ المسلمین و تکلیف دفعہ بنفسہ بالسلح و النادر لا حکم فلا یسقط بہ الحد بخلاف السلطان لانہ لا ینال  
الاستعانة بغيرہ ولا الخرج بالسلح علیہ فانترقا۔ اور جس مرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنی اسکو قتل وغیرہ کا خوف دلا دیا  
کہ اس نے زنا کیا تو زانی پر حد نہ ہوگی اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری جائیگی اور یہی زفر کا قول ہے اس واسطے کہ مرد سے زنا جب ہی  
صادر ہو تو اسکو آکثر منتشر ہو لینے قائم ہوا اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اُس نے خواہش خاطر ایسا کیا پھر ابو حنیفہ نے اس سے  
رجوع کر کے کہا کہ سپر حد نہیں ہے کیونکہ جس سبب نے اسکو اس فعل پر تلامذہ کیا وہ ظاہر قائم ہے اور انتشار کو دلیل گردانے میں



تہود ہو کیونکہ انتشار کبھی بغیر قصد کے ہو جاتا ہے یعنی بمقتضای طبیعت ہوتا ہے نہ بقصد و ارادہ جیسے خواب میں ہر پس شبہ پیدا ہو گیا اور اگر اُسکو سوائے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک حد مارا جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ صاحبین کے نزدیک اگر اہل کبھی سلطان کے سوائے دوسرے سے بھی تحقق ہوتا ہے اسلئے کہ موثر و خوف ہلاکت ہے اور یہ دوسرے کی طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی طرف سے جو اگر اہل ہودہ یا دیگر اہل نہیں ہوتا تو شاذ و نادر کیونکہ اُسکو اختیار ہے کہ سلطان سے فریاد کرے یا مسلمانوں کی جماعت سے مدد مانگے یا خود اُسکو اختیار کے ذریعہ سے دفع کرے اور جو چیز نادر ہو اُسکا کچھ حکم نہیں ہوتا تو ایسے ارادے سے حد ساقط نہ ہوگی بخلاف سلطان کے کہ اُسکا اگر اہل مجبور کیونکہ دوسرے سے مدد نہیں لے سکتا اور نہ سلطان پر اختیار اٹھا سکتا ہے تو سلطان وغیر سلطان میں فرق ہو گیا۔ ومن اقر

البيع مرات فی مجالس مختلفہ انہ زنی بفلانہ وقالت ہی تزوجنی او اقرت بالزنا وقال الرجل تزوجتها فلا حد علیہ وعلیہ المہر فی ذلک لان دعوی النکاح یجوز الصدق وھو لیس بالظرفین فادرت شبہۃ واذ سقط الحد وجب المہر تعظیماً لخطر البضع۔ اگر ایک مرد نے چار مرتبہ مختلف مجلسوں میں اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے فلانہ عورت سے زنا کیا اور یہ عورت کہتی ہے کہ میں نے اس سے کچھ نہ کیا ہے بلکہ اس نے میرے ساتھ نکاح کیا ہے یا ایک عورت نے اس طرح زنا کا اقرار کیا اور مرد کہتا ہے کہ میں نے اس کے ساتھ نکاح کیا ہے تو مرد پر حد نہ ہوگی بلکہ دونوں صورتوں میں اُسپر مہر واجب ہوگا کیونکہ دعوی نکاح میں صدق کا احتمال ہے اور نکاح ان دونوں کے درمیان قائم ہوگا تو شبہہ پیدا ہو گیا اور جب حد ساقط ہو گئی تو اہل عورت کے خلاف ظاہر کرنے کو مہر واجب ہوا۔ ومن زنی بجاریۃ قتلها فانہ یحد وعلیہ النقیۃ معناه قتلها بفعل الزنا ولا نہ جنی جناۃ ین فیہ فر علی کل واحد منہما حکم وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یحد لان تقرضمان النقیۃ سبب ملک الائمۃ فصار کما اذا اشتراکما بعد ما زنی بہا وھو علی ہذا الاختلاف واعتراض سبب ملک قبل اقامۃ الحد یوجب سقوطہ کما اذا ملک لیسر قبل القطع ولما نہ ضمان قتل فلا یوجب ملک لانہ ضمان دم ولو کان یوجبہ فاما یوجبہ فی العین کما فی ہبۃ المسروق لانی منافع البضع لانہا استوفیت والملك یثبت مستنداً فلا یظهر فی استوفی لکونہا معدومۃ و ہذا بخلاف ما اذا زنی بہا فاذہب علیہما یجب علیہما قیمتہما ویسقط الحد لان الملك ہنا لک یثبت فی الحبث العیار وہی عین فاو رثت شبہۃ۔ ایک مرد نے غیر کی چھوڑی سے زنا کیا کہ وہ مر گئی تو زانی حد مارا جائیگا اور اُسپر قیمت واجب ہوگی اسکے معنی یہ ہیں کہ زنا کے فعل سے وہ مری کیونکہ اس شخص نے دوجرم کیے زنا کرنا اور مار ڈالنا تو ہر ایک پر اُسکا حکم مترتب ہوگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ وہ حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ زانی پر تاوان قیمت ثابت ہوا اس امر کا سبب یہ کہ وہ باندی کا مالک ہو گیا تو ایسا ہوا کہ گویا باندی سے زنا کرنے کے بعد اُسکو خرید لیا لیکن اس مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا موجب ہے جیسے جو مال مسروقہ کا ہاتھ کاٹے جانے سے پہلے مالک ہو گیا تو ہاتھ کاٹنا جانا ساقط ہو جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اُسپر قتل کا تاوان ہے تو وہ موجب ملک نہیں ہے کیونکہ یہ خون کا عوض ہے اور اگر یہ تاوان موجب ملک ہوتا تو بھی عین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ مہر کرنے کی صورت میں ہے یعنی جیسے جو مال مسروقہ مہر کر دیا یوں ہی باندی کی ذات اُسکی ملک میں آگئی اور اُسکی منفعت فرج کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہے کیونکہ یہ منفعت تو پہلے حاصل کر لی گئی اور ملک کا ثبوت استنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی منفعت میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ وہ منفعت معدوم ہو چکی اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب غیر کی چھوڑی سے زنا کرے اُسکی ایک آنکھ اندھی کر دی تو اُسپر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائیگی کیونکہ ایسی صورت میں اس کا فی کی ملکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہے تو شبہہ پیدا ہو گیا۔ یعنی پہلی صورت میں جب حد ساقط ہو جائیگی

مرگئی تو قابل ملکیت نہیں ہو اور اگر ملکیت ظاہر بھی ہو تو اس باندی کی عین ذات میں ہوگی نہ اسکی منفعت میں کیونکہ منفعت حاصل کرنا کوئی باقی چیز نہیں ہے بخلات دوسری صورت کے کہ اُس میں کانی باندی باقی ہے۔ قال وکل شیء صنعه الامام الذی لیس فوقہ امام فلا حد علیہ الا انفصا ص فانه یؤخذ بہ وبالا موال لان الحد وحق اللہ تعالیٰ واثامتها الیہ لا الی غیرہ ولا یکنہ ان یتیم علی نفسه لانه لا یقید بخلاف حقوق العباد لانه یتوفیہ ولی الحق اما تمکنہ او بالا استعانہ بمنۃ المسلمین و انفصا ص والا موال متہاد اما حد القذف قالوا المقلب فیہ حق الشرع حکمہ کما سائر الحدود المتی ہی حق الشرع اور جو حرکت مسلمانوں کا ایسا امام کرے جسکے اوپر کوئی امام نہیں ہے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی سوائے قصاص کے یعنی اگر کسی مسلمان کا قصاص واجب ہو تو اس کے واسطے ماخوذ ہوگا اور مالوں کے واسطے بھی ماخوذ ہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ حد و حقوق الہی عز وجل میں اور حد و کا قائم کرنا امام ہی کے اختیار میں ہے دوسرے کے اختیار میں نہیں ہے کیونکہ وہی سب سے بڑا ہے اور اس سے یہ ممکن نہیں کہ اپنی ذات پر خود حد قائم کرے کیونکہ یہ بیفائدہ ہے بخلاف بندوں کے حقوق کے کیونکہ جو بندہ حقدار ہے وہ اپنا حق حاصل کر لے گا خواہ اسطرح کہ حقدار کو امام خود قابو دیدے یا وہ مسلمانوں کے لشکر و قوت سے مدد لیکر اپنا حق حاصل کر لے گا اور قصاص و اموال اسی قسم کے ہیں یعنی حقوق العباد سے ہیں اور رہی حد القذف مثلاً امام نے کسی کو زنا کاری کی تہمت لگائی اور حد قذف میں جیسے حق شرع ہے ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہے تو دو وزن میں سے کس حق کا لحاظ کیا جائیگا (علمائے جواب دیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے تو اسکا حکم بھی مثل اُن حدود کے ہوگا جو خالص حق الہی عز وجل ہیں۔) اس باب سے متعلق چند فروع ضروریہ بیان کیے جاتے ہیں چاہیے کہ اپنے اپنے موقع سے متعلق کیے جاویں۔ زنا سے اقرار ثابت ہوتا ہے مگر اقرار صریح ہو اور اسوقت نشہ نہ ہو اور مرد و عورت میں سے کوئی دوسرے کی کندہ یا نکرے یا اسکا کذب ظاہر نہ ہو اسطرح نہ مرد و عورت تاحاصل کما ہو نکلے یا عورت کو رقی ہو یعنی ہڈیاں نزدیک ہو کر دخل کے قابل نہ ہو اور اگر مرد نے گونگی عورت کے ساتھ یا عورت نے گونگے مرد کے ساتھ زنا کیا اقرار کیا تو ثبوت نہ ہوگا کیونکہ شاید یہ بیان کوئی ایسی بات ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہو اور اگر نشہ میں زنا یا چوری کا اقرار کیا تو حد نہیں ہے کیونکہ شاید جو بھٹا اقرار کیا ہو ان کو گواہوں کے سامنے زنا یا چوری کی توجہ مارا جائیگا۔ اگر اقراری نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا حد مارے جانے کے وقت بھاگا یا اقرار سے انکار کیا تو یہ رجوع ہی جیسے مرتد ہونے سے انکار کرنا تو ہے۔ اگر اپنے محض ہونے کا اقرار کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہے بون ہی جو حد و خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں جیسے شراب خواری کی حد اور چوری کی حد اگر اقرار سے انکار ثابت ہو پھر وہ اقرار سے پھر جائے تو صحیح ہے۔ اگر کسی پر جرم کا حکم ہو گیا پھر قبل جرم کے کسی نے قید خانہ میں جا کے اسکی آنکھ پھوڑ دی یا اسکو قتل کر دیا تو اس پر کچھ قصاص یا عوض نہیں ہے اور اگر جرم کا حکم ہونے سے پہلے اسنے ایسا کیا پس اگر عمدہ ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر خطا سے ہو تو دیت واجب ہوگی۔ اگر عمر یا پردہ سے واجب ہوں لیکن اسکی محنت سے مایوسی ہو تو محنت سے پہلے حد قائم کر دی جائے۔ ابھر۔ جرم کے واسطے جو احسان شرط ہے وہ چند باتوں سے پورا ہوتا ہے اول آزاد آدم عاقل ہو سوم بالغ ہو چہارم مسلمان ہو چہم اسنے محض عورت سے نکاح صحیح کے ساتھ داخل کیا ہو پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخل کے وقت نکاح صحیح ہو گیا ہو تو کافی ہے۔ ششتم یہ کہ وطی کے وقت وہ اسکی منکوحہ و دونوں بعفت احسان موجود ہوں۔ ہفتم یہ کہ مرتد ہو جانے سے اسکا احسان باطل نہ ہو۔ اور و افح ہو کہ احسان باقی رہنے کے واسطے نکاح باقی رہنا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر انہی عمر میں ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دیکر مجددی کی حالت میں کسی عورت سے زنا کر لیا تو حد جاری ہے کتاب میں معلوم ہوا کہ شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے خواہ شبہ نفسی ہو یا شبہ علمی اور بخلہ شبہ علمی کے یہ ہے کہ اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی یا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے اور اسنے تجارت میں کوئی باندی خریدی اور اس باندی سے ملنے وطی کی حالانکہ اس غلام پر اسقدر فرضہ چڑھ گیا ہو کہ اسکے مال و گردن سبکو محیط ہو یا مال غنیمت کی باندی سے قبل اسکے کہ تقسیم ہو وطی کی خواہ وہ غنیمت دارا لا سلام میں محفوظ کرنے کے بعد ہو یا پہلے ہو یا خریدی ہوئی باندی کا حیض سے استبراء کرنے سے پہلے وطی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے

دلی کی جو مرد ہونے سے اس پر حرام ہو گئی یا اس کے پسربانے کو اس نے اپنے اوپر قیام دیا یا مرد نے اپنی زوجہ کی ماں سے یا پہلے خاوند کی بیٹی سے جماع کر لیا ہو ان سب صورتوں میں دلی حرام ہو لیکن حد واجب نہ ہوگی سببہ فعلی میں حلال ہونے کا گمان کافی ہو اور گمان کا دعویٰ کرنا مستحب اگرچہ اسکو گمان نہ ہو پس اگر ایک شخص نے گمان کا دعویٰ کیا اور دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اقرار کیا تھا کہ مجھے کچھ گمان نہیں ہوا تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ اگر مرد یا عورت میں سے فقط ایک نے گمان کا دعویٰ کیا تو دوسرے کو بھی حد نہیں ماری جائیگی حتیٰ کہ دونوں اقرار کریں کہ ہم حرام ہونا جانتے تھے تو مشبہہ نہیں رہا اور حد ماری جائیگی۔ اللہ۔ جلق لگنا حرام ہو اور اگر ظاہر ہو تو حاکم اسکو سزا دیگا اور اگر اپنی زوجہ یا باندی کو اپنے ذکر سے ہاتھ ملنے دیا حتیٰ کہ انزال ہو گیا تو مکروہ ہو لیکن اس پر کوئی سزا واجب نہ ہوگی البوہرہ۔ د۔ اگر ایک عورت کو زنا کر کے کے لیے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہ ہوگی۔ ت۔ اور حق یہ ہے کہ حد واجب ہوگی جیسے اگر عورت خدمت کے لیے ذکر رکھی گئی اور اس سے دلی کی تو حد واجب ہو۔ الفتح۔ اگر کسی شہر کے حاکم یا صوبہ دار نے زنا کیا کہ اس پر حد واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اسکو حد ماری جائیگی۔ ت۔ د۔

### باب الشهادة علی الزنا وارجوع عنها

یہ باب زنا پر گواہی دینے اور گواہی سے بچ جانے کے بیان میں ہے۔ قال و اذا شهد الشهود بحد متقادم لم يمنع عن اقامته بعد ثم عن الامام لم تقبل شهادتهم الا فی حد القذف خاصة۔ قدوسی نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے گواہی دے دی کہ حد متقادم میں گواہی دی حالانکہ گواہی ادا کرنی انکو امام سے دور ہونا مانع نہیں تھا اور کوئی مقرر دیگر مثل مرض و فوف راہ وغیرہ کے بھی مانع نہیں تھا۔ ت۔ تو انکی گواہی قبول نہ ہوگی سوائے خاص حد قذف کے۔ یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگائی جسکے بعد گواہین بوجہ مقتدوف نے مدت کے بعد دعویٰ کیا اسوقت گواہوں نے گواہی دی تو انکی گواہی قبول ہوگی کیونکہ فی الفور آئینہ گواہی واجب نہیں تھی۔ م۔ وفی الجامع الصغیر و اذا شهد علیہ الشهود بسرقۃ او بشرب خمر او بزنا بعد من لم یؤخذ به و ضمن السرقة۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر گواہوں نے کسی شخص پر چوری کرنے کی یا شرابخواری کی یا زنا کرنے کی گواہی بعد ایک وقت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ ماخوذ نہ ہوگا مگر مال سرقت کا ضامن ہوگا۔ ف۔ یعنی حد کے واسطے یہ گواہی جو بغیر مقرر کے تاخیر کی گئی قبول نہ ہوگی لیکن مال سرقت جو بندہ کا حق ہو اس میں یہ گواہی قبول ہوگی کیونکہ جب چور پر حد سرقہ قائم نہ ہو مال سرقت کی ضمانت اس پر لازم ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ تقادم کی مقدار میں تفصیل ہے چنانچہ شرابخواری میں تقادم یہ ہے کہ جب شراب پیئے والے کے منہ سے شراب کی بدبو نائل ہو گئی اسوقت گواہوں نے گواہی دی اور زنا و سرقہ وغیرہ میں تقادم یہ ہے کہ بغیر مقرر کے ایک مہینہ گزر جانے پر گواہی دی اور یہی اصح ہے۔ ت۔ د۔ اور اگر تقادم زنا کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی اور بعض نے کہا کہ نہیں۔ القاضیان۔ بالحد جب حد متقادم پر گواہی دین اور یہ تاخیر بغیر مقرر ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی سوائے حد قذف کے اور ضمان مال سرقہ کے۔ والاصل ان الحمد و دخالصة حقاً لتعالی تبطل بالتقادم خلافاً للشافعی و ہو یعتبر بالحق العباد و بالاقرار الذی ہو احدی یحتمل و لنا ان الشاہد بخیر بین المستعین من اداء الشہادۃ و المسترفات خیر ان کان لا خیار السرقة الاقدام علی الاداء بعد ذلک لضعفہ بوجہ و لعمادۃ حرکتہ فیتیم فیہا و ان کان الا خیر لا للسرقة لعمیر فاسقاً فما فیتقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا یعادی نفسه فحی الزنا و شرب الخمر و السرقة خالص حق لتعالی حتی یصح الرجوع عنها بعد الاقرار فیکون التقادم فیہ الناع و حد القذف فیہ حق البعد لمانع من دفع العار عنه و لہذا لا یصح رجوعہ بعد الاقرار و التقادم غیر مانع فی حقوق البس و لان الذی یحکم فیہ شراباً یجمل تاخیرہم علی النعدام الدعوی فلا یوجب تفسیقہم بخلاف حد السرقة لان الدعوی لیست بشرط فیہ لانه عام

حق اللہ تعالیٰ علی ما مرد و انما شرطت للمال ولان الحكم بدار علی کون الحد حقاً لئلا یستمر وجود التهمة فی کل فرد  
ولان السرقة تقام علی الاستمرار علی غرة عن المالک کما یجب علی الشاهد اعلامه وبالمکتمان یصیر فاسقاً آثاراً ثم  
التقادم کما یمنع قبول الشهادة فی الاستدلال بمنع الاقامة بعد القضاء عندنا خلافاً لفرج حتی لو ضرب بعد ما ضرب  
بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا یتقادم علیه الحد لان الامضاء من القضاء فی باب الحد ودواً مختلفاً فی  
حد التقادم و اشار فی الجامع الصغیر الی ستة اشهر فانه قال بعد من و لکن اشار الطحاوی رحمہ و ابو حنیفہ رحمہ  
لم یقدر فی ذلک و فوضہ اسے رای القاضی نے کل عصر و عن محمد رحمہ انہ قدرہ بشهر لان مادونہ عاجل و ہو ردتہ  
عن ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہ و هو الاصح و ہذا اذا لم یکن بین القاضی و منیم سیرۃ شہراً اذا کان قبل شہادۃ  
لان المانع بعد ہم عن الامام فلا یحقق التهمة و التقادم فی حد الشرب کذلک عند محمد رحمہ و عندہما یقدر بزوال  
الرائحة علی ما بانی فی بابہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اصل یہ ہے کہ جو حدود خالص حق اللہ عزوجل ہیں وہ دیر ہو جانے سے  
باطل ہو جاتے ہیں اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ جیسے بندہ دن کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں یہ بھی باطل نہونگے  
اور نیز اقرار پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر حد زنا وغیرہ جو خالص حدود الہی ہیں اگر دیر گزرنے کے بعد مجرم نے خود اقرار کیا تو  
اس پر حد جاری کیجاتی ہے اسے صریح اگر گواہوں سے ثبوت ہوئی تو بھی جاری کیجائیگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو دو باتوں میں  
اختیار تھا ایک یہ کہ تو اب کی نیت سے گواہی ادا کرے اور دوم یہ کہ مجرم کی پردہ پوشی کرے پس گواہی تاخیر کرنا اگر اسوجہ سے تھا  
کہ اُس نے پردہ پوشی اختیار کی تو اس کے بعد ادا سے شہادت پر آمادہ ہونا یا توجوش کینہ کی وجہ سے ہو یا عداوت اسکا باعث ہو تو  
وہ اپنی گواہی میں منہم ہوگا اور اگر تاخیر کرنا بنظر پردہ پوشی نہیں تھا تو وہ فاسق گنہگار ہو جائیگا تو چکو بیان ایک امر یقینی معلوم ہے  
کہ جس سے گواہی قبول نہ ہو خلافت اقرار کے کیونکہ آدمی اپنی ذات کا دشمن نہیں ہوتا تو حد زنا و زنا بجزاری و چوری خالص حق اللہ  
عزوجل ہیں حتی کہ بعد اقرار کے اسے پھر جانا صحیح ہے تو دیر ہو جانا اس میں گواہی قبول ہونے سے روکتا ہے اور حد القذف میں  
بندہ کا حق ہے کہ چونکہ اس میں بندہ کے ذمہ سے عار و رعب ہوتا ہے اسی واسطے قذف کا اقرار کرنے کے بعد اس سے پھر مانع نہیں ہوتا  
اور بندہ دن کے حقوق میں دیر ہو جانا کچھ مانع نہیں ہوتا کیونکہ اس میں دعوی شرط ہے تو گواہی میں تاخیر کرنا اس امر پر محمول ہوگا کہ  
ہنوز دعویٰ ندارد تھا تو گواہوں کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا بخلاف حد سرقة کے کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے واسطے دعویٰ شرط نہیں ہے  
اسلئے کہ یہ خالص حق الہی ہے جیسا کہ اوپر گذرا ہاں مال سرقة کے واسطے البتہ دعویٰ شرط ہے اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار اس امر پر  
کہ حد خالص حق اللہ عزوجل ہو (یعنی گواہی قبول نہ ہونا جو کینہ یا عداوت کے ایک امر پوشیدہ ہے جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی تو حکم  
کا مدار اس بات پر ہے کہ یہ حد خالص حق الہی ہو) تو ہر فرد میں تمت کا پایا جانا ضرور نہیں ہے (جیسے سفر میں مشقت کی وجہ سے  
نماز کا قصہ ہوتا ہے اور ہر فرد کو مشقت لاحق ہونا امر غفلی ہے تو رخصت کا مدار صرف سفر کی مقدار پر ہے خواہ مشقت ہو یا نہ ہو) اور  
اس دلیل سے کہ چوری تو مالک کو دھوکا دیکر خفیہ طور پر عمل میں لائی جاتی ہے پس گواہ پردہ واجب ہے کہ اُس سے آگاہ کرے اور  
جب اس نے چھپایا تو فاسق گنہگار ہو گیا (اور فاسق کی گواہی قبول نہیں اور گواہ پر آگاہ کرنا اس واسطے واجب ہے کہ جسکے بیان چوری  
ہوئی اسکو خود نہیں معلوم کہ جسے چوری کا مشاہدہ کیا تاکہ وہ گواہی طلب کرے بلکہ گواہ پر خود ہی آگاہ کرنا واجب ہے) پھر دیر ہو جانے  
سے جیسے ابتدا میں گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اسی طرح حکم قاضی ہو جانے کے بعد حد قائم کرنے سے بھی مانع ہے بخلاف قول زفر کے  
حتی کہ ہمارے نزدیک اگر تھوڑی حداری جانے کے بعد مجرم بھاگ گیا پھر دراز زمانہ ہو جانے کے بعد پکڑا گیا تو اس پر باقی حد قائم  
نہونگی کیونکہ حدود کے معاملہ میں اسکو قائم کرنا بھی بخلاف حکم قضاء کے ہے یعنی جب تک قائم نہ ہوئی تو حکم قاضی پورا نہ ہوا پھر تقادم  
یعنی زمانہ و راز کی مقدار میں اختلاف ہے اور امام محمد نے جامع صغیر میں اشارہ کیا کہ وہ چھ ماہ کی مقدار کو چنانچہ جامع صغیر میں کہا



بعد میں اور عین کی مقدار چھ ماہ ہو جیسا کہ باب قسم میں گذرا اور ایسا ہی طحاوی نے اشارہ کیا ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسکی کوئی مدت مقرر نہیں کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی رائے پر چھوڑا اور امام محمد نے ایک روایت میں مدت بعد کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے کیونکہ عین سے کم قریب ہے اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ و ابو یوسف سے ہے اور یہی اصح ہے اور اس قدر مدت کا زمانہ بعید ہو جاتا جب ہی ہوگا کہ قاضی اور گواہوں کے درمیان ایک ماہ کی مسافت نہ ہو اور اگر اتنی دوری ہو تو انکی گواہی فوراً قبول ہوگی کیونکہ امام سے اس قدر دور ہونا ادائے گواہی سے منع ہو لینے انھوں نے دیر نہیں کی تو کینہ و عداوت وغیرہ کی تمتہ متحقق نہوگی اور شرابخواری کی حد میں زمانہ دراز ہو جانے کی مقدار امام محمد کے نزدیک ہی ایک ماہ ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ شرابخوار کے منکھ کی بدبو جاتی ہے چنانچہ شرابخواری کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ آدھ گالہ اگر زانی نے زمانہ دراز گذرنے کے بعد اپنی زنا کار کا اقرار کیا تو اسکا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اُس میں کچھ تمتہ نہیں ہے جیسا کہ شیخ مصنف نے بیان کیا۔ ت۔ و اذا شهدوا علی رجل انه زنی بفلانة و فلانة غائبة فانه یحذر ان تشهدوا له سرق من فلان و هو غائب لم یقطع و الفرق ان بالغیبة نعدم الدعوی دہی شرطی السرقۃ دون الزنا و بالمختصر تینیم دعوی الشہتہ ولا معتبر بالموہوم۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے فلا د عورت سے زنا کیا حالانکہ یہ عورت کمین غائب ہے یعنی شہر میں موجود نہیں ہے تو مرد کو حد ماری جائیگی اور اگر گواہوں نے کسی شخص پر یہ گواہی دے کہ اسنے فلان کا مال چورایا ہے حالانکہ فلان شخص غائب ہے تو اسکا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعویٰ نادر ہوگا حالانکہ چوری میں دعویٰ شرط ہے اور زنا میں شرط نہیں ہے اور فلانہ عورت کے حاضر ہونے میں یہیم ہو کہ شاید شبہہ کا دعوے ہو اور خالی دہم کا کچھ اعتبار نہیں۔ ت۔ تو اس دہم کی وجہ سے زنف نہوگا بلکہ حد زنا رجاری کی جائیگی اور چوری کی گواہی بوجہ دعویٰ نہونے کے قبول نہوگی۔ وان شهدوا انه زنی بامرأة لا یعرفونها لم یحد۔ اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جسکو ہم پہچانتے نہیں ہیں تو وہ حد نہیں مارا جائیگا۔ لاحتمال انها امرأۃ او امته بل ہوا الظاہر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ یہ عورت اسکی منکوحہ جو رد یا ملوکہ باندی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے۔ ت۔ کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان یہی ہے کہ وہ حلال کے سوائے حرام کاری نہیں کرے گا۔ وان اقر بذلک حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اسنے زنا کیا ہے تو حد مارا جائیگا۔ لانہ لا یخفی علیہ امته او امرأۃ۔ کیونکہ اُس پر خود اپنی باندی یا زوجہ مخفی نہیں ہو سکتی ہے۔ وان شهدوا انان زنی بفلانة فاستلکھا و اخرا انھا طواعة و رعی الحد عنھا جمیعاً عند ابی حنیفہ رحم و ہو قول زفر رحم و قال لا یحد الرجل خاصۃ لا تفارقھا علی الموہوم و تفرد احدھا بزيادة جنایۃ و ہوا لاکراہ بخلاف جانبھا لان طواعتھا شرط تحقق الموجب فی حقھا و لم یثبت لاختلافھا ولہ انہ اختلف المشہود علیہ لان الزنا فعل واحد یقوم بہما و لان شادی الطواعة صارا قاذفین لہما و انما یسقط الحد عنھا لیشہادۃ شادی لاکراہ لان زنا و ہما مکرمہ لیسقط احصا نہما فصارا خصمین فی ذلک۔ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلانہ عورت سے بچہ زنا کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مردہ عورت دونوں سے حد دور کی جائیگی اور یہی زفر کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ فقط مرد کو حد ماری جائیگی کیونکہ دونوں فریق گواہوں کے مرد پر حد واجب ہونے کے واسطے متحد ہیں اور ہر ایک فریق نے جرم اکراہ زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانب یہ بات نہیں ہے کیونکہ اسکا رضامند ہونا اُس پر حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہے اور یہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ دونوں فریق مختلف ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کی گواہی دی اُس میں دونوں نے اختلاف کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہے جو مرد و عورت دونوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو یہی ایک فعل برضا مندی اور باکراہ دونوں طرح نہیں ہو سکتا

اور اسوجہ سے کہ رضامندی کے دونوں گواہ ان دونوں کے حق میں قہر لگانے والے ہو گئے کیونکہ زنا میں چار گواہ شرط ہیں وجہ کم ہونے تو زنا ثبوت نہ ہو گا تو ان دونوں کا قہر مرد و عورت دونوں کے حق میں قہر ہو گیا اور بجز زنا کی گواہی دینے والے دونوں گواہ سے بھی مرد و عورت سے حد ساقط ہو گی کیونکہ عورت کا مجبوری زنا کرنا اس کے معصہ ہونے کو ساقط کرتا ہے کیونکہ زنا باہیکا کر گناہ نہیں ہوا تو یہ دونوں گواہ بھی قہر رکھنے والے خصوم ہو گئے۔ وان شہد اثنتان انہ زنی بامرأة بالکوفة واخران انہ زنی بہا بالبصرة درئی الحد عنہما لان الشہود بہ فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم یتم علی کل واحد منہما نصاب الشہادة ولا یجد الشہود خلافا لفرقہ بشبهة الاتحاد نظر الی اتحاد الصورۃ والمرأة اور اگر وہ گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے کوہ میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اسی عورت سے بصرہ میں زنا کیا لینے ایک ہی وقت ذکر کیا حالانکہ دونوں جگہ میں بہت فاصلہ ہو تو مرد و عورت دونوں سے حد در کجا نیکی کیونکہ فعل زنا جس کی گواہی دی ہو وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا نصاب پورا نہیں ہو لینے کسی جگہ کے واسطے پورے چار گواہ نہیں ہیں اور گواہوں کو بھی قہر کی حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اتحاد کا شبہہ بنظر اتحاد صورت اور عورت کے موجود ہے اور اس میں فرق کا خلاف ہے وان اختلفوا فی بیت واحد حد الرجل والمرأة معناه ان شہد کل اثنتین علی الزنا فی زاویۃ و ہذا استحسان والقیاس ان لا یجد لاختلاف المكان حقیقۃ وجہ الاستحسان ان التوفیق ممکن بان یکون ابتداء الفعل فی زاویۃ والانتہاء فی زاویۃ اخرى بالاضطراب اولان الواقع فی وسط البیت فیجبہ من فی المقدم فی المقدم ومن فی المؤخر فی المؤخر فی شہد بحسب ما عندہ۔ اور اگر گواہوں نے ایک کو ٹھہری میں ایسا اختلاف کیا تو مرد و عورت دونوں کو حد ماری جائیگی اور اسکے معنی یہ ہیں کہ دو گواہ گواہی دیں کہ اس کو نے میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہ گواہی دیں کہ اس دوسرے کو نے میں زنا کیا اور ہر جگہ استحسان ہو اور قیاس یہ تھا کہ حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ میں در حقیقت اختلاف ہے اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دو گواہ کو توفیق کرنا ممکن ہے باہین طور کہ فعل کی ابتداء ایک کہنے میں ہوئی ہو اور اضطرابی حرکت کی وجہ سے جا کر دوسرے کو نے میں ختم ہوا ہو یا باہین طور کہ کو ٹھہری کے بیچ میں یہ فعل واقع ہوا تو جس نے آگے سے دیکھا اس نے آگے کے کو نے میں خیال کیا اور جس نے پیچھے سے دیکھا اس نے پیچھے کے کو نے میں خیال کیا پس ہر ایک نے اپنے خیال کے موافق گواہی دی۔ وان شہد اربعة انہ زنی بامرأة بالتغلیل عند طلوع الشمس واربعۃ انہ زنی بہا طلوع الشمس بدیرہند درئی الحد عنہم جمیعاً ما عندہما فلا ینتفی بکذب احد الفریقین من غیرہ عین واما عن الشہود فلا احتمال صدق کل فریق۔ اگر چاہے گواہوں نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اس نے فلان عورت سے موضع نخل میں طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا اور دوسرے چار گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اسی عورت کے ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیرہند میں زنا کیا تو مرد و عورت دونوں سے اور دونوں فریق گواہوں سے سب سے حد در کجا نیکی پس مرد و عورت سے اس واسطے دور ہوگی کہ ہر دو دونوں فریق گواہوں میں سے ایک فریق بخیرین کا دروغ یقیناً معلوم ہو اور کسی فریق گواہ پر بھی حد قذف جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر فریق میں صدق کا احتمال ہے۔ وان شہد اربعة علی امرأة بالزنا و ہا بکر درئی الحد عنہما و عنہم لان الزنا لا یحقق مع بقار البکارۃ ومعنی المسألة ان النساء لا یفلن الیہا ففلن الیہا بکر و شہادۃ تن حجتہ فی اسقاط الحد ولیس بحجتہ فی ابقاء فلہذا سقط الحد عنہما ولا یجب علیہم۔ اور اگر چار گواہوں نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی حالانکہ وہ بکرہ موجود ہو تو عورت اور گواہوں سب سے حد در کجا نیکی کیونکہ بکارت باقی ہونے کے ساتھ زنا نہیں ہو سکتا ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورتوں نے اس عورت کو دیکھا کہ یہ بکرہ ہے اور حد در کرنے کے واسطے عورتوں کی گواہی حجت ہے مگر حد واجب ہونے میں حجت نہیں ہے لہذا اس عورت اور مرد سے ساقط ہو گئی اور گواہوں پر حد قذف واجب نہ ہوئی۔ وان شہد اربعة علی رجل بالزنا و ہم عکبان او محدودون فی قذف ادا حد سمعہ بہ

او محمد و ذی قذت فانهم یجدون ولا یجد الشہود علیہ لانه لا یثبت بشہادتهم المال فلیفت یتب الحمد و ہم لیسوا  
 من اہل اداء الشہادۃ و البعد لیس باہل للتعلم والاداء فلم یثبت شہدۃ الزنا و لان الزنا یرتبت بالاداء  
 اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اندھے ہیں یا کبھی انکو جو ٹھہر گئے تھے لگانے کی حد قذت ماری گئی ہو  
 یا ان میں کوئی ایک غلام ہو یا حد قذت مارا گیا ہو تو ان گواہوں کو حد قذت ماری جائیگی (بشرطیکہ حیر زنا کی گواہی دی ہو وہ دیکھ  
 کرے۔ ۳) اور جس شخص پر انھوں نے زنا کی گواہی دی اُسکو حد زنا نہیں ماری جائیگی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال  
 نہیں ثابت ہوتا ہو تو حد کی نکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی ادا کرنے کے لائق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور ادا کرنے کسی  
 کی بیعت نہیں ہو تو زنا کا شہدہ بھی ثابت نہوا کیونکہ زنا ثابت ہونا گواہی ادا کرنے سے ہوتا ہے و حد معلوم ہو چکا کہ انہیں سے  
 کسی کا گواہی ادا کرنا جائز نہیں و انکا قول گواہی نہوا بلکہ تمت ہو لہذا تمت کی حد میں ہر ایک کو (۸۰) کوڑے مارا جائیگا  
 وان شہدوا بذلک وہم فاسق ادھر انہم فاسق لم یجد والان الفاسق من اہل الاداء و التحمل وان کان  
 فی ادائہ نوع قصور لہتمہ الفسق و لہذا القضاۃ فاسق ینفذ عندنا یتب بشہادۃ ہم شہدۃ  
 الزنا و باعتبار قصور فی الاداء لہتمہ الفسق یتب شہدۃ عدم الزنا و لہذا امتنع الحدان و سیالی فی خلاف  
 الشافعی رحمہ بنا علی اصلہ ان الفاسق لیس من اہل الشہادۃ فہو کا بعد عنہ۔ اور اگر گواہوں نے زنا کی گواہی دی  
 و حالیکہ وہ فاسق ہیں یا بعد گواہی کے ثابت ہوا کہ وہ فاسق ہیں تو انکو حد قذت نہیں ماری جائیگی کیونکہ فاسق میں یہ بیعت ہو چکا ہے  
 ادا کرے اگرچہ اُسے ادا کرنے میں وہ عیب فسق کے ایک طرح کا قصور ہو لہذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دیدیا تو ہمارے  
 نزدیک نافذ ہو جائیگا پس ان فاسقوں کی گواہی سے زنا کا شہدہ پیدا ہو جائیگا اور چونکہ فسق کے عیب سے گواہی ادا کرنے  
 میں قصور ہے تو یہ بھی شہدہ پیدا ہوگا کہ شہود علیہ نے زنا نہیں کیا لہذا دونوں پر حد واجب نہوگی اور اس میں امام شافعی کا خلاف  
 غریب آتا ہے اس بناء پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لائق گواہی نہیں ہیں اُنکے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہوتے ہیں  
 بھران فاسقوں سے حد قذت بھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں۔ وان نقص عدد الشہود عن اربعۃ حد و انہم  
 قذتہ اذلا حسیۃ عند نقصان العدد و خروج الشہادۃ عن القذت باعتبار کم۔ اور اگر گواہوں کا شمار چار سے  
 کم ہو تو سبکو حد قذت ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں اسولے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی ذواب  
 کے لیے گواہی نہیں ہو سکتی اور اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہے۔ وان شہد  
 اربعۃ علی رجل بالزنا فضر بشہادۃ ہم ثم وجدا حدہم عبد او محمد و ذی قذت فانہم یجدون لانہم قذت  
 اذ الشہود ثلاثہ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس انکی گواہی پر اسکو حد ماری گئی بھران چاروں  
 میں سے ایک گواہ غلام یا زیادہ کیسکو تمت لگانے میں حصار لیا گیا ہو تو ان سبکو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں  
 جبکہ تین ہی رہے۔ و لیس علیہم ولا علی بیت المال ارش الضرب وان رجم فدیۃ علی بیت المال و ہذا عند ابی حنیفہ  
 و قال ارش الضرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عصبہ اللہ معنہ اذا کان جرحہ و علی ہذا الخلاف  
 اذ مات من الضرب و علی ہذا اذ رجع الشہود لا یضمنون عندہ و عندہما یضمنون لہما ان الواجب بشہادۃ ہم  
 مطلق الضرب اذا حراز عن الحجج خارج عن الوسع فیتنظم الجراح وغیرہ فیضات الی شہادۃ ہم فیضمنون  
 بالرجوع و عندہم عدم الرجوع بحسب علی بیت المال لانہ یتنقل فعل الجلا و الی القاضی و ہو عامل للسلیم فحب النعم  
 فی مالہم فصار کالوحم و القصاص و لابی حنیفہ رحمہ ان الواجب ہوا بجلد و ہو ضرب و لم غیر جراح ولا مملک فلا یقع  
 جراحا ظاہرا الا المعنی فی الضارب و ہو قولہ ہدایتہ فاقصر علیہ الا انہ لا یجب علیہ ایضا ان فی الصحیح کیلا متنع الناس

عن الاقامۃ محلی الفقه الغرۃ بجرۃ الشہود علیہ کہ درے مارے گئے ہوں جس سے وہ جرح ہو تو زخم کا جراثیم گواہوں پر ہو گا اور میت مال بھی ہو گا اور اگر وہ سنگسار کر کے مار ڈالا گیا ہو تو اسکی میت بیت المال پر ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے بلکہ جرح کی صورت میں سب کا اتفاق ہے اور درے مارے جانے کی صورت میں بھی صاحبین نے کہا کہ چوٹ کا معاوضہ بیت المال پر ہو گا شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ قول اسوقت ہے کہ درے سے صرف چوٹ نہیں بلکہ زخم آگئے ہوں اور اسی طرح اگر دروں کی مار سے وہ مر گیا تو بھی یہی اختلاف ہے اپنے امام کے نزدیک کسی پر کچھ لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اسکی میت بیت المال پر ہے و علی ہذا اگر گواہوں نے رجوع کیا یعنی اپنی گواہی سے پھر گئے تو امام نے نزدیک خاص نہ ہونگے اور صاحبین کے نزدیک خاص ہونگے یعنی زخم کا جراثیم دین اور اگر اس سے مر گیا تو میت دین اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان گواہوں کی گواہی سے اُسے دروں کی مار واجب ہوئی خواہ کسی طرح واقع ہو کیونکہ زخم سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو یہ مازخمی کرنے والی مار کو بھی شامل ہے تو زخمی ہونا یا زخم سے مرجانا انھیں کی گواہی کی طرف منسوب ہو گا پس گواہی سے پھر جانے کے وقت خاص ہونگے اور اگر گواہی سے نہیں پھرے تو یہ ضمانت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ درے مارنے والے کا فعل منتقل ہو کر قاضی کی طرف آئیگا اور قاضی کا فعل تمام مسلمانوں کے واسطے ہو گا سکا تا دان تمام مسلمانوں کے مال میں واجب ہوا یعنی بیت المال میں واجب ہوا تو دروں کی یہ حالت بھی مثل جرح و قصاص کے ہوگئی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ انکی گواہی سے فقط درے مارنا واجب ہوا اور وہ صرف ایذا دینے والی چوٹ ہے جو زخمی کرنے والی ہلاک نہیں ہے تو بظاہر یہ ضرب زخم کرنے والی ہونگی مگر جبکہ مارنے والوں کی طرف سے کوئی حرکت پائی جائے یعنی اُسکو مارنے کا ڈھنگ اچھی طرح ہو تو یہ قصور صرف مارنے والے تک رہیگا اور گواہوں پر نہ آئیگا لیکن مارنے والے پر بھی ضمان واجب ہونگی یہی صحیح قول ہے تاکہ تاوان کے خوف سے لوگ مدارنے سے انکار نہ کریں۔ و ان شہدا رلبعۃ علی شہادۃ اربعۃ علی رجل بالزنا لم یجد لما فیہا من زیادۃ اشبہتہ ولا ضرورۃ الی تحلما۔ اور اگر چار گواہوں نے دوسرے چار گواہوں کی گواہی پر جو ایک مرد پر زنا کرنے کی بابت ہے گواہی دی تو شہود علیہ کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس میں زیادہ شبہہ ہے اور اسکو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسکی صورت یہ ہے کہ ایک مرد پر زنا کرنے کے چار گواہ تھے اول گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسرے چار مردوں کو گواہ کیا پس ان چاروں نے اپنے اصل گواہوں کی گواہی پر اُس مرد کے زنا کرنے کی گواہی دی تو اُسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس میں شبہہ ہے کہ اصل گواہوں کی گواہی نہیں معلوم اس عبارت سے سختی شاید کہ وہ رد کرنے کے قابل ہو اور بر تقدیر اسکے کہ وہ صحیح ہو تو یہ ظاہر ہے کہ شاید فرعی گواہوں نے کچھ کہہ کر ہمیشہ کر دیا ہو پس اس میں شبہہ پید ہو گیا اور ایسی گواہی اٹھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو رد کر دی جائیگی اور جب انکی گواہی رد ہوئی تو انکی اصل گواہوں کی بھی گواہی رد ہوگئی۔ فان جاء الاوون شہدوا علی المعانیۃ فی ذلک المکان لم یجدوا فیضا معناه شہدوا علی ذلک الزنا بعینہ لان شہادۃ اربعہ قد ردت من وجہ برد شہادۃ الفروع فی عین ہذہ الحادۃ اذ ہم قائلون مقامہم فی الامر والتجمل والا یجد الشہود لان عدہم متکامل و امتناع الحد عن المفہود علیہ نوع شبہتہ وہی کافیۃ لدرر الحد لا لایجابہ۔ پھر اگر پہلے چاروں یعنی اصلی گواہوں نے اگر اس مقام میں اپنے معانہ کی گواہی دی تو بھی شہود علیہ کو حد نہیں ماری جائیگی اور اُس مقام کے سنی یہ ہیں کہ بعینہ اسی زنا پر گواہی دی تو اسکی وجہ یہ ہے کہ ان اصل گواہوں کی گواہی بھی ایک طور پر رد کر دی گئی اس طرح کہ اسی حادثہ میں انکے فروع کی گواہی رد کی گئی کیونکہ گواہی کا اٹھانے اور ادا کرنے میں انکے فروع انکے حکم سے انکے قائم مقام ہیں پھر ان گواہوں کو بھی حد قذرت نہیں ماری جائیگی نہ اصل کو اور نہ فروع کو کیونکہ انکا شمار پورا ہے اور چہر انھوں نے گواہی دی اُس سے حد ساقط ہوتا ایک قسم شبہہ کی وجہ سے ہے اور یہ شبہہ پورا سے حد دور کرنے کو کافی ہے مگر گواہوں پر حد قذرت واجب ہونے کو کافی نہیں ہے۔ و اذا شہدا رلبعۃ علی رجل بالزنا و فرجہم فکل راجع واحد حد الرابع وحده وغرم سلع الدیۃ اما الغرامۃ فلا نہ بقی من یبقی بشہادۃ ثلثۃ اربعۃ الحق فیکون



انفانت بشہادۃ الرابع رابع الحق وقال الشافعی رحمہ اللہ بقتل دون المال بناء علی اصلہ فی شہود القصاص و  
سبینہ فی الدیات ان شارہ اللہ تعالیٰ واما الحد فمذہب علمائنا الثلثہ رحمہ وقال زفر رحمہ لا یحد لانه ان کان الجرم  
قازفت حی فقد یقل بالموت وان کان قازفت میت فهو مروج بحکم القاضی فیدرث ذلک مشبہ ولنا ان الشہادۃ  
انما تقلب قذفا بالرجوع لان بہ تفسخ شہادۃ فنجعل للمال قذفا للیت وقد تفسخت الحجۃ فینفسخ ما یتنبی علیہ وہو القصاص  
فی حقہ فلا یورث الشبہ بخلاف ما اذا قذفہ غیرہ لانه غیر محض من حق غیرہ لقیام القضاء فی حقہ - اگر چارہ  
گو اہون نے ایک مرد محض پر زنا کر کے گواہی دی پس وہ سنگسار کیا گیا تو ہر بار جب کوئی گواہ اپنی گواہی سے ہرے تو اسکو حدقت  
ماری جائیگی اور چوتھائی دیت کا ضامن ہوگا پس ضامن کی یہ وجہ ہے کہ جو کوئی گواہ اپنی گواہی پر پانی سے دن پانی میں گواہ تو ان کے حق  
تین چوتھائی حق رہا تو ایک بھر جانے والے کی وجہ سے ایک چوتھائی حق گیا اور امام شافعی نے کہا کہ جو گواہ اپنی گواہی سے بھرا پیر  
مال واجب نہ ہوگا بلکہ اسکا قتل کرنا واجب ہوگا یہ بنا برائے کی اصل کے جو قصاص کے گو اہون میں ہرے اگر بعد قصاص کے گوہ  
اپنی گواہی سے پھرے تو امام شافعی کے نزدیک قتل کیا جاتا ہے اسی طرح اگر بعد جرم کے گوہی سے پھر تو قتل کیا جائیگا اور ہم  
اسکو باب دیات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے لیکن شیخ مصنف نے یہ وعدہ پورا نہیں کیا سماع اور پھر نے والے  
گواہ کو حد مارنا امام ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے اور زفر نے کہا کہ اسکو حدقت نہیں ماری جائیگی کیونکہ اگر پھر نے والے گواہ نے  
زندہ کو زنا کر کے تہمت دی تھی تو اس کے جرم ہو جانے کے بعد حدقت باطل ہوگئی اور اگر اس کے مرنے کے بعد تہمت دی تو وہ قاضی کے  
حکم سے جرم کیا گیا ہے تو اس سے شبہ پیدا ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی بدل کر زنا کی تہمت اُسوقت ہو جاتی ہے جب اُس نے  
گواہی سے رجوع کیا کیونکہ اسی رجوع سے اُسکی گواہی فسخ ہو جاتی ہے تو فی الحال میت کو زنا کا بہتان لگا، ٹھرائی جائیگی اور ثبوت  
زنا کی تہمت ٹوٹ گئی تو جو امر اس تہمت پر بنی تھا وہ بھی ٹوٹ گیا یعنی اُس کے حق میں قصاص قاضی بھی ٹوٹ گئی تو اس سے شبہ پیدا  
ہوگا بخلاف اس کے اگر جرم کو کسی دوسرے نے تہمت دی تو اسکو حدقت نہیں ماری جائیگی کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں محض  
نہیں ہے کیونکہ اُس کے خلاف سے حکم قاضی برابر قائم ہے و امام زفر کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو حدقت ماری جانا اُسوقت ہوگا کہ  
اُس نے محض کو زندگی میں زنا کر کے تہمت دی ہو اور یہاں جب گواہی دی وہ سنگسار ہوگا پھر جب گواہی سے پھر تو اسکی گواہی  
بدل کر زنا کر کے تہمت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ اگر جرم کی زندگی میں قذفت ٹھہراؤ تو اُس کے مرنے سے حدقت مٹ گئی کیونکہ حدقت  
یہ اثبات نہیں ہو سکتی ہے اور اگر اُس کے جرم ہو جانے کے بعد قذفت ٹھہراؤ تو وہ قاضی کے حکم سے جرم کیا گیا تو زنا کار کو زنا کی تہمت  
نہیں ہے لیکن جب اس گواہ کے پھرنے سے زنا ثبوت نہیں ہوا تو حقیقۃً زنا نہ ہوگا مگر حکم قاضی کی وجہ سے ایک شبہ ضرور پیدا ہوگا  
پس گواہ سے حدقت بھی ساقط ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم جرم پر ہی گواہی پر تھا اور جب ایک گواہی ٹوٹی تو اس  
گواہ کے حق میں حکم قاضی بھی ٹوٹ گیا تو کو ادب نظر اپنے زعم کے ایسے شخص کو قذفت کرنے والا ہو جسکی نسبت قاضی کا حکم جرم باطل ہے  
تو کچھ شبہ نہیں ہوگا کہ اُس نے عیب محض کو زنا کر کے تہمت لگائی ہاں اگر گواہ کے سوا کوئی دوسرا اسکو زنا کر کے تہمت لگا دے  
تو قاضی کا حکم اُس کے حق میں قائم ہے تو حدقت نہ ہوگی۔ م۔ فان لم یحد المشہود علیہ حتی رجع واحد منهم حدوا جميعا و سقط الحد  
عن المشہود علیہ فقال محمد رحمہ اللہ الرابع خاصۃ لان الشہادۃ تاکدت بالقضاء فلا یفسخ الا فی حق الرابع کما اذا رجع  
بعد الامضاء ولما ان الامضاء من القضاء فصلا کما اذا رجع واحد منهم قبل القضاء ولہذا سقط الحد عن المشہود علیہ  
ولو رجع واحد منهم قبل القضاء حدوا جميعا وقال زفر رحمہ اللہ بحد الرابع خاصۃ لانه لا یصدق علی غیرہ ولنا ان کلہم قد  
فی الاصل واما یحصر شہادۃ باتصال القضاء بہ فاذا لم یحصل بقضاء فیمجدون۔ اور اگر مشہود علیہ کو ابھی تک حد  
نہیں ماری گئی تھی تاکہ گو اہون میں سے ایک نے رجوع کیا تو ان سب گو اہون کو حدقت ماری جائیگی اور مشہود علیہ سے حدقت باطل

ساقط ہو جائیگی اور امام محمد نے فرمایا فقط رجوع کرنے والے گواہ کو حد ماری جائیگی اسوقت کے حکم قضا کے ساتھ میں گواہی مضبوط ہو گئی تو گواہی نسخ ہو گئی مگر اسی کے حق میں جسے گواہی سے رجوع کیا ہے جیسے مشہود علیہ کو حد ماری جانے کے بعد کسی گواہ نے رجوع کیا ہو تو فقط اسی کو حد قذت ماری جاتی ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مشہود علیہ کو حد ماریا نہ جائے حکم قضا کے ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قضا سے بچا کسی نے رجوع کیا اور اسی وجہ سے مشہود علیہ سے حد ساقط ہو گئی اور اگر حکم قاضی سے بچا گواہوں میں سے کسی گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کو حد ماری جائیگی اور امام زفر نے فرمایا کہ فقط رجوع کرنے والے کو حد ماری جائیگی کیونکہ اسکے قول کی تہذیب دوسرے گواہوں پر ہو گئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا کلام اصل میں بہتان ہے اور وہ گواہی جب ہی ہو جاتا ہے کہ اسکے ساتھ حکم قاضی متصل ہو پھر جب حکم قاضی کا اتصال نہ رہا تو وہ بہتان باقی رہا پس سب کو حد ماری جائیگی۔ فان کا تو ائمہ فرجع ائہم فلا شئ علیہم لانه بقے من یبقے بشہادۃ کل الحق و ہوشہادۃ الرابع۔ اور اگر اس مقدمہ میں بائع گواہ ہوں پھر ایک اپنی گواہی سے پھر گیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہو گا کیونکہ باقی چار گواہوں کی گواہی سے پورا حق ثابت ہے۔ فان رجوع آخر حد و غیر بائع الدیۃ اما الحد فلما ذکرنا واما الغرامۃ فلا نہ بقے من یبقے بشہادۃ ثلثۃ ارباع الحق و المستبر بقا من بقے لا رجوع من جمع علی ما عرف۔ پھر اگر ایک دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو ان دونوں کو حد قذت ماری جائیگی اور یہ دونوں جو تھائی دیت کے ضامن ہونگے پس حد تو اسی وجہ سے واجب ہو گئی جو ہم نے بیان کی (یعنی جب بائع میں سے دو گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کا قول تمت ہو گیا کیونکہ حکم قاضی کے لائق نہیں ہے جو شہادت قرار پاسے) اور اگر چارم کا ضامن ہونا تو یہ اسوجہ سے ہے کہ بائعین کی گواہی پر تین جو تھائی حق رہ گیا اور جو گواہ اپنی برائی سے اسکا باقی رہنا معتبر ہوتا ہے اور جو پھر گیا اسکا پھرنا معتبر نہیں ہے جیسا کہ کتاب الشہادت میں مذکور ہے۔ وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا و فرجہ فخرج فاذا الشہود بخوس او عیب فالدیۃ علی المزکین عند ابی حنیفہ رحم معناه اذا رجوا عن التزکیۃ وقال ابو یوسف و محمد رحم علی بیت المال و قیل ہذا اذا قوا لیا نعمنا التزکیۃ مع علمنا بحالہم لہما انہم اثنوا علی الشہود خیرا فصار کما اذا اثنوا علی الشہود علیہ خیرا بان شہدوا علی احصانہ و لہ ان الشہادۃ الما تصیر حجة عاملة بالتزکیۃ فکانت التزکیۃ فی معنی علۃ العلۃ فیضا الحکم الیہا بخلاف شہود الاحصان لا محض الشرط ولا فرق بینہما اذا شہدوا بلفظہ الشہادۃ ادا خبر و ادا خبرا یا بحریۃ و الاسلام اما اذا قوا لہم عدول و ظہر و اعبید لا یفیمون لان البعد قد یكون عدلا۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پھر مزکین نے انکو عادل بتلایا یعنی جن لوگوں سے گواہ کی عدالت پر جمی جاتی ہے انھوں نے بیان کیا کہ یہ عادل ہیں پس اسکو رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ جو اس یا غلام نکلا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرجم کی دیت انھیں لوگوں پر ہو گئی جنھوں نے گواہوں کو عادل بتلایا ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ انھوں نے گواہوں کو عادل بیان کرنے سے رجوع کر لیا۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مرجم کی دیت بیت المال پر ہو گئی اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اسوقت ہے کہ جب مزکین نے کہا کہ بٹنے گواہوں کا حال جانکر عدل انکو عادل کہا تھا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہو گیا جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بھلائی بیان کی مثلاً کہ شخص محسن ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی جب ہی حجت کا رکن ہو جائیگی کہ مزکین گواہوں کا عادل ہونا بیان کریں پس عدالت بیان کرنا گواہت کی علت ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہو گا بخلاف احصان کے گواہوں کے کیونکہ احصان محض شرط ہے یعنی حکم کی نسبت اپنی علت کی طوت ہوتی ہے اور محض غرور کی بناء نہیں ہوتی پھر اگر مزکین نے بلفظ شہادت بیان کیا ہو یا بلفظ خبر بیان کیا ہو کچھ فرق نہیں ہے (یعنی اگر مزکین نے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ گواہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں یا یوں کہا کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں تو دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ مجوس یا غلام نکلیں تو مزکین ضامن ہونگے) پھر ضامن ہونا جب ہی

ہرگز نہیں نے اس کے آزاد مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر انہوں نے فقط یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر دے غلام نکلے تو مزکین  
 ضامن نہو گئے کیونکہ غلام بھی عادل ہو کر تہا۔ ولا ضمان علی الشہود لانہ لم یقع کلام شہادۃ ولا یحدون حد القذف  
 لانہم قذفوا حبا و قد مات فلا یورث عنہ۔ اور گواہوں پر ضمان نہیں ہوگی کیونکہ ان کا کلام کچھ شہادت نہیں ہوگا یعنی جب حکم  
 قاضی باطل ٹھہرا تو ان کا کلام بھی گواہی نہوا بلکہ قذف ہو گیا و لیکن انکو حد قذف اس واسطے نہیں ماری جائیگی کہ انہوں نے ایک زندہ  
 کو زندہ کی ہمت لگائی تھی پھر وہ مر گیا تو حد قذف اس سے میراث نہیں چھوٹے گی۔ و اذا شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فام  
 القاضی برجمہ فضر ب رجل غفۃ ثم وجد الشہود علیہ افعی القاتل الدیۃ فی القیاس بحسب القصاص لانہ قتل  
 نفسا معصومۃ بغیر حق وجہ الاستحسان ان القصاص یصح ظاہر وقت القتل فاویث شہدۃ بخلاف ما اذا قتل قبل  
 القصاص لان الشہادۃ لم تصرحہ بعد ولا نہ ظنہ مباح الدم معتبرا علی دلیل مبیح فصار کما اذا ظنہ حربا و علیہ علامۃ  
 بحسب الدیۃ فی مالہ لانہ عمد و العواقل لا تعقل العمد و بحسب ذلک فی ثلث سنین لانہ وجب بنفس القتل۔ اگر چہ اگر چہ  
 گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس قاضی نے اس کے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے اس کی گردن ماردی پھر یہ گواہ غلام  
 نکلے تو گردن مارنے والے پر ستمنا دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کیونکہ اس نے بے تصور جان کو  
 ناحق قتل کر ڈالا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس کے قتل کے وقت ظاہر حکم قصاص صحیح ہو تو اس نے قصاص میں شبہ پیدا کر دیا بخلاف اس کے  
 اگر حکم قاضی سے پہلے اس نے قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہیں ہوئی ہے اور دوسری دلیل استحسان  
 ہے کہ قاتل نے اس کا خون مباح جانا باعتماد ایک دلیل کے جو مباح کرنے والی ہے تو یہ ہو گیا کہ گویا قاتل نے اس کو حربی گمان کیا اور حالیکہ  
 اس پر حربیوں کی علامت بھی موجود ہے پھر یہ دیت اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے اور مددگار برادری قتل عمد کا  
 سوا ان نہیں اٹھاتے پھر یہ دیت قاتل پر تین سال میں ادا کرنی واجب ہوگی کیونکہ یہ محض قتل سے واجب ہوئی ہے۔ وان رجم  
 ثم وجدوا علیہ افعی الخالۃ علی بیت المال لانہ اتشلت امر الامام فنقل فعلہ الیہ ولو باشرہ بنفسہ بحسب الدیۃ  
 بیت المال لما ذکرنا کذا ہذا بخلاف ما اذا ضرب غفۃ لانہ لم یاتھم امرہ۔ اور اگر شہود علیہ رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ غلام  
 ظاہر ہوئے تو اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ رجم کرنے میں حکم امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والوں کا فعل بجا ہے  
 امام قتل ہوا اور امام اگر خود رجم کرتا تو مروج کی دیت بیت المال میں واجب ہوتی اسی طرح بیان ہوگا بخلاف اسکے اگر جلاد نے  
 اس کی گردن ماردی ہو تو یہ فعل بجا ہے امام قتل ہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہیں کی۔ و اذا شہدوا  
 علی رجل بالزنا و قالوا التھمنا النظر قبلت شہادۃ و ہم لانہ مباح النظر لہم ضرورۃ محل الشہادۃ فاشہد بطیب  
 و التقابض۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہم نے عمد آدھون کی شرکاء ہون کو دیکھا تو بھی ان کی گواہی قبول  
 ہوگی کیونکہ گواہی اٹھانے کی ضرورت سے انکو نظر کرنا مباح ہے جسے طیب اور جہاں دانی کو دیکھنا جائز ہے۔ لیکن اگر انہوں نے  
 کہا کہ ہم نے اپنے عزم کے واسطے عمد دیکھا تو گواہی قبول نہو گی کیونکہ فاسق ہیں۔ الفسق۔ و اذا شہد اربعۃ علی رجل بالزنا  
 فانکر الاحصان ولہ امرأۃ قد ولدت منہ فانی رجم معناه ان ینکر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان احکم  
 بثبوت النسب منہ بالدخول علیہ ولہذا لو طلقا یعقب الرجۃ والاحصان یثبت بمثلہ۔ اگر چہ گواہوں نے ایک  
 مرد پر زنا کی گواہی دی پس اس نے اپنے محسن ہونے سے انکار کیا حالانکہ اس کی زوجہ جو قبل زنا کے اس سے بچ جاتی ہے تو اس کو رجم کیا جائیگا  
 اور اس کے معنی یہ ہیں کہ شہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے بعد دخول واقع ہونے سے انکار کیا تھا تو بچ کی وجہ سے اس کو قتل  
 قبول نہو گا کیونکہ جب اس سے نسب ثابت ہونے کا حکم ہوا تو دخول واقع ہونے کا بھی حکم ہوا لہذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اسکے  
 پیچھے رجعت کا اختیار ہو اور اسی دلیل سے احصان ثابت ہو جائیگا۔ فان لم تکن ولدت منہ وشہد علیہ بالاحصان رجل

وامرأتان جسم خلا فالزفرو الشافعی رحمہ اللہ اصلہ ان شہادہ من غیر مقبولہ فی غیر الاموال وزفر فرج  
 یقول انہ شرط فی معنی العلة لان الجنایہ تغلط عنہ فیضات الحکم الیہ فاشبہ حقیقۃ العلة فلا تقبل شہادۃ النساء  
 فیہ فصار کما اذا شہد فی بیان علی ذمہ نئی عبیدہ المسانہ اعتقہ قبل الزنا فلا تقبل لما ذکرنا ولنا ان الاحصان  
 عبارة عن انحصال الحیۃ وانہا مانعہ من الزنا علی ما ذکرنا فلا یكون فی معنی العلة وصار کما اذا شہد وابنی  
 غیر ذہ الحالتہ بخلاف ما ذکر لان العتق یشتب بشہادۃ تہما واما لا یشتب بسبق التاریخ لانه ینکرہ المسلم او یتضرر المسلم  
 بجر اگر اسکی زوجہ کی اُس سے اولاد نہ ہوئی ہو بلکہ ایک مرد دو عورتوں نے اُس پر تنہا ہونے کی گواہی دی تو جرم کیا جائیگا اس میں زنا  
 شافعی کا اختلاف ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سوائے احوال کے کسی معاملہ میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں اور زفر کہتے  
 ہیں کہ احصان جو شرط ہے مردہ علت کے معنی میں ہے یعنی احصان گویا جرم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ میں زنا زیادہ سخت  
 ہو جاتا ہے پس جرم کی نسبت اسی احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے مشابہ ہو گیا تو جیسے زنا میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں  
 ہے ویسے ہی احصان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی تو ایسا ہو گیا جیسے کسی ذمی کے مسلمان غلام نے زنا کیا اور دو ذمیوں نے اس  
 ذمی پر گواہی دی کہ اسے اپنا یہ غلام قبل زنا کے آزاد کر دیا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی بوجہ مذکورہ بالا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان  
 تو خصال حمیدہ کا نام ہے اور یہ پاکیزہ خصلتیں اُسکو زنا سے روکتی ہیں تو احصان بمعنی علت نہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے ان گواہوں نے  
 سوائے اس حالت کے گواہی دی (یعنی سوائے زنا کی حالت کے اگر ایک مرد دو عورتوں نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اسے ایک  
 عورت سے نکاح کر کے اُس سے دخول کیا ہے تو گواہی قبول ہوتی اسی طرح بیان قبول ہوگی بخلاف سلسلہ غلام مسلم کے جو زفر نے ذکر کیا  
 کیونکہ وہ ان آزاد ذمی انھیں دونوں گواہوں سے ثابت ہوگی و لیکن زنا سے پہلے آزاد ہونا سوائے ثبوت نہ ہوگا کہ وہ مسلمان اس سے  
 سنکر ہوگا یا ضرراً ٹھانڈا لگاؤ۔ اور ضرر یہ کہ اُس پر پوری حد قائم کی جائیگی اور کافر کی جو گواہی مسلمان کے حق میں اسطرح واقع ہو  
 کہ مسلمان کو اُس سے ضرر پہنچے تو قبول نہیں ہوتا ہے یا انکار کرے تو ثابت نہیں ہوتا ہے۔ قال رجع شہود الاحصان  
 لا یضمنون عندنا خلا فالزفرو ہو فرج ما تقدم۔ اور اگر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضمان  
 نہ ہوگا اور زفر کے نزدیک ضمان نہ ہوگا اور یہ اختلاف سابق کی فرع ہے۔

## باب حد الشرب

یہ باب نشہ شراب وغیرہ کے پینے کی حد میں ہے۔ ومن شرب الخمر فاحده ویکھا موجودۃ ادجا وایہ سکران فشہد الشہود  
 علیہ بذلک فعلیہ الحد وکذلک اذا اقر ویکھا موجودۃ لان حنایۃ الشرب قد ظہرت ولم یتقدم العهد والاصل فیہ  
 قولہ علیہ السلام ومن شرب الخمر فاحده فان عاد فاحده۔ جس شخص نے شراب پی پھر وہ منکر و خمر جو قرآن میں مذکور ہے جس  
 پر لایا حالاکہ اُسکی بدبو موجود ہے یا اُسکو نشہ کی حالت میں پکڑ لے پھر گواہوں نے اُس پر شراب پینے کی گواہی دی تو اُس پر شراب بخاری کی  
 حد یعنی اسی درجے واجب ہونگے اور اسی طرح اگر اُسے خود اقرار کر دیا حالاکہ بدبو موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ شراب بخاری کا جرم ثابت  
 ہوا حالاکہ وقت میں دیر نہیں ہوئی ہے (اور شراب خمر میں بیہوشی خرا نہیں بلکہ اگر ایک قطرہ پیے تو بھی حد ماری جائیگی۔ ت۔ د۔) اور اصل  
 اس میں یہ حدیث ہے کہ جو شراب خمر پیے اُسکو درے مارو پھر اگر دوبارہ پیے پھر درے مارو۔ پھر اگر تیسری بار پیے پھر درے مارو  
 پھر اگر چوتھی بار پیے تو اُسکو قتل کر دو۔ رواہ ابن جان والحاکم والشافعی والدارقطنی والبیہقی والترمذی وابن ماجہ میں جو بھی بار کا  
 قتل کرنا اس امر پر محمول ہے کہ وہ اُسکی حرمت کا قائل نہ ہو بلکہ حلال سمجھے چنانچہ ابن جان کی روایت میں صرح ہے اور اسی کے مانند  
 معاویہ سے مرفوع روایت ہے۔ رواہ احمد والابن ماجہ اور حدیث ابوسعید بروایت ابن جان وابن ابی شیبہ وحدیث ابن عمر بروایت



ابوداؤد سنائی اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں واقع ہے کہ ایک شخص لایا گیا جس نے چوتھی بار شراب پی تھی تو مخصف صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو حد ماری اور قتل نہیں فرمایا۔ رواہ السنائی والبخاری۔ اور یہی حدیث قبضہ بن ذویب میں مذکور ہے رواہ ابوداؤد بالجملة علمائے سلف و خلف نے اتفاق کیا ہے کہ چوتھی بار شراب پینے میں قتل نہ کیا جائیگا مگر چوتھی بار شراب کو حلال سمجھے تو جو مرتکب ہونے کے قتل کیا جائیگا۔ بھر واضح ہو کہ شراب بخاری کی حد مسلمان کو ماری جائیگی بشرطیکہ عاقل بالغ ہو اور گونا گونا گونا گویا خودی سے بغیر مضطر ہونے کے شراب خمر کا ایک قطرہ بھی پیا ہو یا دوسری شرابوں میں سے جبکہ حرمت پر فتویٰ ہو اسقدر بی کشت ہو گیا ہو بشرطیکہ اس کے حرام ہونے کو جانتا ہو خواہ قرآن و حدیث سے یا اسطرح کہ وہ دارالاسلام میں موجود ہو تو وہ حد مارا جائیگا بشرطیکہ دیر نہ ہوئی ہو اور اس میں دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ اُسکی بدبو زائل ہو جائے۔ فت د۔ میں کہتا ہوں کہ ایک قطرہ پینے سے بڑا نامشکل ہے ختم۔ م۔ فان اقر بعد ذهاب رائحته لم یجد عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما و کذا لاک اذا شہدوا علیہ بعد ما ذهب رائحته عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما فان التقدیم منع قبول شہادہ بالاتفاق غیر انہ مقدار بالزمان عندہ اعتبارا بحد الزمان و ہذا الان التاخر یتحقق بمضی الزمان والرائحۃ قد تکون من غیرہ کما قبل شعیر یقولون لی انہ مشربہ مدامتہ و نقلت لہم لابل اکلہ السفر جلا و عندہما یقدر بزوال الرائحة لقول ابن مسعود رحمہما فیہ فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوہ ولان قیام الاخر من اقوی دلالۃ علی الشرب و انما یصار الی التقدير بالزمان عند تعدد اعتبارہ و التمييز بین الرواح ممکن للمستدل و انما یشتبه علی الجہال و اما الاقرار بالتقدیم لا یطبلہ عند محمد رحمہما فی حد الزمان علی ما مر تقریرہ و عندہما لا یقام الحد الا عند قیام الرائحة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابۃ رحمہم ولا اجماع الا برای ابن مسعود رحمہما وقد شرط قیام الرائحة علی ما روینا۔ اور اگر بدبو جاتی رہنے کے بعد اُس نے اقرار کیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حد نہیں ماری جائیگی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی پس جانا چاہیے کہ دیر ہو جانے سے بالاتفاق گواہی قبول نہیں ہوتی ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک دیر ہو جانے کا زمانہ بقیاس حد زمانہ کے ایک ماہ ہے کیونکہ تاخیر تو زمانہ گزرنے سے ہوتی ہے اور بدبو سوائے شراب کے کسی دوسری چیز سے بھی ہوتی ہے جیسے کسی شاعر نے کہا شعیر مجھے کہتے ہیں تو نے پی ہے شراب + میں یہ کہتا ہوں بلکہ سیب ناب + اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر کا اندازہ صرف بدبو زائل ہونے سے ہے اس لیے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تم شراب کی بدبو پاؤ تو اُسکو درے مارو (رواہ اسحاق والطبرانی و عبد الرزاق و ابو یعلیٰ بخود و معنا فی الصحیح) اور اس لیے کہ شراب کا افریقے بدبو باقی ہونا شراب بخاری پر سب سے قوی دلیل ہے اور زمانہ کے ساتھ اندازہ جب ہی ہوگا کہ اگر سے اندازہ ممکن نہ ہو اور سیب و شراب وغیرہ کی بو میں امتیاز کرنا پہچان دینے کو ممکن ہے اور اشتباہ صرف جاہلون کو ہوتا ہے اور اب رہا یہ کہ شراب بخاری کا اقرار کیا تو اس میں تاخیر ہو جانا امام محمد کے نزدیک حد باطل نہیں کرتا ہے جیسے حد زمانہ میں ہے چنانچہ اُسکی تقریر اوپر گزری اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حد نہیں قائم کی جائیگی مگر جب ہی کہ بدبو موجود ہو کیونکہ شراب بخاری کی حد کا ثبوت باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا ہے اور اجماع جب ہی ہوگا کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے شامل کی جائے اور عبداللہ بن مسعود نے بدبو موجود ہونا شرط کیا ہے جبکہ کہنے اور بروایت کیا ہے۔ واضح ہو کہ شیخ ابن الہمام نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار سے بدبو موجود ہونے کی شرط میں کلام کیا چنانچہ خلاصہ روایات یہ ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بدبو پا کر فرمایا کہ کیا تو شراب پیتا اور قرآن اُتھی کو جھٹلاتا ہے پس اُسکو حد ماری۔ رواہ البخاری و مسلم

اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشہ کی حالت میں حضرت بن مسعود کے پاس لایا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو سو گھوڑوں  
 پس لوگوں نے سو گھوڑے بدبو پائی پس آپ نے اسکو قید خانہ بھیج دیا دوسرے روز کھلوا کر اسکو درے مارے حالانکہ اسکے استاد میں  
 ایک راوی یحییٰ الجابر حسین بعض نے کچھ کلام کیا لیکن ترمذی نے توغیغ کی اور دوسرا راوی ابو جابر الحنفی کہا گیا کہ یہ مجھول ہے یعنی اسکا  
 حال معلوم نہیں ہے چنانچہ ترمذی نے نقل کیا کہ یحییٰ الجابر سے پوچھا گیا کہ ابو جابر کون شخص ہیں تو فرمایا کہ ایک جڑیا تھی اولیٰ لوگوں  
 لوگوں نے اسے یہ سنی ہے کہ اسکا حال کچھ معلوم نہیں ہے لیکن جو اہر بنیفہ میں سند حارث سے بالاسناد نقل کیا کہ سفیان بن عیینہ  
 سنو یحییٰ الجابر سے پوچھا کہ ابو جابر کون شخص ہیں تو فرمایا کہ میں سے ایک اعرابی ہمارے یہاں آئے تھے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے  
 کہ جو عبارت امام ترمذی نے نقل کی وہ بطور مدح ہے یعنی ایک بزرگ ہمارے یہاں آئے تھے وہ بہت جلد چلے گئے۔ فان خذہ  
 الشہود وریحما یوجد منہ او ہو سکر ان فخذہ یو ابہ من مصر فی مصر فیہ الامام فانقطع ذلک قبل ان یتہوا بہ حد  
 فی قولہم جمیعاً لان ہذا عند کعبہ المسافۃ فی حد الزنا و الشاہد لا یتیم بہ فی مثلہ و من سکر من البئذ حد ماروی  
 ان عمر بن اقام الحد علی اعرابی سکر من البئذ و نہیں الکلام فی حد السکر و مقدار حدہ المستحق علیہ ان شارب  
 اللہ تعالیٰ۔ پھر اگر شرابی کو گواہوں نے گرفتار کیا اور بوسے شراب اس سے پائی جاتی ہے یا وہ نشہ میں ہے پھر اسکو اس  
 شہر سے لیکر دوسرے شہر میں چلے جہاں امام ہے پھر امام تک پہنچنے سے پہلے اسکے منہ کی بدبو جاتی رہے تو بالاتفاق سب امان  
 کے قول میں حد ماری جائیگی کیونکہ یہ امر ایک عذر ہے جیسے حد زنا میں بوجہ دوری مسافت کے گواہی دینے میں دیر ہو گئی اور  
 گواہ کو ایسی صورت میں متم نہیں کرتے ہیں۔ اور جو شخص بنید پینے سے نشہ میں ہو جائے اسکو حد ماری جائیگی کیونکہ دار قطنی نے  
 اپنی سنن میں روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو حد ماری جو بنید سے نشہ میں تھا اور ہم نشہ کی حد وار  
 مستحق علیہ حدی مقدار انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولاحد علی من وجد منہ رائحة الخمر او تقیاً ہالان الرائحة  
 محتملہ و کذا الشرب قد یقع عن اکراہ و اضطرار فلا یحد السکر ان حتی یعلم انہ سکر من البئذ و شرب بطو عالان السکر  
 من المبلح لایوجب الحد کالبیج و لبن الرماک و کذا الشرب المکرۃ لایوجب الحد۔ اور اگر گواہوں نے اسکو شراب  
 پیتے نہ دیکھا لیکن اس سے شراب کی بو پائی گئی یا اسے شراب تو کر دی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ بدبو میں احتمال ہے کہ وہ  
 شراب کی بو ہو یا کسی دوسری چیز کی ہو۔ اور اسی طرح پینا بھی کسی بوجہ مجبوری کے یا پیاس وغیرہ سے مضطر ہونے کے واقع ہوتا ہے  
 تو نشہ والے مست کو حد نہیں ماری جائیگی یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ شخص بنید ہی سے نشہ میں ہوا اور اسے اسکو  
 خوشی سے پیار ہے کیونکہ مباح سے نشہ میں ہونا حد کو واجب نہیں کرتا ہے جیسے خراسانی اجوائن یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ میں  
 ہو گیا اور اسی طرح جو شخص مجھ کر کے پلا یا گیا اُسپر حد واجب نہیں ہے۔ ولایحد حتی یزول عنہ السکر تحقیق المقصود الانرجاع  
 بمرستہ کو ابھی حد نہیں ماری جائیگی یہاں تک کہ اس سے نشہ زائل ہو جائے تاکہ مار کا جو مقصود ہے وہ حاصل ہو یعنی آئندہ  
 کے لیے وہ جبر قبول کرے۔ وحد الخمر و السکر فی الحرف ثاؤن سوطا لاجماع الصحابة و نہ یفرق علی بد نہ مکافی حد الخمر  
 علی مام نہ یفرق فی المشہور من الروایۃ وعن محمد رحمہ اللہ لایحد الخمر للتحقیف لانہ لم یرد بہ نفس و وجہ المشہور انما  
 انظرنا التحقیف مرة فلا یتبرئنا۔ اور حد خمر اور حد نشہ آزاد آدمی کے واسطے اسے دسے ہیں کیونکہ اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہ  
 نے اجماع کیا ہے یہ کوڑے اس کے بدن پر متفرق مارے جائیں جیسا حد زنا میں ہوتا ہے چنانچہ اسکا بیان گذرا اور مشہور روایت  
 میں اس کے کپڑے اُٹا کر مارے جائیں اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کپڑے نہیں اُٹا کرے جائینگے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ حد تحقیف  
 ہے اس واسطے کہ اس میں نفس وار نہ نہیں ہوئی اور روایت مشہورہ کی وجہ یہ ہے کہ کہنے ایک بار تحقیف ظاہر کر دی پس دوبارہ ہم  
 اعتبار نہیں کریں گے۔ حاصل یہ کہ خمر پینے سے اگر حد نشہ ہو یعنی مرت ایک دو قطرے پیے ہوں تو مستوجب حد ہے اور بنید

وغیرہ دوسری چیزوں میں نشہ معتبر اور اندام صفت نے فرمایا کہ حد فخر و حد نشہ اسی کو کہ مرد آزاد کے واسطے ہیں اور کپڑے اتارنے سے یہ مراد ہے کہ ستر پوشی سے زائد کپڑے اتارے جائیں۔ وان کان عبد افحده اربعون لان الرق منصف علی ما عرف۔ اور اگر فخر پہنے والا یا بنید وغیرہ سے نشہ میں ہونے والا کوئی غلام ہو تو اسکی حد چالیس درے ہیں کیونکہ رقیق ہونا سزا کو آدمی کرتا ہے۔ ومن اقرب شرب الخمر او السكر ثم رجح لم یجد لانه خالص حق اللہ تعالیٰ۔ اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی سکر سے نشہ میں ہونے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ یہ خالص حق ہے۔ وغیبت الشرب بشهادة شاذین وثبت بالاقرار مرة واحدة وعن ابی یوسف رحمہ اللہ بشرط الاقرار مرتین وهو نظیر الاختلاف فی السمرقة وسببها هنا ان اشار اللہ تعالیٰ۔ اور شراب پینا یعنی خمر یا کسی سکر کا پینا دو گواہوں کی گواہی سے یا ایک بار اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ دو بار اقرار دو مجلسوں میں شرط ہے اور یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کی ہے جو جوری کے اقرار میں ہے اور اسکو ہم سمرقہ کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولا یقبل فیہ شهادة السامع الرجال لان فیہا شبهة البه لیه وتممة الضلال والنسیان۔ اور شراب بخاری کی حد میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کیونکہ عورتوں کی گواہی میں بدل ہونے کا شبہ ہے اور بھول بھٹک کی ہمت ہے۔ والسكران الذی یجد هو الذی لا یعقل منطق الاقلیلا ولا کثیرا ولا یعقل الرجل من امرأة وقال العبد الضعیف ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ وقال هو الذی یہذے ومختلط کلامہ لانه ہو السكران فی المعرف والیہ مال اکثر المشائخ رہ ولہ انہ یوخذ فی اسباب الحد ودباقتضاہا درر اللحد ونہایتہ السكران یغلب السور علی العقل فیسلبہ التیمیز بین شئے وشئی وما دون ذلک لا یعرى عن شبهة الصحو والمعتبر فی القبح المسکر فی حق الحر ماقالہ بالاجماع اخذ بالاحتیاط والشافعی رحمہ اللہ یعتبر ظہور اثرہ فی مشیہ وحرکاتہ واطرافہ وہذا یتفادات فلا معنی لا اعتبارہ۔ اور ست نشہ جسکو حد ماری جاوے وہ شخص ہو کہ جو کلام کو نہ سمجھے نہ سمجھتا اور نہ بہت اور مرد کو عورت سے تمیز کرے اور شیخ مسنفت نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ ست نشہ وہ شخص ہے جو ہذیان بکے اور جسکا اکثر کلام غلط ہو کیونکہ عورت میں اسی کو ست کہتے ہیں اور صاحبین ہی کے قول کی جانب اکثر مشائخ جھکے ہیں (اور یہی قوی کے واسطے مختار ہے کہ جو کہ امام رحمہ کی دلیل ضعیف ہے۔ صفت۔) اور امام کی دلیل یہ ہے کہ حد وکے اسباب میں کامل مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہے تاکہ حد و درجہ اور انتہائے نشہ یہ ہو کہ سرور یہاں تک عقل پر غالب ہو کہ اسکو دوسری چیزوں میں امتیاز باقی نہ رہے اور جب اس سے کم نشہ ہو تو وہ ہوش کے شبہ سے خالی نہیں ہے اور شراب کے سوائے دوسری سکرات میں حرام ہونے کے بارے میں وہی پیالہ حرام ہوگا جسکے پینے سے ہذیان و اختلاط کلام ہو جائے اسی کو تینوں اماموں نے بظہر احتیاط اختیار کیا ہے اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارہ میں اثر ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہیں یعنی نشہ کا اثر اسکے رفتار و حرکات و ہاتھ پاؤں میں ظاہر ہو حالانکہ یہ بات لوگوں میں متفادات ہوتی ہے تو اسکو اعتبار کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں فن۔ یعنی بعض آدمی قوی ہوتا ہے کہ باوجود نشہ کے اسکی حرکات میں تغیر نہیں ہوتا اور بعض کمزور ہوتا ہے کہ بدون نشہ کے ہوش میں مجھوتا اور لڑکھڑاتا ہے۔ ع۔ اور واضح ہو کہ سوائے شراب کے دیگر سکرات میں جب تک نشہ نہ ہو پینا حرام نہیں ہے پس اگر عین پیالہ تک اسکو نشہ نہ ہوا تو یہ مباح ہے اور اگر چوتھے پیالہ پر نشہ ہو گیا تو یہی اخیر پیالہ حرام ہے اور نشہ ہونے سے یہاں بالاتفاق یہ مراد ہے کہ اسکا کلام ہذیان و مختلط ہو لیکن نفع سے زائد کلام ایسا ہونا چاہیے اور اگر نفع کلام ٹھیک ہو تو وہ نشہ میں ست نہیں ہے۔ البحر۔ بنگ وچرس وافیون حرام ہے لیکن فخر سے انکی حرمت کم ہے اور اگر انکے کھانے سے نشہ ہوا تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی بلکہ تعزیر دیا جائیگا۔ البحر۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ بنگ مباح ہے کیونکہ وہ گھاس ہے لیکن اس سے نشہ میں ہونا حرام ہے۔ النہر عن العنایہ۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں مسکر نہیں ہیں کیونکہ سکر کا مادہ

گرم تر ہو اور ایفون و چرس سر و خشک ہین پس انکی حرمت بوجہ تخمیر و تغیر کے ہر لینے اعضا کو جیس کرنا اور حاس میں فتور ڈالنا بدیل حدیث حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مغفر و مخدر سے بھنی فرمائی۔ رواہ ابو داؤد باسناد حسن۔ اور شامی نے شیخ ابن حجر وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کو ایفون کھانے کی عادت ہو گئی تو اسکو حلال نہیں ہے کہ اسی پر قائم رہے و لیکن اگر ایک بار کی جھوڑنے میں ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اسکو آہستہ آہستہ کم کرے یہاں تک کہ بالکل چھوٹ جائے۔ ش۔ اگر کسی معجون کی ترکیب میں ایفون کا جز و مغلوب ہو تو مسافقہ نہیں ہے اور اسی ترکیب سے بچون کو دینا بھی مسافقہ نہوگا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نشہ میں کوئی شخص مرتد ہو گیا تو صحیح نہیں ہے اور انکی زوجہ اہل حرام نہوگی۔ ت۔ ولایحد السکران یا قرارہ علی نفسہ لزامی احتمال الکذب فی اقرارہ فیخالی لدرئہ لانه خالص حق اللہ تعالیٰ بخلاف حد القذف لان فیہ حق العبد و السکران فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کمافی سائر تصرفاتہ ولو ارتد السکران لا تبین متداہرۃ لان الکفر من باب الاعتقاد و فلا تحقیق مع السکر و ہذا قول ابی حنیفہ و محمد رحمہما فی ظاہر الروایۃ تکون ردۃ۔ اگرست نشہ نے اپنے ادب پر اقرار کیا تو حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ اسکے اقرار میں جھوٹ کا زیادہ احتمال ہے تو حد دور کرنے کے واسطے جیل معتبر ہوگا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الہی ہے بخلاف حد قذف کے کیونکہ اس میں بندہ کا حق متعلق ہے اور اس میں جو مست نشہ ہو اور جو ہوش میں ہو دونوں برابر ہیں تاہم نشہ اپنی سزا کو پہنچے جیسے اسکے دیگر تصرفات طلاق و اعتاق وغیرہ اہل سزا فذکے جاتے ہیں لیکن اگرست نشہ مرتد ہو گیا تو ہمکی زوجہ اس سے بائند نہوگی کیونکہ کفر تو اعتقادی چیز ہے تو نشہ کے ساتھ میں اسکا تحقیق نہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ظاہر الروایۃ میں مرتد ہو جائیگا۔ لیکن ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر قول اول اختیار ہے۔

## باب حد القذف

یہ باب زنا کا بہتان لگانے کے بیان میں ہے۔ زنا کا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہے۔ الفتح۔ اور اگر اسنے غیر محسن کو قذف کیا جیسے کسی صغیر یا ملوک کو یا کسی ایسی آزادہ عورت کو جو خود تک حرمت کرتی ہے تو یہ صغیرہ گناہ ہے۔ الہز۔ واذا قذف الرجل رجلاً محصناً او امرأة محصنة لصرح الزنا و طالب المقذوف بالحد حدہ الحاکم ثمانین سوطان کان حرام لقوله تعالیٰ والذین یرمون المحصنات انی ان قال فاجلدوہم ثمانین جلدۃ الا یہ والمراد الرمی بالزنا و بالاجماع و فی النص اشارۃ الیہ و ہوا شرط اربعۃ من الشہدائے و ہو مختص بالزنا و نشیطر مطالبۃ المقذوف لان فیہ حق من حیث رفع العار و احصان المقذوف لما تلونا۔ اگر کسی شخص نے کسی مرد محسن یا عورت محصنہ کو صریح زنا کے ساتھ ہمت لگائی یعنی درحقیقت شرع میں وہ زانی نہیں ہے بلکہ اسنے بہتان کیا اور مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم اسکو حد قذف کے اتنی دڑے مارے گا اگر آزاد ہو بدیل قولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات تا قولہ فاجلدوہم ثمانین جلدۃ۔ یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو رمی کرتے ہیں بھر وہ اپنے قول پر جا رہے گاہ نہیں لائے تو انکو اتنی دڑے مارو اور کبھی انکی کو اہی قبول نہ کرو آخر تک۔ اور بالاجماع آیت میں رمی سے زنا مراد ہے اور نص میں اسکی جانب اشارہ ہے اور وہ اسطرح کہ جا رہے گاہوں کی شرط فرمائی کیونکہ جا رہے گاہ فقط زنا کے واسطے مخصوص ہیں اور یہاں دو شرطیں لگا بن ایک۔ یہ کہ جبکو قذف کیا گیا وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ مفرم و عار دور ہونے کی راہ سے اسی کا حق ہے دوم یہ کہ مقذوف محسن ہو کیونکہ آیت میں محصنات کی قید ہے۔ اور جب فخریک بن سجاد کو ہلال بن امیہ نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کرنے کا دعویٰ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لا در نہ تیری بیٹھ پر حد ہوگی۔ گمانی نصیح۔ اور جب اللہ تعالیٰ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی برائت وحی قرآن میں نازل فرمائی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مہر پر یہ آیات سنائیں اور مہر سے



اثر کرسان بن ثابت اور سطح بن اثنا و حمنہ بنت محش کو حد قذف مارے جانے کا حکم دیا۔ کما رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ بالجملہ مقذوف کے دعوی پر قاذف کو یکم قرآن حد ماری جائیگی۔ قال ویفرق علی اعضائہ لما مر فی حد الزنا۔ اور یہ درے قاذف کے اعضاء پر متفرق مارے جائینگے چنانچہ حد زنا میں گذر چکا۔ ولایحرج من ثیابہ لان سببہ غیر مقلوع بہ فلا یتقام علی الشہدۃ بخلاف حد الزنا۔ اور قاذف کو اپنے کپڑوں سے ننگا نہ کیا جاوے کیونکہ حد قذف کا سبب قطعی نہیں ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کیا جائیگی بخلاف حد زنا کے۔ غیر انہ نیز عن عمنہ الفرد و الحشو لان ذلک یمنع ایصال الالم بہ۔ لیکن اسکی پستین اور لبادہ وغیرہ بھراؤ کپڑا اتار دیا جائیگا کیونکہ ایسے کپڑے سے اسکو چوٹ کا اثر نہیں پہونچے گا۔ وان کان القاذف عبداً جلدہ ربعین سوطا لکان الرق والاحصان ان یکون المقذوف حراً عاقلاً بالغاً مسلماً عقیفاً عن فعل الزنا اما الحرۃ فلا یتطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالیٰ فلیہن النصف ما علی المحصنات من العذاب ای الحرائر و العقل و البلوغ لان العار لا یلحق بالصبی و المجنون لعدم تحقق فعل الزنا و ہما والا سلام لقولہ علیہ السلام من اشک باللہ فلیس بمحصن والعفة لان غیر العقیف للہ الحق العار و کذا القاذف صادق فیہ۔ اور اگر ہمت لگانے والا کوئی غلام ہو تو اسکو چالیس درے پڑینگے کیونکہ رقیق ہے اور مقذوف کے محصن ہونے کے یہ سننے ہیں کہ آزاد عاقل بالغ مسلمان اور فعل زنا سے پاکہ من ہو پس قید آزادی اسواسطے کہ اسی پر احصان کا نام بولا جاتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔ اور محصنات سے آزادہ عورتیں مراد ہیں اور عقل و بلوغ کی قید اسواسطے ہے کہ طفل و مجنون کو عار نہیں لاحق ہوتا کیونکہ ان دونوں سے زنا نہیں متحقق ہوتا ہے اور اسلام کی قید اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ رواہ اسحاق اور عفت کی قید اسواسطے ہے کہ جو عقیف نہ ہو اسکو شرم کہیں لاحق ہوتی اور قاذف بھی اپنے قول میں سچا ہے۔ ومن نفی نسب غیرہ وقال لایک فانہ یکد و ہذا اذا کانت اسحرۃ مسلمۃ لانی الحقیقۃ قذفت لانی النسب انما ینفی عن الزانی لا عن غیرہ۔ جسے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو اسکو حد ماری جائیگی اور یہ مقت ہے کہ مقذوف کی مان آزادہ مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اسکی مان کو زنا کاری کی ہمت ہے کیونکہ نسب صرف زانی سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے۔ اور اگر اسکی مان کسی غیر کی باندی ہو جس سے اسکے باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص اپنی مان کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہوئے کہ تو اپنے باپ کا نہیں بلکہ اپنے مولیٰ کا ہے اور اس سے نسب کی نفی لازم نہ ہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے مان کا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائیگا۔ ت۔ ومن قال لغيرہ فی غضب لست بان فلان لابیہ الذی یدعی لہ یکد ولو قال فی غیر غضب لایکد لان عند الغضب یراد بہ حقیقۃ سبالہ و فی غیرہ یراد بہ المعاتبۃ بنفی مشابہۃ اباہ فی اسباب المروۃ جسے دوسرے سے غصہ میں کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہیں ہے بیٹے جس باپ سے وہ بکا اجاتا ہے اس سے نفی کی تو حد قذف ماری جائیگی اور اگر غصہ میں یہ کہہ نہ تو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت میں گالی دینے کے طور پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد ہونگے اور بدون غصہ کے اس لفظ سے چشم زنی مقصود ہوتی ہے گو یا کہا کہ خلق و مردت میں تو اپنے باپ کے مشابہ نہیں ہے۔ ولو قال لست بان فلان یعنی جدہ لم یکد لانہ صادق فی کلامہ ولو نسبہ الی جدہ لایکد ایضاً لانہ قد نسب الیہ مجازاً۔ اور اگر کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہیں ہے اور فلان سے اس کے دادا کا نام لیا یعنی کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اگر کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا ہے تو بھی حد نہیں مارا جاتا کیونکہ مجازاً کبھی دادا کی طرف نسبت کرتے ہیں۔ ولو قال لہ یا ابن الزانیۃ وامہ میتۃ محصنۃ فطالب الابن بحدہ حد القاذف لانہ قد قذف محصنۃ بعد موتہا۔ اور اگر کسی مرد کو کہا کہ او چھٹال کے بچے حالانکہ اسکی مان محصنہ مری ہو

بہر بیٹے نے حد قذف کا دعویٰ کیا تو قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ اُس نے ایک محضہ عورت کو اُس کے مرنے کے بعد زنا کاری کا بہتان لگایا۔  
 فن بخلات اسکے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مر جاتی تو حد ساقط ہو جاتی۔ النہایہ۔ ولایطالب بحد القذف للیت  
 الامن یقع القذف فی نسبه بقذفه وهو والد والولد لان العار یتحقق بہ لسان الحجر یمتہ فیکون القذف متناولا  
 لمعنی وعند الشافعی رحمہ ثبت حق المطالبہ لكل وارث لان حد القذف یورث عنده علی ما بین وعندنا  
 ولایہ المطالبہ لیس بطریق الارث بل لما ذکرناہ ولہذا اثبت عندنا للحر وم عن المیراث بالقتل واثبت لولد  
 النسب کما ثبت لولد الابن خلافاً لمحرم واثبت لولد الولد حال قیام الولد خلافاً للزفر رحم۔ اورست کے واسطے حد قذف  
 کا مطالبہ کوئی نہیں کر سکتا سوائے اُس شخص کے جس کے نسب میں میت کے قذف سے عیب و عار لاحق ہو اور وہ باپ و فرزند ہر دونوں  
 اوپر کی جانب باپ اور دادا وغیرہ ہو یا بیٹے کی جانب بیٹا بیٹی و انکی اولاد بیچے درجہ تک ہو کیونکہ والد یا اولاد کو جو میت کے لحاظ سے  
 بوجہ قذف کے عار لاحق ہو گا تو میت کو قذف کرنا فی المنی ان سب کو شامل ہو اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کے  
 مطالبہ کا اختیار ہو کیونکہ اُن کے نزدیک حد قذف بھی میراث ہوتی ہو چنانچہ ہم بیان کریں گے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث  
 نہیں ہو بلکہ اسوجہ سے کہ اُس کے قذف میں یہ لوگ بھی شامل ہیں لہذا شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اُس نے میت کو قتل کیا ہو اُس کو حد قذف  
 کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہو اور جیسے پسری اولاد مطالبہ کر سکتی ہو ویسے ہی دختر کی اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہو  
 اور اسمین امام محمد کا اختلاف ہو اور اگر فرزند زندہ ہو تو اُس کی زندگی میں فرزند کی اولاد کو اپنے دادا یا نانا میت کے قذف کا مطالبہ  
 ہو چنانچہ اور اسمین زفر رحمہ کا اختلاف ہو۔ و اذا کان المقذوف محصناً جاز لابنہ الکافر والعبدان یطالب بالحد خلافاً  
 للزفر یقول القذف یتناولہ معنی لوجوع العار الیہ ویس طریقہ الارث عندنا فصار کما اذا کان متناولاً لہ  
 صورۃ ومعنی ولنا انہ غیرہ بقذف محصن فیاخذہ بالحد و ہذا لان الاحصان فی الذی ینسب الی الزنا بشرط یقع  
 تعبیر علی الکمال ثم یرجع ہذا للتعبیر الکامل الے ولہذا والکفر لانی فی اہلیۃ الاستحقاق بخلات ما اذا تناول القذف  
 نفسه لانه لم یوجد التبعیر علی الکمال لفقد الاحصان فی المنسوب الی الزنا۔ جس شخص کو زنا کی تہمت لگائی گئی اگر وہ  
 محصن ہو تو اُس کے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہو اگرچہ بیٹا کافر یا کسی کا غلام ہو اور اسمین زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہو وہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت  
 فی المنی اس بیٹے کو بھی شامل ہو کیونکہ عار و شرم اُس کی طرف رجع ہوتی ہو اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہیں ہو تو ایسا ہو گیا کہ  
 گویا یہ تہمت بظاہر و باطن اُس کو شامل ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تہمت لگانے والے نے مقذوف کے بیٹے کو اس طرح عار دلائی کہ اُس کے  
 محصن باپ کو تہمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حد قذف کے واسطے ماخوذ کر لے گا اسوجہ سے کہ جس شخص کو زنا کی نسبت لگائی جائے  
 اُس کا محصن ہونا شرط ہو تاکہ عار دلا نا پورے طور پر واقع ہو پھر یہ پوری عار اُس کے فرزند کی جانب رجع کر لی یعنی فرزند مطالبہ حد کا  
 مستحق ہو گا اور ایسے استحقاق میں کافر ہونے سے بقاء نہیں جاتی ہو بخلات اسکے اگر اس کا فر یا غلام کو خود قذف کیا گیا تو وہ  
 اپنا مطالبہ نہیں کر سکتا ہو کیونکہ اس کو عار دلا نا پورے طور پر نہیں پایا گیا لیونکہ اسمین احصان نہیں پایا جاتا ہو اگرچہ زنا کی نسبت  
 دی گئی ہو۔ ولیس للعبد ان یطالب مولاه بقذف امہ احرۃ ولا لابن ان یطالب اباه بقذف امہ احرۃ  
 المسلمۃ لان المولے لا یعاقب بسبب عبده وکذا الاب بسبب ابنہ ولہذا لا یقاد الوالد بولدہ ولا انسبیہ بعدہ  
 ولو کان لہما ابن من غیرہ لہ ان یطالب لتحقق السبب والقادم المانع۔ اگر غلام کے مولیٰ نے غلام کی آزادمان کو قذف کیا  
 یا اپنے بیٹے کی آزادہ مسلمہ ان کو قذف کیا تو غلام یا پسری کہ حد قذف کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہو کیونکہ مولے بسبب اپنے غلام کے عذاب  
 نہیں کیا جائیگا اور اسی طرح باپ بسبب اپنے پسری کے عذاب نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے پسری کو قتل کرنے سے باپ قصاص میں قتل نہیں  
 کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولیٰ قصاص میں قتل ہوتا ہو یا ان اگر اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اُس کو مطالبہ کا

اختیار ہو کیونکہ سبب یعنی قذت موجود ہو اور روکنے والی چیز نثار ہو۔ لیکن یہ حکم دیا دی ہو اور آخرت میں اگر جو کچھ  
 لگائی بھر بغیر قذت کے مر گیا تو عند اب ہو گا چنانچہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ جس نے اپنی ملک کو زمانہ کی تمت لگائی تو قیامت کے  
 روز اس پر حد قائم کیا جائیگی مگر آنکہ وہ ایسا ہی ہو جیسا مولے نے کہا ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ومن قذت غیرہ فمات المقذو  
 بطل الحمد وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یبطل ولو مات بعد ما اقيم بعض الحمد یبطل الباقی عندنا خلافا لہ بناء علی انہ  
 یورث عندہ وعندنا لا یورث ولا خلاف ان فیہ حق الشرع وحق العبد فانه شرع لیسف العار عن المقذو  
 و ہوالذی ینتفع بہ علی الخصوص فمن ہذا الوجه حق العبد ثم انہ شرع زاجر اذ منہ سہی حد او المقصود من شرع  
 الزاجر اخلاء العالم عن الفساد و ہذا آیت حق الشرع و بطل ذلک تشہد الاحکام و اذا تعارضت البحت ان  
 فالشافعی رحمہ مال لے تغلب حق العبد تقدیرا بحق العبد باعتبار حاجتہ وغیرہ الشرع ونحن صرنا الی تغلب  
 حق الشرع لان بالعبد من الحق یتولاه مولاه فیصیر حق العبد مرعیاً بہ ولا کذلک عکسہ لانه لا ولایۃ للعبد فی  
 استیفاء حقوق الشرع الا نیاتہ و ہذا ہواصل المشہور الذی یتخرج علیہ الفروع المختلفہ فیہا منہا الارث  
 یخرج فی حقوق العباد لانی حقوق الشرع ومنہا العفو فانه لا یصح عفو المقذوف عندنا و یصح عندہ وسنہا انہ  
 لا یجوز الا اعتیاض عنہ و یجری فیہ التداخل وعندہ لا یجری وعن ابی یوسف رحمہ فی العفو مثل قول شافعی رحمہ  
 ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحکام والاول اظہر۔ اگر زید نے خالد کو قذت کیا پھر خالد مر گیا  
 تو حد قذت باطل ہو گئی اور شافعی نے فرمایا کہ باطل نہیں ہوگی اور اگر زید پر تھوڑی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مر گیا تو ہمارے نزدیک  
 باقی حد باطل ہو جائیگی بخلاف قول شافعی کے اس بناء پر کہ حد قذت اُنکے نزدیک میراث ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک میراث  
 نہیں ہوتی اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ حد قذت میں ایک حق شرع ہے اور دوسرا حق بندہ ہے کیونکہ حد قذت اس واسطے مشروع  
 ہے کہ مقذوفت سے عار دفع ہو اور وہی خاص کر اس سے نفع اٹھاتا ہے پس اس راہ سے اُس میں بندہ کا حق ہے پھر وہ اس واسطے  
 بھی مشروع ہے کہ لوگوں کو ایسی بات کہنے سے زجر ہو اور اسی سے اُس کا حد نام رکھا گیا ہے اور زجر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے  
 مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حق کے واسطے کچھ احکام  
 شاہد ہیں اور جب دونوں طریقین متعارض ہوئیں تو شافعی رحمہ اللہ نے اس جانب میل کیا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے تاکہ  
 بندہ کا حق مقدم رکھا جائے اس نظر سے کہ بندہ ایک محتاج ہے اور شرع محتاج نہیں ہے اور ہننے اس جانب میل کیا کہ اس میں حق  
 شرع غالب ہے کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہے اُس کا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالیٰ ہے تو حق بندہ کی ہر طرح نگاہداشت بھی  
 اور اس کے برعکس نہیں ہے کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے میں کوئی دلائی نہیں ہے مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہے  
 جس پر ہمارے شافعی کے درمیان فروع کے احکام مختلف نکلتے ہیں از انجملہ یہ کہ بندوں کے حقوق میں میراث جاری ہوتی ہے اور ادا  
 حقوق شرع میں جاری نہیں ہوتی یعنی حد قذت میں بھی اُنکے نزدیک میراث ہوگی اور ہمارے نزدیک نہیں ہوگی اور از انجملہ عفو  
 ہے کہ اگر مقذوفت عفو کر دے تو ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے یعنی بحق شرع حد جاری ہوگی اور شافعی کے نزدیک صحیح ہے اور از انجملہ  
 یہ ہے کہ قذت کا عوض لے لینا جائز نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ حق الہی غالب ہے اور اس میں تداخل جاری  
 ہوگا یعنی اگر کئی آدمیوں کو قذت کیا تو سب کے واسطے ایک حد جاری جائیگی اور شافعی کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا اور عفو کی  
 صورت میں ابو یوسف سے مثل قول شافعی کے روایت آئی ہے اور ہمارے اصحاب خفیہ میں سے بعض نے کہا کہ اس میں بندہ کا حق  
 غالب ہے اور مثل شافعی کے احکام نکالے لیکن قول اول اظہر ہے۔ اور اسی پر عامہ شائع ہیں۔ النہایہ۔ ومن اقر  
 بالقذت ثم رجع لم یفیل رجوعہ لان للمقذوف فیہ حقاً فیکفہ بذی الوجع بخلاف ما ہو خالص حق اللہ لانه لا ملک ب

لہ فیہ - اور جس شخص نے زنا کا بہتان لگانے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اسکا پھر تا قبول نہوگا کیونکہ اس میں مَقْذُوف کا حق متعلق ہو گیا تو وہ پھرنے میں اُسکی تکذیب کرے گا بخلاف ایسی حد کے جو خالص حق استغذوجل ہو کیونکہ اس کے اقرار سے پھرنے میں کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔ ومن قال لعربی یا بنی لم یجد لانی را ذہ التشبیه فی الاخلاق او عدم البصحة وکذا اذا قال مست لعربی لما قلنا۔ اگر کسی نے عربی آدمی کو کہا کہ او بنی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس سے بہ اخلاق میں یا فصیح ہونے میں تشبہہ بنا مراد ہوتا ہے یعنی زنا کا بہتان نہیں ہے اور اسی طرح اگر عربی سے کہا کہ دعویٰ نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے اسی وجہ مذکورہ سے کہ بہ اخلاق میں تشبہہ مقصود ہے۔ ومن قال لرجل یا ابن مار السمار فلیس بقاذف لانی را ذہ التشبیه فی الجود والسخاء والعفوان لان مار السمار لقب به لصفاته وسخائه۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ او آسمانی پانی کے پچے تو وہ قذوف کرنے والا نہوگا کیونکہ اس لفظ سے بخشش و جو انفرادی وصفائی میں تشبہہ مقصود ہوتی ہے کیونکہ آسمانی پانی کا لقب بوجہ صفائی و سخاوت کے ہے۔ یعنی جیسے آسمانی پانی بے میل اور بکثرت برستا ہے اسی طرح اس شخص کا نطفہ خالص و سخی ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث دربارہ حضرت اسمعیل علیہ السلام کی والدہ ہجرہ کے روایت کر کے کہا کہ فہذاکم یا بنی مار السمار یعنی اسے آسمانی پانی کے اولاد ہی تمہاری والدہ ہے۔ رواہ البخاری اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ بطور تعریف ہے نہ بطور مذمت۔ م۔ وان نسبه الی عمہ او خالہ او الی زوج امہ فلیس بقاذف لان کل واحد من ہولاء یسمی ابانا الاول فلقولہ تعالیٰ لعبد الملک واکہ آبانک ابراہیم واسماعیل و اسحاق واسماعیل کان عمالہ والثانی لقولہ علیہ السلام انخال اب والثالث للترتیب۔ اگر کسی کو اُسکے چچا یا مامون یا مان کے شوہر کی طرف نسبت کیا یعنی اُسکو اُسکے چچا کا فرزند یا مامون کا فرزند یا سوتیلے باپ کا فرزند کہا تو وہ قاذف نہوگا کیونکہ ان لوگوں میں سے ہر ایک کو باپ بولتے ہیں چنانچہ چچا کو باپ کہنا اس آیت میں ہے۔ لعبد الملک والہ آبانک ابراہیم واسماعیل واسحاق یعنی حضرت یعقوب کے بیٹوں نے یعقوب کو جواب دیا کہ ہم عبادت کریں گے آپ کی پروردگار اور آپ کے باپوں ابراہیم واسماعیل واسحاق کے پروردگار کی حالانکہ اسماعیل علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچے تھے اور مامون کو باپ کہنا اس دلیل سے کہ حدیث میں آیا کہ مامون باپ ہے (لیکن یہ حدیث غیب ہے) بان سند الفردوس میں یہ روایت ہے کہ جبکا والد زندہ نہ ہو تو مامون اُسکا والد ہے۔ (الزیلعی) اور سوتیلے باپ بوجہ تربیت کے باپ کہلاتا ہے۔ ومن قال بغيره زنا فی الجبل وقال غلبت صمود الجبل حد و ہذا عند ابی حنیفہ والی یوسف رحم وقال محمد رحم لا یجد لان المہموز منہ للصعود وحقیقۃ قالت امرأة من العرب ع وارق الی اخیارت زنا فی الجبل و ذکر الجبل یقرہ مراد اولہما انہ یستعمل فی الفاحشۃ مہموز ایضاً لان من العرب من یسمی المیتین المہموز و حالۃ الغضب والسباب لتین الفاحشۃ مراد بمنزلۃ ما اذا قال یا زانی زنا فی الجبل و ذکر الجبل انما لیس من الصعود مراد اذا کان مقرونا بکلمۃ علی او ہولاء فیہ ولو قال زنا علی الجبل قیل لا یجد لما قلنا وقیل یجد للمعنی الذی ذکرناہ۔ اگر کسی نے دوسرے سے عربی زبان میں کہا کہ زنا فی الجبل اور دعویٰ کیا کہ میری مراد یہ بھی کہ تو پہاڑ پر چڑھا تو قبول نہوگا اور اُسکو حد قذوف ماری جائیگی اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ لفظ زنا فی الجبل کے ساتھ ہر وہ حقیقت چڑھائی کے معنی میں ہے یعنی زنا کاری کے معنی میں مجازی چنانچہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہا۔ وارق الی الخیرات زنا فی الجبل۔ یعنی پہاڑ پر چڑھنے کی طرح خوبون کی طرف چڑھ جا اور پہاڑ کا ذکر کرنا اسی معنی کو متعین کرتا ہے یعنی پہاڑ پر چڑھنا مراد ہے اور پہاڑ میں زنا کرنا مراد نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ زنا فی الجبل کی طرح زنا فی الجبل بھی فعل فاعل کے معنی میں بولا جاتا ہے کیونکہ بعضے عرب خفیفت الف کو حمزہ کر لیتے ہیں جیسے حمزہ کو ہکا الف کر لیتے ہیں اور غصہ اور گالی گلوچ



کی حالت سنی فاحشہ مراد ہونے کو متعین کرتی ہے نیز لہ اس کے کہ اگر کہا یا زانی یا کہا زانیہ تو یہی مقصود ہے اور جہل پہاڑ کا ذکر کرنا جب  
چرچا ہائی کے معنی مراد ہونا متعین کر لیا کہ علی الجہل کے معنی پہاڑ پر چڑھا کیونکہ نبی محاورہ مستعمل ہے۔ اور اگر کہا کہ زانیہ علی الجہل  
تو بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ حرف علی کے ساتھ چرچا ہائی کے معنی متعین ہیں یعنی تو پہاڑ پر چڑھا اور بعض نے  
کہا کہ حد قذف ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت سے بدکاری کے معنی متعین ہیں یعنی مراد یہ کہ تو نے پہاڑ میں زنا کیا۔ و من  
قال لا تریا زانی فقال لا بل انت فانہما یحدان معناه لا بل انت زانی اذہی کلمۃ غلط لیحد رک بہا  
الغلط فیصیر الخبر الحمد کورنی الاول مذکور فی الثانی۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ یا زانی پس اُسے جواب دیا کہ  
نہیں بلکہ تو ہی تو ان دونوں کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ دوسرے کے قول کے یہ معنی ہیں کہ نہیں بلکہ تو زانی ہو اس واسطے  
کہ کلمہ بلکہ واسطے غلط کے آتا ہے جس سے غلطی سابق رفع کجائی ہو تو اول کلام میں جو خبر مذکور تھی وہ دوسرے میں مذکور  
ہو جائیگی۔ و من قال لامرأۃ یا زانیۃ فقال لا بل انت حدت المرأة ولا لعان لانہما قاذخان وقذفہ  
یوجب اللعان وقذفہما الجحد وفی البدایۃ بالجحد البطلان اللعان لان الحمد ودفعی القذف لیس باہل لہ  
ولا البطلان فی عکسہ اصلاً فیحتاج للحد رد اذ اللعان فی معنی الحد۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اور زانیہ پس  
عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی تو عورت کو حد قذف ماری جائیگی اور دونوں میں لعان نہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر اور زوجہ  
دونوں باہم قذف کرنے والے ہیں اور مرد کا قذف کرنا لعان کو واجب کرتا ہے اور عورت کا قذف کرنا حد واجب کرتا ہے اور  
عورت پر پہلے حد ماردینے میں لعان مٹا جاتا ہے کیونکہ جو حد قذف میں حد ماریا ہو وہ لعان کی لیاقت نہیں رکھتا ہے اور پہلے  
لعان کرنے میں حد قذف باطل نہیں ہوتی لہذا لعان دور کرنے کے واسطے یہی جملہ ہوگا کیونکہ لعان تو حد زنا کے معنی میں ہے  
ولو قالت زنیۃ بک فلا حد ولا لعان ومعناه قالت بعد ما قال لہا یا زانیۃ لوفیۃ الشک فی کل واحدہما  
لانہ یحتمل انہا ارادت الزنا قبل النکاح فیجب الحمد دون اللعان لتصدیقہا باہ و الغدائم منہ و یحتمل انہا  
ارادت زنائی ما کان معک بعد النکاح لاسی ما کنت احد غیرک و ہوا المراد فی مثل ہذہ الحالۃ و علی ہذا الکلام  
یجب اللعان دون الحمد علی المرأة لوجود القذف منہ و عدمہ منہا فجاء ما قلنا۔ اور اگر زوجہ نے شوہر کے جواب میں  
کہا کہ ہاں میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد واجب نہوگی اور نہ لعان اور اسکی معنی یہ ہیں کہ جب شوہر نے اُسکو یا زانیہ کہا تو  
اُسکے جواب میں اُس نے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہوگی اسواسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں  
شک ہو گیا کیونکہ شاید عورت کی مراد یہ ہو کہ قبل نکاح کے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو اس صورت میں حد واجب نہوگی اور لعان  
واجب نہوگا کیونکہ عورت نے شوہر کے قول کی تصدیق کی اور شوہر کی طرف سے تصدیق نہیں پائی گئی اور شاید عورت کی یہ مراد  
کہ میرا زنا یہی دلی ہے جو تیرے ساتھ بعد نکاح کے پائی گئی کیونکہ میں نے سوائے تیرے کسی مرد کو اپنے اوپر قابو نہیں دیا ہے اور اسی  
حالت میں یہی مراد ہوتی ہے اور اس اعتبار پر لعان واجب ہوگا اور عورت پر حد قذف واجب نہوگی کیونکہ شوہر کی طرف سے بیعت  
زنا و یا گیا اور زوجہ کی طرف سے نہیں پایا گیا پس جب دونوں احتمال ہیں تو وہی نکلا جو پہنچے بیان کیا ہو کہ شک کی وجہ سے نہ حد  
قذف واجب ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا۔ و من اقر بولد ثم نفاه فانتہ یلعان لان النسب لزمہ باقرارہ و بالنفی  
بعده صار قاذفاً یلعن ساگر شوہر نے پہلے فرزند کا اقرار کیا پھر نفی کی تو اُس پر لعان واجب ہوگا کیونکہ پہلے اسے اقرار سے نسب  
لازم ہو گیا پھر جب نسب کی نفی کی تو زوجہ کو زنا کی تمت دینے والا ہوا پس لعان کر گیا۔ وان نفاه ثم اقر بہ حد لہ لا الکفر  
نفسہ لبل اللعان لانہ حد ضروری مہر الیہ ضرورۃ النکاح و الاصل فیہ حد القذف فاذا بطل النکاح بطل حد القذف  
الاصل۔ اور اگر شوہر نے پہلے فرزند کی نفی کی پھر اقرار کیا کہ میرا ہے تو شوہر کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ جب اُس نے اپنے

مجبوراً بتلایا تو لعان باطل ہو گیا کیونکہ لعان بغض و نفرت ہی لینے شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتا تھا بدون گواہوں کے تو ناجار لعان لیا گیا اور اصل اس میں حد قذف واجب تھی پس وہ دن طرف کا جھٹلانا مثلاً لینے مرد نے اپنے آپ کو مجبوراً بتلایا تو اس لیے حد قذف پر عمل ہو گا۔ والولد ولدہ فی الوجہین لا قرارہ بہ سابقاً ولا لاحقاً واللعان یصح بدون قطع النسب کما یصح بدون الولد۔ اور بچہ و دون صورتوں میں اُسکا بچہ ہو گا کیونکہ اُس نے بچہ کا اقرار خواہ پہلے کیا خواہ پیچھے کیا ہو اور لعان واقع ہونا بدون قطع نسب کے صحیح ہے جیسے بدون فرد نہ کے صحیح ہے۔ وان قال لیس بانی ولا ابنتک فلا حد ولا لعان لانہ انکر الولادۃ و بہ لا یصیر قاذفا۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا نہیں اور نہ تیرا بیٹا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہو گا کیونکہ اُس نے ولادت سے انکار کیا اور اس سے قذف کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ومن قذف امرأۃ وسهما اولاد لا یعرف لہم اب او قذف الملائعۃ بولد والولد حی او قذف ما بعد موت الولد فلا حد علیہ لقیام امارۃ الزنا ومنہا وہی ولادۃ ولد لا اب لہ فقات العقۃ نظر الیہا وہی شرط الاحصان۔ اگر کسی نے ایسی عورت کو زنا کا بہتان لگا یا جس کے ساتھ ایسی اولاد موجود ہو جس کا باپ نہیں معلوم ہو یا اُس نے ایسی عورت کو قذف کیا جس نے اپنے شوہر سے لینے بیچے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہو یا اس بچے کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف پر حد قذف نہ ہو گی کیونکہ عورت سے آثار زنا موجود ہیں لینے ایسا بچہ بنا جس کا باپ نہیں ہے پس نظر ان آثار کے عورت سے عفت جاتی رہی اور احصان کی شرط ہے کہ عفت موجود ہو۔ ولو قذف امرأۃ لا عنت بغیر ولد فعلیہ الحد لانعدام امارۃ الزنا وسواء اگر ایسی عورت کو قذف کیا جس نے بغیر بچہ کے لعان کیا ہو تو اسکو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ زنا کی علامت نہیں موجود عفت لگ کر کہا جاوے کہ عورت کے ق میں لعان بجائے حد زنا کے ہے اور جسکو حد زنا ماری گئی ہو اُس کے قاذف پر سزا نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ عورت کے ق میں لعان بجائے زنا کے ہونا صرف شوہر کے ق میں ہے اور غیروں کے ق میں نہیں ہے۔ قال ومن وطئ وطیاً محرماً فی غیر ملک لم یحد قاذفہ لفوات العقۃ وہی شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فیہ ان من وطئ وطیاً محرماً بالعیۃ لا یجب الحد بقذفہ لان الزنا ہو الوطئ المحرم لعیۃ وان کان محرماً بالغیرہ یحد لانیۃ لیس بزنا فکان فی غیر الملک من کل وجہ ومن وجہ حرام لعیۃ وکذا الوطئ فی الملک والحرمۃ مؤبدۃ فان کانت الحرۃ موقتہ فاحرم لغیرہ وابو حنیفۃ رحمہ لیشترط ان یکون الحرۃ المؤبدۃ ثم یمتہ بالاجماع او بالحدیث المشہور لتکون ثابتۃ من غیر تردد۔ جس نے اپنی غیر ملک میں حرام وطی کی تو اُس کے قذف کرنے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہے کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت شرط احصان ہے اور اس لیے کہ قاذف اپنے قول میں سچا ہے اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ جس نے ایسے وطی کی جو اپنی ذات سے حرام ہے تو اُس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ زنا ایسی ہی وطی کا نام ہے جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ وطی اپنی ذات سے خارج کسی وجہ سے حرام ہو تو اُس کے قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ زنا نہیں ہے پس اگر ایسی عورت سے وطی کی جو کسی وجہ سے ملک میں نہیں ہے یا ہر وجہ سے ملک میں نہیں ہے تو یہ وطی ذاتی حرام ہے اور اسی طرح اگر ملک نکاح یا ملک رقبہ موجود ہونے کے ساتھ وطی کی لیکن یہ عورت اوپر دہائی حرام ہے تو بھی حرمت بالذات ہے اور اگر وطی کی حرمت کسی وقت تک ہو جیسے حالت حیض میں وطی حرام ہے تو یہ حرمت بوجہ امر خارج کے ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ دہائی حرمت میں یہ شرط کرتے ہیں کہ اُسکا ثبوت باجماع یا بحدیث مشہور ہو تاکہ اسکا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آئندہ بیان فرمائے چنانچہ لکھا۔ بیانہ من قذف رجلاً وطئ جاریہ مشترکہ بمنہ ومن آخر فلا حد علیہ لانعدام الملک من وجہ۔ بیان یہ کہ جس نے ایسی باندی سے وطی کی جو اُس کے اور غیر کے درمیان مشترک تھی پس کسی نے اُسکو ذاتی کہا تو اُس پر حد قذف نہ ہو گی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہیں ہے۔ وکذا اذا قذف امرأۃ زنت فی نصرانیتہما لتحقق الزنا ومنہا فخر عالانعدام الملک ولہذا وجب علیہا الحد۔ اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو

زنا کی تہمت دی جو اپنی نفسانیت و کفر کی حالت میں زنا کر چکی ہو تو قاذف پر حد نہ ہوگی کیونکہ شرعاً اس سے زنا نہ متحقق ہو چکا کیونکہ ملکیت نہ دار دہی اسی واسطے اس عورت پر حد واجب ہوئی۔ ولو قذف رجلاً اتی امته دہی مجوسیتہ او امرأۃ دہی حائضہ او مکاتبہ لہ فعلیہ الحد لان الحرمتہ مع قیام الملک دہی موقتہ فکانہ الحرمتہ لغیرہ فلم یکن زنا دہی عن ابی یوسف ۴۷ ان دہی الملکاتبہ یسقط الاحصان دہو قول زفر حر لان الملک زائل فی حق الولی ولہذا یلزمہ العقر بالوطی ونحن نقول ہاں الذات باقی والحرمتہ لغیرہ اذہی موقتہ۔ اور اگر ایسے شخص کو تہمت دی جس نے اپنی مجوسیت باندی سے یا اپنی زوجہ سے حالت حیض میں یا اپنی مکاتبہ سے دہی کی تو قاذف پر حد ماری جائیگی کیونکہ ملک قائم ہونے کے ساتھ حرمت ہو اور حرمت صرف ایک وقت تک محدود ہو تو یہ حرمت ذاتی نہ ہو بلکہ حرمت خارجی ہو تو یہ زنا نہ ہو اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اپنی مکاتبہ سے دہی کرتے ہیں احصان ساقط ہو جاتا ہے اور یہی زفر کا قول ہے کیونکہ دہی کے حق میں ملکیت زائل ہے اسی وجہ سے مولیٰ پر دہی کا عقر لازم آتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ اس کی ذات کی ملکیت باقی ہے اور یہ حرمت خارجی ہے کیونکہ ایک وقت تک محدود ہے۔ یعنی اگر کنابت منقطع ہو جائے تو اس کے ساتھ دہی کرنا حلال ہو جائے۔ ولو قذف رجلاً دہی امته وہی اختہ من الرضاۃ لا یحد لان الحرمتہ مودۃ و ہذا ہو الصیح۔ جس شخص نے اپنی باندی سے جو اس کی رضاعی بہن ہے دہی کر لی تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ باوجود ملک کے یہ حرمت دائمی ہے اور یہی علم صحیح ہے۔ ولو قذف مکاتبہ مات و ترک وفاداً لا حد علیہ لکن الشبہۃ فی الحرۃ لیکان اختلاف الصحابۃ رضاً۔ اگر مکاتبہ کو زنا کی تہمت لگائی اور وہ ادا سے کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مر گیا تو اس کے قاذف پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ ولو قذف مجوس یا تزوج بامہ ثم اسلم یحد عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا حد علیہ و ہذا بناء علی ان تزوج المجوسی بالمسلم لم یحل لیس فیما بینہم عہدہ خلافاً لہما وقد مر فی الشکاح۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں سے نکاح کر کے دہی کی تھی پھر وہ مسلمان ہو گیا اور اس کو کسی نے زانی کہا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاذف کو حد ماری جائیگی اور صاحبین نے کہا کہ اس پر کچھ حد نہیں ہے اور یہ مسئلہ اس بناء پر ہے کہ اگر مجوسی نے اپنی دائمی عورت سے نکاح کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجوسیت میں صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ نکاح اہل شرک میں یہ مسئلہ بیان ہو چکا۔ واذا دخل الحرلی داراً یا ماناً فقد سئل الحد لان فیہ حق البعد وقد التزم البقاء حقوق العباد ولا نہ طمع فی ان لا یؤذ فیكون ملتزماً ان لا یؤذی و موجب اذاہ۔ اگر کوئی حرلی امان لیکر دارالاسلام میں آیا اور اس نے کسی مسلمان کو زنا کا بیٹا لگا دیا تو اس کو حد ماری جائیگی کیونکہ اس میں صحابہ کا حق ہے اور حرلی نے بندوں کا حق ادا کرنے کا التزام کر لیا تھا اور اس وجہ سے کہ حرلی کی طمع یہ تھی کہ اس کو کوئی ایذا نہ دے تو اس نے بھی یہ التزام کر لیا تھا کہ کسی کو ایذا نہ دے گا اور نہ ایسی بات کرے گا کہ جس سے ایذا پہنچے۔ واذا حد اسلام فی قذف سقطت شہادۃ وان تاب وقال الشافعی یرقبیل اذا تاب وہی تعریف فی الشہادات۔ اگر کبھی مسلمان کو تہمت لگانے کی وجہ سے حد ماری گئی تو اس کی گواہی ساقط ہو گئی اگرچہ توبہ کرے اور شافعی نے کہا کہ جب توبہ کر لی تو گواہی قبول ہوگی اور یہ مسئلہ کتاب الشہادات میں معلوم ہوگا۔ واذا حد الکافر فی قذف لم یجز شہادۃ علی اہل الذمۃ لان لا شہادۃ علی جنسہ فتردتمۃ لحدہ فان اسلم قبلت شہادۃ علیہ و علی المسلمین لان ہذا شہادۃ استفادۃ بعد اسلام فلم تدخل تحت الرد بخلاف البعد اذا حد حد القذف ثم اعتق حیث لا تقبل شہادۃ لان لا شہادۃ لہ اصلانی حال الرقی فکان رد شہادۃ بعد الاعتق من تمام حدہ۔ اور اگر کافر کو حد قذف میں حد ماری گئی تو اس کی گواہی ذمی کافرون پر قبول نہ ہوگی کیونکہ کافرون کی گواہی کافرون پر جائز نہ ہوتی ہے مگر قاذف کی گواہی بطور تہمت حد کے رد کرد جائیگی پھر اگر اس کے بعد وہ مسلمان ہو گیا تو اس کی گواہی ذمیوں و مسلمانوں سب پر قبول ہے کیونکہ اس کو ابھی کو اس نے اسلام کے بعد

پایا تو یہ رد ہونے میں داخل نہ ہوگی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اُس کو حد فتنہ ماری گئی پھر وہ آزاد کیا گیا تو اُس کا گواہی قبول نہیں ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت میں اُس کی کوئی گواہی نہ تھی تو بعد آزادی کے اُس کی گواہی بطور تہمہ حد کے رد کی جائیگی۔ اور کافر کے واسطے کافروں پر گواہی تھی وہ بطور تہمہ کے رد ہو چکی پھر بعد اسلام کے جو اُس نے گواہی کا کامل استحقاق حاصل کیا وہ دوبارہ رد نہ ہوگا ہاں اگر اسلام میں قذف کر کے حد ماری جائے تو اُس کی گواہی رد ہو جائیگی۔ فان ضرب سوطانی قذوۃ ثم سلیق ثم ضرب باقی جائز شہادتہ لان رد الشہادۃ ثم للمحد فیکون صفۃ الحد والمقام بعد الالام بعرض الحد فیکون رد الشہادۃ صفۃ لہ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ ترد شہادۃ اذا قتل تابع لاکثر الاول اصح۔ اور اگر کافر کو قذوۃ میں ایک دہرا مارا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر اُس کو باقی حد ماری گئی تو اُس کی گواہی جائز ہوگی کیونکہ گواہی رد کرنا اُس کی حد کا تہمہ ہے تو اُس کی صفت ہوگی اور اسلام کے بعد جس قدر قائم کی گئی وہ پوری نہیں ہو تو گواہی رد ہونا اُس کی صفت نہ ہوئی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اُس کی گواہی رد کر دینا جائیگی کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائیگا اور قول اول اصح ہے۔ اور اگر بعد مسلمان ہونے کے اُس کو پوری حد ماری گئی تو بالاتفاق گواہی قبول نہ ہوگی۔ ک۔ قال ومن قذت اوزنی او شرب غیر مرۃ فحد فہو لذلک کلہا الاخران فلان المقصد من اقامۃ الحد حقائقہ تعالیٰ الاثر جار و احتمال حصولہ بالاول قائم فیتماکن شہادۃ فوات المقصود فی الثانی و ہذا بخلاف ما اذا زنی وقذت و سرق و شرب لان المقصد من کل جنس غیر المقصود من الآخر فلان یتداخل و اما القذف فالمغلب فیہ عندنا حق اللہ فیکون للمحقا بہما وقال الشافعی رحمہ اللہ اختلف المقذوف او المقذوف بہ و ہوا الزنا ولا یتداخل لان المغلب فیہ حق العبد عندہ۔ اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شرب پی اور یہ اُس نے کئی بار کیا پھر وہ ایک بار حد مارا گیا تو یہ سب کے واسطے ہو جائیگی چنانچہ زنا و شرب بخاری کی صورت میں حق الہی کے ساتھ حد قائم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ زانی و شرب بخار کو زجر ہو اور ایک بار حد قائم کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو جائے کہ احتمال ہو تو دہرا بار میں یہ مقصود فوت ہو جائے کہ شہادہ ثابت ہو گیا اور حد دو کو بوجہ شہادہ کے دور کر دیتے ہیں بخلاف اسکے اگر اُس نے زنا کیا اور زنا کا بہتان لگا یا اور چوری کی اور شرب پی پھر حد ماری گئی تو ایک ہی حد کافی نہ ہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصود ہے تو تداخل نہ ہوگا رہا قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اس میں حق اللہ عز وجل غالب ہے تو وہ بھی حد زنا و شرب بخاری سے ملحق ہوگی اور شافعی نے فرمایا کہ اگر مقذوف جدا جدا ہوں یا جبکہ ساتھ قذف کیا یعنی زنا و جدا جدا بیان کیا تو تداخل نہ ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اس میں حق العید غالب ہے۔

**فصل فی التعزیر۔** یہ فصل تعزیر کے بیان میں ہے۔ ومن قذت عبدا و امۃ او ام ولدہ او کافرا بالزنا و عزرا لہ جناۃ قذت وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزیر۔ جسے کسی غلام یا باندی یا ام ولدہ یا کافر کو زنا کاری کی تہمت لگائی تو اس کو تعزیر دی جائیگی کیونکہ درحقیقت یہ قذت کا جرم ہے مگر حد قذف اس واسطے امتنع ہوئی کہ تہمہ محض نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی۔ و کذا اذا قذت مسلما بغیر الزنا فقال یا فاسق او یا کافر او یا خبیث او یا سارق لادہ اذاہ والحق الشین بہ ولا مدخل للقیاس فی الحد و فوجب التعزیر الا انہ یبلغ بالتعزیر غایتہ فی الجناۃ الاولی لانہ من جنس ما یجب بہ الحد و فی الوجہ الثانی الراے الی الامام۔ اور اسی طرح اگر کسی مسلمان کو زنا کے سواے کوئی یہ لفظ کہائیں اگر کہا کہ یا فاسق یا کافر یا خبیث یا دجور تو بھی تعزیر دی جائیگی کیونکہ اُس نے مسلمان کو اذیت دی اور اس کے ساتھ عیب لاحق کیا اور حد و میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی لیکن پہلی صورت میں جبکہ غیر محض کو زنا کاری کی تہمت دی ہو انہما درجہ کی تعزیر دی جائیگی کیونکہ یہ عیب اُس جنس سے ہے جس کی بابت حد واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں یعنی جبکہ یا فاسق دعیہ کہا ہو امام کی رائے پر ہے۔ چاہے جس قدر تعزیر دے۔ م۔ ولو قال





فی الحسد لانه من التعزیر۔ اور اگر امام کی رائے میں آدھے کے تعزیر میں اس کے ساتھ قید خانہ میں رکھنا بھی برحق ہو  
 تو ایسا کرنا جائز ہو کیونکہ قید خانہ میں جس کو تعزیر کے لائق ہو اور یہ فی الجملہ شمع میں وارد ہو حتیٰ کہ خالی جس جس جائز  
 ہو تو ضرب و جس کا لانا بھی جائز ہو لہذا تعزیر کی صورت میں اہمیت ثابت ہونے سے پہلے جس کو ناشر شروع نہیں ہو جیسے  
 حد کی صورت میں مشروع ہو کیونکہ یہ تعزیر میں سے ہوتی ہے۔ یعنی اگر کسی شخص پر یہی حد کی گواہی دی گئی مانند زنا یا شرب بخاری  
 کے تو ثابت ہونے سے پہلے اس کو قید خانہ میں رکھ کر بھر جب ثبوت ہو جاوے تو اس کو نذر اسے حد دیا جائیگی۔ قال و اشهد القرب  
 التعزیر لانه جری التخیف فیہ من حیث العدو فلا یخفف من حیث الوصف کیلا یؤدی الی فوات المقصود و لہذا  
 لم یخفف من حیث التفریق علی الاعضاء۔ اور سب سے زیادہ سختی سے وہ مانا تعزیر میں ہوتا ہو کیونکہ اس میں تعدد کی راہ  
 سے تخفیف کی گئی ہو تو مار کی راہ سے تخفیف نہ کی جائیگی تاکہ مقصود قوت ہونے تک ثابت نہ پہنچے اسی واسطے تعزیر میں تخفیف نہیں  
 کہ اعضاء پر تفریق مارے جاوے۔ قال ثم حد الزنا و لانه ثابت بالکتاب و حد الشرب ثبت بقول الصحابۃ رحمہم و لانه  
 اعظم جنایۃ حتیٰ شرب فیہ الزعم۔ بھر تعزیر کے بعد حد زنا میں سختی ہو کیونکہ اس کا ثبوت قرآن مجید سے ہوا اور شرب بخاری کی  
 حد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہو اور اس لیے کہ حد زنا کا جرم بہت بڑا ہو حتیٰ کہ اس میں سنگسار کرنا مشروع ہو۔ ثم حد الشرب  
 لان سببہ متیقن یہ ثم حد الکذب لان سببہ محتمل لاحتمال کونه صادقا و لانه جری فیہ التغلیط من حیث رد الشہادۃ  
 فلا یغلط من حیث الوصف۔ بھر حد زنا کے بعد شرب بخاری سخت ہو کیونکہ اس کا سبب یعنی شراب پینا یقینی ہو بھر اس کے بعد  
 حد کذب ہو کیونکہ اس کے سبب یعنی کذب میں احتمال ہو کیونکہ شاید قاذب سچا ہو اور اس لیے کہ اس حد میں گواہی مردود ہونے  
 کی راہ سے سختی ہو کئی ہو تو مار کی راہ سے سختی نہ کی جائیگی۔ ومن حدہ الامام او غرہ فمات قدمہ ہر لانه فعل ما فعل  
 بامر الشرع و فعل الامور لای تقید بشرط السلامة کالفصاد و الزنا بخلاف الزوج اذا عزر زوجته لانه مطلق فیہ  
 و الاطلاقات تقید بشرط السلامة کالمرو فی الطریق و قال الشافعی رحمہ اللہ فی بیت المال لان الاطلاق  
 خطا فیہ اذا تعزیر للتادیب غیر انہ تجب الدیۃ فی بیت المال لان نفع عمک یرجع الی عامۃ المسلمین فیکون الغرم  
 فی مالہم قلنا لما استوفی حق اللہ تعالیٰ بامرہ صار کانت اللہ امانۃ من غیر واسطہ فلا یجب الضمان۔ اور جس شخص  
 کو امام نے کوئی حد ماری یا اس کو تعزیر دی پس وہ مر گیا تو اس کا خون باطل ہو لینے اس کی دیت کا قصاص کچھ نہ ہوگا کیونکہ امام نے جو کچھ کیا  
 وہ شرع کے حکم سے کیا لینے و دینے کی طرف سے اس کام کے واسطے مامور ہو اور مامور کا کام سلامتی کی شرط سے مفید نہیں ہوتا لینے  
 مامور پر یہ شرط نہیں ہوتی کہ حیرے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیوں کی فصد لینے والا یا جانوروں کا نشتر دینے والا بخلاف نہ  
 شوہر کے کہ جب اس نے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہو کیونکہ اس کو اپنی زوجہ کو سزا دینے کی طرف  
 اجازت ہو لینے اس کو مارنے کے واسطے مامور نہیں ہو اور اجازتوں میں یہ شرط ہوتی ہو کہ سلامتی کو نقصان نہ پہنچے جیسے راہ سے  
 گزرنے میں ہو (یعنی انسان کو اجازت ہو کہ راہ سے گزرے لیکن اگر اس کے گزرنے سے کسی شخص کا کچھ نقصان ہوا تو وہ ضامن ہوگا)  
 اور امام شافعی نے کہا کہ اگر امام کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہلک ہو گیا تو اس کی دیت بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ تعزیر میں  
 تلف کر دینا خطا ہو کیونکہ تعزیر صرف اس واسطے ہو کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی بات ہو کہ امام کے مال پر یہ دیت نہ ہوگی بلکہ  
 بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانوں کو پہنچتا ہو تو نادان بھی تمام مسلمانوں کے مال میں واجب  
 ہوگا اور ہم اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام نے جب حق اللہ عزوجل کو اسی کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہو گیا  
 کہ اللہ تعالیٰ نے محدود کو بغیر واسطہ موت ویدی تو نادان واجب نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ امام کا فعل بوجہ  
 مامور ہونے کے جانب شرع مقفل ہو۔ م۔

## کتاب السرقة

یہ کتاب چوری کے احکام میں ہے۔ السرقة فی اللغة اخذ الشيء من الغير علی سبیل الخفیة والاستسار ومنه استرق السمع قال اللہ تعالیٰ الامن استرق السمع وقد زیدت علیہ اوصاف فی الشریعة علی ما یتیک بیانہ ان شاء اللہ تعالیٰ والمعنی اللغو مرآعی فیہا ابتداء وانتهاء وابتداء لا یمکن انما اذا نقب الجدار علی الاستسار و اخذ المال من المالك بمکارة علی الجہار و فی الکبریٰ اعنی قطع الطريق مسارقة عین الامام لانه هو المستصدی بحفظ الطريق باعوانہ و فی الصغری مسارقة عین المالك او من یقوم مقامہ۔ تحت من چوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے سے بطور خفیہ اور اس سے چھپا کر لے لینا کہلاتا ہے اور اسی سے استراق السمع نکلا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الامن استرق السمع۔ یعنی سوائے اُس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن بھلگے۔ اور لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں چنانچہ انکا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آویگا یعنی شرعی سرقة میں کچھ اوصاف زائد ہیں اور واضح ہو کہ شرعی سرقة میں لغوی معنی ابتداء وانتهاء دونوں میں معتبر ہیں یا فقط ابتداء میں معتبر ہیں جیسے کسی کی دیوار میں خفیہ نقب لگائی دلیکن گھسکال کو مالک سے کھلم کھلا لٹائی کے ساتھ لے لیا اور سرقة کبرے یعنی رہزنی میں امام کی آنکھ سے چوری ہے کیونکہ وہی اپنی فوج سے راہ کی حفاظت رکھتا ہے اور سرقة صغریٰ میں مالک مال یا اُس کے قائم مقام کی آنکھ سے چوری ہے۔ فتنہ خلاصہ یہ کہ چوری میں آنکھ بچا معتبر ہے پس اگر مالک کی آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی مثلاً مالک نے کسی کے پاس ودیعت رکھا تھا یا کوئی اُس سے مانگ لے گیا یا غضب کر لے گیا تھا وہاں سے چوری کر لی یا راہ میں سلطان کی آنکھ بچا کر راہ والوں کا مال چھین لیا یہ سب چوری میں داخل ہے۔ قال واذا اسرق العاقل البالغ عشرة دراهم او ما یبلغ قيمة عشرة دراهم مفروبة من حرز لا شبهة فیہ وجب علیہ القطع والاصل فیہ قوله تعالیٰ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الاية ولا بد من التقدير بالمسال الخفی لان الرغبات تنفتر فی الحقیقہ وكذا اخذه لا یخفی فلا تحقیق ركنه ولا حکمة الزجر لانها فیما یقلب والتقدير بعشرة دراهم مذہبنا وعند الشافعی رحمہ اللہ التقدير بربع دينار وعند مالک رحمہ اللہ بثلاثة دراهم لہما ان القطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام ما کان الا فی ثمن البجن و اقل ما نقل فی تقدیر ثلثة دراهم والاخذ بالاقل وهو المتیقن بہ اولایمہ ان الشافعی رحمہ اللہ یقول کانت قيمة الدینار علی عہد رسول اللہ علیہ السلام اثنا عشر درہما والثلاثة ربعها ولما ان الاخذ بالاكثر فی ہذا الباب اولی احتیالا لدرد الحد و ہذا لان فی الاقل شبهة عدم الجنایة وہی وارثة للحد وقد تأید ذلک بقوله علیہ السلام لا قطع الا فی دينار او عشرة دراهم واسم الدرہم یطلق علی المفروبة عرفہم اہمین لک اشراط المفروب کما قال فی الكتاب وهو طاهر الرادایة وهو لا یصح رعاية لکمال الجنایة حتی لو سرق عشرة بتر اقیمتھا انقص من عشرة مفروبة لایجب القطع والمعتبر وزن سبعة مثاقیل لانه متعارف فی عامۃ البلاد وقوله او ما یبلغ قيمة عشرة دراهم اشارۃ الی ان غیر الدرہم یعتبر قیمۃ بہا وان کان ذہبا ولا بد من حرز لا شبهة فیہ لان الشبهة وارثة وسببہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر عاقل بالغ نے دس درم یا بیسی چھپ کر قیمت دس درم سکہ دار پہنچتی ہو مقام محفوظ ہے چورائی جہن میں کچھ شبہ نہیں ہے تو واجب ہوگا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور اصل اسمین یہ آیت ہے والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الاية یعنی جس مرد نے چوری کی اور جس عورت نے چوری کی ان دونوں کے ہاتھ کاٹو آخر تک یعنی اس فعل کا عذاب یہی ہے اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ جرم بدون انکے متحقق نہیں ہوتا ہے (پس مجنون و طفل کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا) اور مال خلیفہ کی حد مقرر کرنا ضرور ہے کیونکہ خلیفہ مال میں رغبتوں میں فتور ہوتا ہے

اور نیز ایسے خفیف مال کو لینے والا اخفائین کرتا ہے تو سرقہ کا رکن نہیں بنتی ہوگا اور نہ زجر کا فائدہ ترتیب ہوگا کیونکہ حکمت زجر ایسی صورت میں ہے جو غالب واقع ہو پھر عار مذہب یہ ہو کہ تقدیر دس درم کے ساتھ ہے اور شافعی کے نزدیک جو تھائی دینار ہو اور امام مالک کے نزدیک تین درم ہوں اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہاتھ کاٹنا نہیں واقع ہوتا تھا مگر جرمی ڈھال کی قیمت میں اور اس قیمت کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ تین درم ہیں اور مکر کو لینا اولیٰ ہے کیونکہ اسی برحقین ہے لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک دینار بارہ درم کا ہوتا تھا تو جو تھائی دینار تین درم ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باب میں سب سے زیادہ اندازہ کو لینا بہتر ہے تاکہ حد دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اس واسطے ہے کہ کمتر میں یہ شبہ باقی ہے کہ شاید جرم نہ ہو اور شبہ ایسی چیز ہے کہ وہ حد کو دور کرتا ہے اور ہمارے اس شبہ کی تائید اس حدیث سے پہونچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہیں ہوتا مگر ایک دینار یا دس درم میں پھر درم کا اطلاق عرف میں اسی پر ہوتا ہے جو سکے دار ہو اس سے ظاہر ہوا کہ سکے دار ہونا مشروط ہے جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور یہی ظاہر الروایت اور یہی صیح ہے تاکہ کال جرم کی رغایت ہو حتیٰ کہ اگر چاندی کا ٹکڑا چور یا جسکی قیمت سکے دار دس درم سے کم ہے تو ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہے۔ (صحیح) کہ اگر کھوٹے سکے دار دس درم چور لے چکی مالیت کھرے دس درم سے کم ہے تو یہی قطع واجب نہیں ہے) پھر درم میں سات مثقال کا وزن معتبر ہے کیونکہ یہی تمام ملکوں میں مروج ہے اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ ایسی چیز جو روئے کے جلی قیمت دس درم پہونچتی ہو تو یہ اشارہ ہے کہ درمون کے سوا ہے جو چیز ہو اسکی قیمت کا اندازہ درمون سے معتبر ہے اگرچہ سونا ہو اور محفوظ مکان سے چورانا جس میں کچھ شبہ نہیں ہے نہ درمی ہے کیونکہ شبہ حد کو دفع کرتا ہے اور ہم اسکو آئندہ انشاء اللہ قائلے بیان کریں گے۔ اگر کہا جائے کہ دینار سے اعتبار کیا نہ ہوگا حالانکہ گھٹنے جو حدیث روایت کی اُس میں ایک دینار کا اندازہ مذکور ہے تو جواب یہ ہے کہ دینار کی قیمت کبھی دس درم اور کبھی بڑھ کر چالیس تک ہو جاتی ہے لہذا ہمارے جاننا کہ دینار سے دس درم کی قیمت مراد ہے اور توضیح کلام یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ السارق والسارقة الخ میں مال کی کوئی تقدیر نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ ایک دانہ گیون چورانے سے چوری عاقبت ہو جاتی ہے اور حدیث ابی ہریرہ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ جو ریر لعنت کرے کہ اندا چورانا ہو پس اُسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چورانا ہو پس اُسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ کہارواہ البخاری و مسلم۔ اسی سے بعض فقہائے کہا کہ قلیل و کثیر سب میں ہاتھ کاٹنا جائیگا اور جواب یہ کہ اندا اور رسی بطور جنس ہیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ ایک اندا یا ایک رسی میں ہاتھ کاٹا جائے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اجتماع پایا کہ اوہوں نے خفیف چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا تو کوئی مقدار ضرور ہے پس مالک و شافعی و احمد کے نزدیک تین درم میں چنانچہ ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چمکا ہاتھ ایک جرمی ڈھال چورانے کے عوض میں کاٹا جسکی قیمت تین درم تھی اور اسی کے مانند حدیث عائشہ میں ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث میں آیا کہ چمکا ہاتھ نہ کاٹا جائے مگر چمکا دینار میں۔ رواہ البخاری و مسلم و احمد۔ اور جو تھائی دینار اسوقت میں تین درم تھائی۔ ترمذی نے کہا کہ ابیراجین صحابہ کا عمل ہے جن میں ابوبکر صدیق و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قطع نہیں مگر ایک دینار یا دس درم میں اور یہ حدیث مرسل ہے اور یہی قول سفیان ثوری و اہل کوفہ کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام محمد نے آثار میں کہا کہ دس درم کی تقدیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و حضرت عمر و عثمان و علی و ابن مسعود و غیرہم سے ہے جو قیاسی ہے جو بدو میں اخلاف ہوا تو جنہے معتد مقدار کو یا یعنی دس درم کو پھر ابن مسعود سے لایا کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں قطع تین درم سے کم میں نہ تھا۔ انتی۔ اور اس حدیث کو طحاوی و عبد الرزاق و غیرہ نے بھی روایت کیا اور امین ابن امیہ سے روایت ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا مگر ڈھال کی قیمت میں اور اُس دمانہ میں ڈھال کی قیمت ایک دینار تھی۔ رواہ النسائی و الطبرانی



والطحاوی والحاکم۔ اور یہ امین جو اس حدیث کے راوی ہیں یا قزیر کے مولیٰ ہیں اور یا عبد الواحد کے والد ہیں اور یحییٰ شیبہ کے  
کمانی القزیر۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ وہ ثقہ ہیں لیکن اس میں اختلاف ہے کہ حدیث مسند یحییٰ یا مرسل ہے لیکن جمہور علماء کے نزدیک  
مرسل محبت ہے اور جبکہ دوسری روایات سے اسکی تقویت ہو گئی تو بالاتفاق محبت ہے اور حدیث ابن عباس میں آیا کہ آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک مرد کا ہاتھ ایک جرمی ڈھال کی چوری میں کاٹ گیا جسکی قیمت ایک دینار یا دسٹل درم تھی  
رداء ابوداؤد والنسائی والحاکم۔ اور اسکی اسناد میں محمد بن اسحاق راوی ثقہ ہے علی الاصح اور یہاں دیگر آثار و روایات میں  
بجرحہ میں کی حدیث ابن عمر و عائشہ میں مضطرب ہے چنانچہ نسائی نے حدیث ابن عمر میں ڈھال کی قیمت پانچ درم روایت کیے  
اور حدیث عائشہ میں ایک اسناد سے جو تھائی دینار اور دوسری اسناد سے تین درم یا نصف دینار یا اس سے زیادہ روایت  
کیا لہذا طحاوی نے فرمایا کہ یہ حدیث مضطرب ہے پس ایک تو بوجہ اضطراب کے اس روایت کو چھوڑ کر ایک دینار و دس درم کی  
روایت اختیار کی گئی اور دوم اسوجہ سے کہ قلیل میں پوری مقدار میں شبہ ہے اور سوم اسوجہ سے کہ یہ بات ثبوت کو پہنچی کہ سلطان  
اگر عفو میں خطا کرے تو اس سے بہتر ہے کہ حد مارنے میں خطا کرے یعنی غایت یہ کہ قلیل مقدار میں حد واجب ہوئی ہو مگر امام  
نے چھوڑ دیا تو اس سے بہتر ہے کہ حد واجب نہ تھی اور امام نے ہاتھ کاٹ دیا۔ م ت ع۔ قال والبعد والحر فی القطع  
سوار لان النص لم یفصل ولان التصفیة تعدد فیکامل صیانة لاموال الناس۔ اور غلام آزاد دونوں  
ہاتھ کاٹے جانے میں برابر ہیں کیونکہ نص قرآنی میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور اسلئے کہ یہاں آدمی مزا ہونا محال ہے یعنی آدھا  
ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا تو غلام کو پوری سزا دیدی جائیگی تاکہ دو گن کے مال محفوظ رہیں۔ و یجب القطع باقرارہ مرة واحدة  
و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما قال ابو یوسف رحمہما لا یقطع الا بالقرار مرتین ویروی عنہ انہما فی مجلسین  
مختلفین لانه احدی الجنتين فتعتبر بالآخرے وہی البینة كذلك اعتبرنا فی الزنا و الامان السرقة قد ظہرت  
بالاقرار مرة فیکتف بونی القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشهادة لان الزیادة لفیہا تقلیل ہتمة الکلاب  
ولا لفیہا الاقرار شیا لان لا ہتمة و باب الرجوع فی حق الحد لا یسید بالنگار و الرجوع فی حق المال لا یصح اصلا  
لان صاحب المال یکن بہ و اشتراط الزیادة فی الزنا بخلاف القیاس فیکتصر علی مورد الشرع۔ اگر ایک مرتبہ  
سارق نے اقرار کیا تو اسکا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور یہی اکثر علماء کا قول ہے اور یہی مالک و  
شافعی کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا مگر کتر و مرتبہ اقرار پر اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ یہ  
دونوں اقرار و مختلف مجلسوں میں ہوں کیونکہ گواہی و اقرار میں سے اقرار ایک قسم کی محبت ہے تو اسکا قیاس گواہی پر  
ہوگا ایسا ہی ہنر زنا میں اعتبار کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اسکے ایک بار اقرار سے چوری ظاہر ہو گئی پس اسی  
اعتبار کیا جائیگا جیسے قصاص و حد میں ہوتا ہے اور گواہی پر قیاس نہ ہوگا کیونکہ گواہی میں ایک گواہ سے زیادہ ہونے میں  
یہ فائدہ ہے کہ کذب کی ہمت بہت کم ہو جاتی ہے اور اقرار میں ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس میں کچھ ہمت  
نہیں اور حد دور ہونے کے لیے اقرار سے بچنے کے بارے میں کچھ بار اقرار ہونا نہیں روکتا ہے اور مال کے بارے میں اقرار  
سے بچنے کا کل نہیں صحیح ہے کیونکہ مال اسکو جھٹکا اور زنا کے بارے میں اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہے تو جہانک  
بشرع وارد ہوئی ہے وہیں تک رکھا جائیگا۔ یعنی دوسری جگہ اسکا قیاس جاری نہ ہوگا۔ قال و یجب بالشهادة  
شاہدین لمتحقق الظہور کما فی سائر الحقوق و ینبغی ان یسا کما الامام عن کیفیة السرقة و ما ہیئہا و زمانہا  
و مکانہا و یادة الاحتساب کما مر فی الحد و و یکسبہ لے ان یسال عن الشہود للہتمة۔ اور ہاتھ کاٹنا دو گواہوں  
کی گواہی سے واجب ہو جائیگا (اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے) کیونکہ چوری ظاہر ہو گئی جیسے دیگر حقوق میں ہوتا ہے اور

ہاں ہی کہ امام ان دونوں گواہوں سے سرقت کی کیفیت اور ماہیت اور زمانہ اور ٹھکانا بنظر مزید احتیاط کے دریافت کر لے جیسے دیگر حدود میں گذرا اور چاہیے کہ سارق کو امام بوجہ منہم ہونے کے قید خانہ میں رکھے ہماں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے۔ قال واذا اشترک جماعة فی سرقة فاصاب کل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا یقطع لان الموجب سرقة النصاب وجب علی کل واحد منهم بجناية فیعتبر کمال النصاب فی حقه۔ اگر کسی سرقت میں کئی آدمیوں کی ایک جماعت مشترک ہو پھر ان میں سے ہر ایک کو دس درہم پہنچے تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر کم پہنچے تو نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ دس درہم کی چوری ہاتھ کاٹنے کو واجب کرتی ہے اور ہر ایک پر یہ سزا اس کے جرم کی وجہ سے واجب ہوگی تو اس کے حق میں پورا دس درہم ہونا بھی مستحب ہوگا۔ اگر اس جماعت کے اندر کوئی طفل یا مجنون یا مالک مال کا دورجم محرم ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب نہ ہوگا۔ اور واضح ہو کہ حدیث ابو امیہ میں ایک چور کے قصہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اقرار دیا تین بار دہرایا اور اُس نے بار بار اقرار کیا پھر اُس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا چنانچہ کاٹا گیا پھر اُس کو طار فرمایا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار و توبہ کر پس اُس نے کہا کہ میں اللہ تعالیٰ سے مغفرت چاہتا اور توبہ کرتا ہوں پس بذات شریف اُس کے واسطے دعا فرمائی کہ اسی اس کی توبہ قبول فرمائے۔ رواہ احمد و ابو داؤد و ابن ماجہ و الدارمی و الحاکم و البیہقی۔ اور ابوالدارقطنی اللہ عنہ کے پاس ایک حبشہ باندی ہوئی گئی جس نے چوری کی تھی اور آپ دمشق پر حاکم تھے تو فرمایا کہ اسے سزا دیکھا تو نے چوری کی ہے تو کہہ دے کہ نہیں تو وہ بولی کہ نہیں پس لوگوں نے کہا کہ اسے ابوالدارقطنی آپ اس کو سمجھاتے ہیں فرمایا کہ تم لوگ میرے پاس ایک عورت کو لائے ہو جس کو یہ بھی نہیں معلوم کہ اُس کے ساتھ کیا ہو گا تاکہ وہ اقرار کر دے تو میں اُس کا ہاتھ کاٹ دوں اور اسی کے مانند ابو سعید انصاری سے مروی ہے۔ رواہ امام محمد فی الآثار۔ اور صفوان ابن اسہک حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چور سے فرمایا کہ کیا تو نے اس شخص کی چادر چرائی ہے اُس نے کہا ہاں تو فرمایا کہ اس کو بھاگ اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ رواہ النسائی۔ پھر کیفیت سرقت اس واسطے دریافت کرے کہ شاید اُس نے نقب لگا کر صرف ہاتھ ڈال کر مال نکال لیا ہو کیونکہ اس صورت میں امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور زمانہ دریافت کرنا اس غرض سے کہ شاید دیر گزشتہ ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور مکان اس واسطے دریافت کرے کہ شاید اُس نے غیر محفوظ مکان سے لی ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا۔ م ر ع ت۔

## باب ما یقطع فیہ وما لا یقطع

یہ باب ایسی چیز کے بیان میں جس میں ہاتھ کاٹا جاتا اور جس میں نہیں کاٹا جاتا ہے۔ ولا یقطع فیما یوجد فی دار الاسلام کاغذ و خشب و نحش و القصب و السمک و الطیر و البعید و الزرینخ و المعرة و النورة و الاصل فہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کانت الید لا تقطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام فی الشئ الا قد امی الحقیر و ما یوجد فیہ من سباغ فی الاصل بطورہ غیر مرغوب فیہ حقیقہ نقل الرغبات فیہ و الطباع لا تقصن بہ تعلقاً یوجد اخذہ علی کرہ من المالك فلا حاجة الی شرع الزاجر و لہذا لم یجب القطع فی سرقة ما دون النصاب ولان الخزن فیہا ناقص الا یرى ان الخشب تعلق علی الابواب و اما بدخل فی الدار للعمار کا لا لا حراز و الطیر و البعید و السمک و غیر ذلک الشئ العامة الی کانت فیہ و ہو علی تمام صنفہ تورث الشبہ و لکن یدری بہا یدخل فی السمک الخ و الطیر و فی الطیر الذی جاز و البط و الحمام لما ذکرنا و لا ینقطع فی الطیر و عن ابی یوسف انہ یجب القطع فی کل شئ الا الطین و العرب و السرقة و ہو قول الشافعی رحمہ اللہ و الحق علیہ ما ذکرنا۔ ہر چیز اسلام میں میں بیل طر پر چھڑائی جاتی ہے اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا جیسے ایندھن کی لکڑی اور گھاس و زنگل و بھلی و پرندہ چوہا بیل و جانور جو







اسی اعتبار سے ہو اور جلد یا اوراق یا حلیہ کی راہ سے نہیں ہو بلکہ یہ چیزیں تالیع ہیں اور تالیع کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ ایک شخص نے شراب بھرا ہوا پیالہ چربا اور پیالہ کی قیمت دس درم سے بھی زیادہ ہو۔ نہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کہ تالیع ہو اور شراب جو اصلی مقصود ہو اسکی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ع۔ ولا یقطع فی ابواب المسجد الحرام لعدم الاحرا فصار کباب الدار بل اولے لانه یحزب باب الدار ما فیہا ولا یحزب باب المسجد ما فیہ حتی لا یجب لقطع بسرۃ مشاع۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرانے میں قطع نہیں ہو کیونکہ اسکو کسی مقام میں محفوظ کرنا مقصود نہیں ہو تو ماخذ احاطہ کے بچانکے یا اس سے بھی بڑھکر ہو گیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا ہے اور مسجد کے دروازے سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہیں حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے میں قطع نہیں ہے۔ قال ولا الصلیب من الہیہ ولا الشطرنج ولا النرد لانه یتاول من اخذ بالکسر یتاعن المنکر بخلاف الدرہم الذی علیہ التمثال لانه ما اعد للعبادۃ فلا یشبہ شیئہ اباحۃ الکسر وعن ابی یوسف رحمہ اللہ ان کان الصلیب فی المصلی لا یقطع لعدم الحز و ان کان فی بیت آخر یقطع لکمال المالۃ والحز۔ اگر سونے کی صلیب یا شطرنج یا زرد چرائی تو قطع نہیں ہو کیونکہ چور اسکے لینے میں یہ تاویل کرے گا کہ میں نے شرعی منع سے روکنے کا قصد کیا تھا بخلاف اسکے اگر ایسا درم چرایا چھ تصویر بنی ہوئی ہو تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ تصویر عبادت کے واسطے نہیں رکھی گئی تو اسکے ساتھ یہ شبہ نہ ہو کہ اسکا توڑ ڈالنا سبب ہے لینے چوریہ تاویل نہیں کر سکتا کہ میں نے توڑنے کے واسطے لیا تھا اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر صلیب طلائی انکی گرجا گھر میں ہو تو وہاں سے چرانے میں قطع نہیں ہو کیونکہ وہ حفاظتی مکان میں نہیں اور اگر کسی نفسہانی کی کوٹھری میں ہو لینے محفوظ ہو تو قطع ہو کیونکہ مالیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہے۔ ولا قطع علی سارق البصی الحروان کان علیہ حلان الحر لیس بال وما علیہ من الحل یتبع لہ ولانہ یتاول فی اخذہ البصی اسکا تاو حملہ اے مرضعتہ وقال ابو یوسف رحمہ اللہ لقطع اذا کان علیہ حل ہو نصاب لانه یجب لقطع بسرۃ و حدہ فکذا مع غیرہ و علی ہذا اذا سرق انا و فضۃ فیہ نبیذ و فرید و اختلاف فی بصی لایشی ولا یتکلم کیلا یومن فی یدنفسہ۔ آزاد بچہ کو چرانے میں قطع نہیں اگرچہ اسپر زور ہو کیونکہ آزاد آدمی مال نہیں ہوتا ہے اور جو اسپر زور ہو وہ اسکے تالیع ہو اور اسکے لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ روتا دیکھ کر میں نے اسکو چپ کرنے کے واسطے اٹھایا یا اسکے دوڑ چلائی تک پہنچانے کو اٹھایا اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا جبکہ اسپر زور بقدر وہ درم ہو کیونکہ خلی زور چرانے میں قطع واجب ہو تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے میں بھی واجب ہوگا و علی ہذا اگر چاندی کا برتن چرایا جس میں شراب یا ثرید ہو تو بھی ایسا ہی اختلاف ہو اور یہ اختلاف ایسے لوگے میں ہو جو چلتا و بوتا نہیں تاکہ اپنے ذاتی اختیار میں نہوں۔ اور اگر لڑکا چلتا و بوتا ہو تو اسکے سارق پر بالا جماع قطع نہیں ہے۔ محیط۔ اور اگر غلام صغیر چرایا جو بوتا نہیں ہو تو بالا جماع ہاتھ کاٹا جائیگا۔ ع۔ ولا قطع فی سرقة العبد البکیر لانه غصب او خداع۔ اور اگر غلام بالغ کو چرایا تو قطع نہیں کیونکہ یہ غصب یا فریب ہے۔ ولا قطع فی سرقة العبد الصغیر لانه یتحقق با لالا اذا کان یعبر عن نفسه لانه ہو والبالغ سوار فی اعتبار یدہ وقال ابو یوسف رحمہ اللہ لقطع وان کان صغیرا لیلقل ولا یتکلم استخانا لانا و لانا من وجہ مال من وجہ ولما انہ مال مطلق لکونہ منتفعابہ و لآخر ان یعبر عن نفسه لانه الا انہ انضم الیہ معنی الامتیتہ۔ اور غیر بالغ غلام چرانے میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ سرقت کی پوری تقریب پائی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کام کر کے اپنے آپ کو بتلاتا ہو تو قطع نہیں ہو کیونکہ اپنے قابو میں ہونے کی راہ سے وہ اور بالغ برابر ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ غلام صغیر کی چوری میں قطع نہیں ہو اگرچہ وہ مجتہد اور باتین کرتا ہو اور یہ استحسان ہے کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہو اور ایک راہ سے مال ہو اور امام

ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ وہ مال مطلق ہے کیونکہ وہ بالفعل انتفاع کے قابل ہے یا ثانی الحال اس قابل ہو جائیگا لیکن  
 اُسکے ساتھ آدمیت کے معنی ملا دیے گئے ہیں فن لٹوانے سے مالیت میں نقصان نہ آیا لہذا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ و  
 لا قطع فی الدفاتر کما لان المقصود ما فیہا و ذلک لیس بحال۔ اور کل دفتر و ن کے چرانے میں قطع نہیں ہے  
 کیونکہ مقصود وہ تحریر ہے جو اس کے بیچ میں ہے حالانکہ وہ مال نہیں ہے۔ الا فی دفاتر الحساب لان ما فیہا لا یقصد  
 بالاخذ فکان المقصود ہوا لکھنا غنہ۔ سوائے دفتر اہل حساب کے کہ اُسکی چوری میں قطع ہے کیونکہ جو کچھ دفتر میں لکھا گیا  
 اُسکا لینا مقصود نہیں ہے تو مقصود یہی کاغذ ہوے۔ قال و لا فی سرقة کلب و لا فمد لان من جنسہما یوجد مباح الاصل  
 غیر مرغوب فیہ و لان الاختلاف بین العلما رظا ہر فی مالیتہ الکلب فاو رث شہتہ۔ کتے یا جیتے کی چوری میں  
 قطع نہیں کیونکہ انکی جنس سے اصلی مباح ایسا پایا جاتا ہے جس میں رغبت نہیں ہے اور اسلئے کہ کتے کی مالیت میں علماء کا اختلاف  
 ظاہر ہے پس اس سے شہتہ پیدا ہو گیا۔ و لا قطع فی دت و لا طبل و لا ربط و لا ہر مار لان عندہما لا قیمۃ لہما  
 وعندہما ہی حنیفۃ رح اخذ ہا تیا ول الکسر فیہا۔ اور دت یا طبل یا ربط یا ہر مار لینے یا تسری کی چوری میں قطع نہیں ہے  
 کیونکہ صاحبین کے نزدیک انکی کچھ قیمت نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک لینے والا انکے توڑنے کی تاویل کرے گا۔ و یقطع  
 فی السج و القنا و لا بنوس و العنصل لانہا اموال محرزۃ لکونہا عریزۃ عند الناس و لا توجد لبعور تہا مباحۃ  
 فی دار الاسلام۔ اور ساکھو یا بنوس کی جھڑ یا بنوس یا عنصل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہیں اور اسلئے  
 کہ لوگوں میں کیا بے بن کیونکہ دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت پر مباح نہیں پائے جاتے ہیں۔ قال و یقطع فی الفصول  
 الخضر و الباقوت و الزبرجد لانہا من اعز الاموال و نفسہا لا توجد مباح الاصل لبعور تہا فی دار الاسلام  
 غیر مرغوب فیہا فصارت کالذہب و الفضة۔ اور سبز گینے اور باقوت و زبرجد میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کیا ب  
 و نفیس اموال ہیں جو دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کے ساتھ مباح نہیں پائے جاتے تو سونے اور چاندی  
 کے مانند ہو گئے۔ و اذا اتخذ من الخشب او انی و ابواب قطع فیہا لانه بالصنعة التحق بالاموال النفسیۃ لا تری  
 انہا تحریر بخلاف الحصر لان الصنعة فیہ لم تغلب علی الجنس حتی یبطل فی غیر المحرز و فی الحصر البعد ادیۃ قالوا  
 یجب القطع فی سرقۃ الغلبۃ الصنعة علی الاصل و انما یجب القطع فی غیر المركب و انما یجب اذا کان خفیفا  
 لا یثقل علی الواحد حمله لان الثقل منہ لا یرغب فی سرقۃ۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی چوری  
 میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال میں شامل ہو گئے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کی جاتی ہے بخلاف  
 چٹائی کے کہ اُس میں ساخت اُسکی جنس پر غالب نہیں ہے حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھائی جاتی ہے اب بعد ادی چٹائی کے حق  
 میں شائع نے کہا کہ اُسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا جیسے معری چٹائی ع۔ اور ہندوستان کی سیٹل باٹی م۔) کیونکہ ان میں  
 صفت اپنی اصل پر غالب ہے اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اُسی دروازے وغیرہ میں واجب ہے جو دیوار میں مرکب نہ ہو اور جب ہی واجب  
 ہے کہ ہلکا ہو جسکا اٹھانا ایک شخص پر گران نہ ہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہیں ہوتی فن لیکن شہد و جامع صغیر میں لکھا  
 و بھاری میں کوئی فرق تفصیل نہیں کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اُسکی مالیت میں نقصان نہیں ہوتا ہے۔ غ۔ و لا قطع  
 علی خائن و لا خائۃ لقصور فی المحرز و لا منتہب و لا مختلس لانه یجبر بفعلہ کیف و قد قال ابنی علیہ السلام  
 لا قطع فی مختلس و لا منتہب و لا خائن۔ مرد خائن یا عورت خائۃ پر قطع نہیں ہے کیونکہ حفاظت میں کمی ہوتی ہے اور منتہب  
 و مختلس پر بھی قطع نہیں ہے کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہے اور کیونکہ قطع ہو گا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس  
 یا منتہب یا خائن پر قطع نہیں ہے فن خائن وہ ہے کہ جسکو امانت دار سمجھ کر اُسکی حفاظت میں کوئی چیز دیکھی جائے حالانکہ اُس نے

۹  
 حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ وہ مال مطلق ہے کیونکہ وہ بالفعل انتفاع کے قابل ہے یا ثانی الحال اس قابل ہو جائیگا لیکن اُسکے ساتھ آدمیت کے معنی ملا دیے گئے ہیں فن لٹوانے سے مالیت میں نقصان نہ آیا لہذا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ و لا قطع فی الدفاتر کما لان المقصود ما فیہا و ذلک لیس بحال۔ اور کل دفتر و ن کے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ مقصود وہ تحریر ہے جو اس کے بیچ میں ہے حالانکہ وہ مال نہیں ہے۔ الا فی دفاتر الحساب لان ما فیہا لا یقصد بالاخذ فکان المقصود ہوا لکھنا غنہ۔ سوائے دفتر اہل حساب کے کہ اُسکی چوری میں قطع ہے کیونکہ جو کچھ دفتر میں لکھا گیا اُسکا لینا مقصود نہیں ہے تو مقصود یہی کاغذ ہوے۔ قال و لا فی سرقة کلب و لا فمد لان من جنسہما یوجد مباح الاصل غیر مرغوب فیہ و لان الاختلاف بین العلما رظا ہر فی مالیتہ الکلب فاو رث شہتہ۔ کتے یا جیتے کی چوری میں قطع نہیں کیونکہ انکی جنس سے اصلی مباح ایسا پایا جاتا ہے جس میں رغبت نہیں ہے اور اسلئے کہ کتے کی مالیت میں علماء کا اختلاف ظاہر ہے پس اس سے شہتہ پیدا ہو گیا۔ و لا قطع فی دت و لا طبل و لا ربط و لا ہر مار لان عندہما لا قیمۃ لہما وعندہما ہی حنیفۃ رح اخذ ہا تیا ول الکسر فیہا۔ اور دت یا طبل یا ربط یا ہر مار لینے یا تسری کی چوری میں قطع نہیں ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک انکی کچھ قیمت نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک لینے والا انکے توڑنے کی تاویل کرے گا۔ و یقطع فی السج و القنا و لا بنوس و العنصل لانہا اموال محرزۃ لکونہا عریزۃ عند الناس و لا توجد لبعور تہا مباحۃ فی دار الاسلام۔ اور ساکھو یا بنوس کی جھڑ یا بنوس یا عنصل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہیں اور اسلئے کہ لوگوں میں کیا بے بن کیونکہ دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت پر مباح نہیں پائے جاتے ہیں۔ قال و یقطع فی الفصول الخضر و الباقوت و الزبرجد لانہا من اعز الاموال و نفسہا لا توجد مباح الاصل لبعور تہا فی دار الاسلام غیر مرغوب فیہا فصارت کالذہب و الفضة۔ اور سبز گینے اور باقوت و زبرجد میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کیا ب و نفیس اموال ہیں جو دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کے ساتھ مباح نہیں پائے جاتے تو سونے اور چاندی کے مانند ہو گئے۔ و اذا اتخذ من الخشب او انی و ابواب قطع فیہا لانه بالصنعة التحق بالاموال النفسیۃ لا تری انہا تحریر بخلاف الحصر لان الصنعة فیہ لم تغلب علی الجنس حتی یبطل فی غیر المحرز و فی الحصر البعد ادیۃ قالوا یجب القطع فی سرقۃ الغلبۃ الصنعة علی الاصل و انما یجب القطع فی غیر المركب و انما یجب اذا کان خفیفا لا یثقل علی الواحد حمله لان الثقل منہ لا یرغب فی سرقۃ۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال میں شامل ہو گئے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کی جاتی ہے بخلاف چٹائی کے کہ اُس میں ساخت اُسکی جنس پر غالب نہیں ہے حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھائی جاتی ہے اب بعد ادی چٹائی کے حق میں شائع نے کہا کہ اُسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا جیسے معری چٹائی ع۔ اور ہندوستان کی سیٹل باٹی م۔) کیونکہ ان میں صفت اپنی اصل پر غالب ہے اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اُسی دروازے وغیرہ میں واجب ہے جو دیوار میں مرکب نہ ہو اور جب ہی واجب ہے کہ ہلکا ہو جسکا اٹھانا ایک شخص پر گران نہ ہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہیں ہوتی فن لیکن شہد و جامع صغیر میں لکھا و بھاری میں کوئی فرق تفصیل نہیں کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اُسکی مالیت میں نقصان نہیں ہوتا ہے۔ غ۔ و لا قطع علی خائن و لا خائۃ لقصور فی المحرز و لا منتہب و لا مختلس لانه یجبر بفعلہ کیف و قد قال ابنی علیہ السلام لا قطع فی مختلس و لا منتہب و لا خائن۔ مرد خائن یا عورت خائۃ پر قطع نہیں ہے کیونکہ حفاظت میں کمی ہوتی ہے اور منتہب و مختلس پر بھی قطع نہیں ہے کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہے اور کیونکہ قطع ہو گا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس یا منتہب یا خائن پر قطع نہیں ہے فن خائن وہ ہے کہ جسکو امانت دار سمجھ کر اُسکی حفاظت میں کوئی چیز دیکھی جائے حالانکہ اُس نے

اسمین سے خیانت کر لی اور منتہب وہ شخص ہو کہ علانیہ زبردستی کوئی چیز گھر میں سے لے لے اور غمگس وہ ہو کہ علانیہ گھر میں سے کوئی چیز اُچک لے بھگے اور بالا جماع ان لوگوں پر قطع واجب نہیں اور جو حدیث مصنف نے ذکر کی اسکو امام احمد و ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا اور یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہو اور طبرانی بمعجم و مسندین باسناد ثقافت اسکو حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس وہ حدیث رکھی یا وہ حدیث لے گیا پھر نہ ہوگا کہ اُسکا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ سے روایت ہو کہ ایک مخزومیہ عورت لوگوں سے چیزیں مانگ لی جاتی پھر انکار کر جاتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکے ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا۔ ورواہ عبد الرزاق لیکن یہ کسی راوی کا وہم ہو کیونکہ دوسرے ثقہ حافظ راویوں نے اس روایت میں کہا کہ مخزومیہ عورت نے چوری کی اور یہی سلم نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یہی ابن ماجہ و ابو داؤد نے اور بخاری و بیہقی و حاکم و ترمذی نے بلفظ صرف روایت کیا علاوہ اُسکے شاید حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں یہ مراد ہو کہ یہ عورت مستعار مانگنے میں مشہور تھی پھر جب اُسے چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کا حکم ہوا اور شیخ ابن دقین الیمدنی نے کہا کہ یہ مخزومیہ عورت کا قصہ ایک ہی ہے۔ م ت ع۔ ولا قطع علی النباش و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما و قال ابو یوسف و الشافعی رحمہما علیہما لقطع لقولہ علیہ السلام من نبش قطعناہ و لانه مال منقوم محرز بجزر مثله فیقطع فیہ و لہما قولہ علیہ السلام لا قطع علی المختفی و ہوا النباش بلنہ اہل المہینۃ و لان الشبہۃ کفیت فی ملک لانه لا ملک لہ لیت حقیقۃ و لا للوارث لتقدم حاجۃ المیت و فی ممکن التخل فی المقصود و ہوا لانہ جبار لان الجنایۃ فی نفسہا تا درجہ الوجود و ما رواہ غیر مرئوع او ہو محمول علی ایسہ وان کان القبر فی بیت مقفل فہو علی الخلاف فی الصحیح لما قلنا و کذا اذا سرق من تابوت فی القافلۃ و فیہ المیت لما بیناہ۔ اور نباش پر قطع نہیں لینے جو شخص قبر کھود کر کفن نکال لیجاتا ہو اُسپر قطع نہیں اگرچہ کفن کی قیمت ذلن دم یا دیدہ ہو اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہو اور امام ابو یوسف و شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے قبر کھودی و کفن چورایا ہم اُسکا ہاتھ کاٹیں اور ایسے کہ کفن مال منقوم ہو اور ایسی جگہ محفوظ ہو ایسی چیز کے واسطے حفاظت کی جگہ ہو پس اُسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا (اور حدیث مذکور بیہقی نے روایت کی ہے۔ م ت ع۔) اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مختفی پر قطع نہیں ہو اور اہل مدینہ کی زبان میں مختفی کفن چور کو کہتے ہیں۔ (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ م ت ع۔) اور ایسے کہ ملکیت میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ میت کے واسطے حقیقت کوئی ملک نہیں ہو اور میت کی حاجت مقدم ہونے کی وجہ سے وارث کی بھی ملک نہیں ہو اور ہاتھ کاٹنے کا مقصود یعنی زجر ہونے میں خلل واقع ہو گیا کیونکہ ایسا جرم خود نادر الوجود ہو اور جو حدیث ابو یوسف و شافعی نے روایت کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں ہو۔ یعنی بلکہ صحابی کا قول ہو یا اگر حدیث ہو تو سیاست پر محمول ہو اور اگر قبر کسی مقفل کو ٹھہری میں ہو تو صحیح قول میں اسکا کفن چرنے میں بھی یہی اختلاف ہو جو حدیث مذکور و دلیل قیاسی کے اسی طرح اگر کسی قافلہ کے ساتھ میں تابوت ہو جس میں میت ہو اُسکا کفن چرنا تو بھی یہی اختلاف ہو جو دلیل مذکورہ بالا سے اور عینی نے کہا کہ امام کی دلیل پائی نہیں گئی اور ابو یوسف و شافعی کی دلیل مرفوع قوی ہے۔ م ت ع۔ ولا یقطع السارق من بیت المال لانه مال العامة و ہونہم ولا من مال للشارق فیہ شکرۃ لما قلنا۔ جسے بیت المال میں سے چورایا اُسکا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عامہ مسلمانوں کا مال ہو جن میں خود یہ چور بھی ہو اور اگر ایسے مال سے چورایا کہ جس میں چور کی شرکت ہو تو بھی دلیل مذکورہ بالا یہی حکم ہو۔ و من لہ علی آخر در اہم فسرق منہ شہلا لم یقطع لانه استفادۃ لحتہ و الحال و الموجل فیہ سواء استحسانا لان التاجیل لتاخیر المطالبۃ و کذا اذا سرق و یادۃ علی حقہ لانه بمقدار حقہ یعنی شرکاء فیہ۔ اور اگر ایک شخص پر دوسرے کے دم آتے ہیں مثلاً زید کے خالہ پر چڑا دم

آتے ہیں پھر زید نے خالد کے مال سے اپنے درمون کے مثل پندرہ درم چرائے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ یہ اپنا حق حاصل کر لینا ہوا اور یہ حق خواہ فی الحال واجب الادا ہو یا بعدی ہو استحاثاً دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ میعاد تو مطالبہ میں خیر کے لیے ہے اور یہی طرح اگر اپنے حق سے زیادہ چرائے تو بھی قطع نہیں ہو کیونکہ مال سرودہ میں وہ بقدر اپنے حق کے شریک ہو جائیگا۔ یہ اسوقت ہو کہ اپنے حق درم کے مثل درم چرائے ہوں۔ وان سرق منہ عروضا قطع لایس لہ ولا لہ الاستیفاء منہ الا بیعا بالتراضی وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یقطع لان لہ ان یاخذہ عنہ بعض العلماء قضاء من حقہ اور ہناس من حقہ قلنا ہذا قول لا یستندالی دلیل ظاہر فلا یجوز بہ دن اتصال الدعوے بہ حتی لو ادعی ذلک درمی عنہ الحد لانہ ظن فی موضع الخلاف ولو کان حقہ دراہم فسرقت منہ وناہ فیل یقطع لایس لہ حق الاخذ وقیل لا یقطع لان الشقود جنس واحد۔ اور اگر قرض خواہ نے قرضدار کا کوئی متاع چرایا تو قطع ہو کیونکہ قرض خواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی ولایت اس کے اسباب سے نہیں ہو کر جبکہ باہمی رضامندی سے بیع ہوا اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ بعض علماء کے نزدیک قرض خواہ کو قرضدار کا اسباب لینا بطور اپنے حق کے ادایا رہن کے جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند نہیں ہو تو اس کا اعتبار نہ ہو گا جب تک اس کے ساتھ دعوے متصل نہ ہو حتی کہ اگر سارق نے ایسا دعویٰ کیا تو اس سے حد دور کر دیجائیگی کیونکہ مقام اجتہاد میں یہ ایک ظن ہے اور اگر قرض خواہ کا حق درم ہوں اور اس نے دینا چرائے تو بعض نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ اس کو لینے کا حق نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ نقد ایک ہی جنس ہیں۔ اور چاہیے کہ محل خلاف میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ ومن سرق عینا قطع فیہا فرد باثم عاد فسرقتا وہی بحالہا لم یقطع والقیاس ان یقطع وہو روایت عن ابی یوسف رحمہ اللہ وقول الشافعی رحمہ اللہ قولہ علیہ السلام فان عاد فاقطعہ من غیر فصل ولان انما شکا لہ کالاملی بل اتبع لتقدم الزاجر و صار کما اذا باعہ المالك من السارق ثم اشتراه منہ ثم کانف السرقة ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمتہ محل علی ما یعرف من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ وبالردالی المالك ان عاد حقیقۃ العصمتہ بقیت شہرۃ السقوط نظر الی اتحاد المالك والمحل وقيام الموجب وهو القطع فیہ بخلاف ما ذکر لان المالك قد اختلف باختلاف سببہ ولان تکرار الجنایۃ منہ نادر تحتل مشقۃ الزاجر فیعری الاقامۃ عن المقصود وهو تعلیل الجنایۃ و صار کما اذا قذفت المحدث و فی القذف المقذوف الاول۔ اگر کسی نے کوئی مال عین چورایا پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال سرودہ اس کے مالک کو واپس دیا گیا پھر وہ بارہ اُس نے وہی مال چورایا حالانکہ وہ اس نے حال بر بانی ہو تو وہ بارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور قیاس یہ ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے اور یہی ایک روایت ابو یوسف سے اور یہی قول شافعی (د مالک و احمد) ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چور اسے تو اس کا بیان باؤن کاؤں۔ رواہ الدارقطنی حالانکہ اس میں کوئی تفصیل اس مال کی تسمیہ یا عدم تسمیہ کی نہیں ہے اور اس وجہ سے کہ دوسری چوری بھی چور ہونے مثل پہلی کے ہے بلکہ اُس سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اہل مرتبہ اس کو زجر ہو چکا تھا اور یہ واقعہ ایسا ہوا کہ جیسے مالک نے اس شخص کو ہاتھ اپنا مال عین فروخت کیا پھر مالک نے اُس سے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چرایا تو اس میں قطع لازم ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قطع واقع ہونے سے مال سرودہ کی عصمت جاتی رہتی ہے چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہو گا اور مالک کو واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت عود کر گئی لیکن وہ مال محرم ہو گیا لیکن عصمت ساقط ہونے کا شہدہ اس نظر سے باقی ہے کہ مالک اور محل ایک ہے اور منرا سے قطع بھی ایک ہی ہے برخلاف صورت بیع کے کہ وہاں مال مختلف ہو گئی کیونکہ سبب مختلف ہو گیا اور ہمارے دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے چور سے دوبارہ چوری کرنا نادر واقع ہوا کیونکہ ایک بار سزا سے حد کی مشقت اٹھا چکا ہے (اور جو امر نادر واقع ہو



اُسکے واسطے حذر نہیں قائم ہوتی) تو اب حد قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہے کیونکہ فائدہ یہ ہے کہ حرم میں کمی ہو اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک نے دوسرے کو زنا کی نیت لگا کر حد قذف کی سزا اٹھائی پھر اُسی کو نیت لگائی جو کہ پہلی بار نیت لگائی تھی۔  
فت۔ حالانکہ دوبارہ اُسکو سزا سے قذف نہیں دی جائیگی۔ قال فان تفرغت عن حالها مثل ان يكون غفلا فسرقة وقطع فزده ثم نزع فغاف فسرقة قطع لان العين قد تبدلت ولهذا يملك الناصب به و هذا هو علامة التبدل في كل محل واذا تبدل اتفت الشبهة الناشئة من اتحاد المحل والقطع فيه فوجب القطع ثانيا۔ اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے متغیر ہو گیا ہو جو کہ چرایا ہو مثلاً سوت چرایا اور ساتھ کاٹا گیا اور وہ واپس کیا گیا پھر کٹا جانے کے بعد پھر چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال عین اپنی حالت سے متبدل ہو گیا اور اسی واسطے اگر کوئی شخص سوت غصب کر کے اُسکا کپڑا بکادے تو کپڑے کا مالک ہو کر سوت کا ضامن ہوتا ہے اور ہر جگہ تبدل کی یہی علامت ہے تو اتحاد محل و اتحاد قطع سے جو اس میں شبہ پیدا ہوا اتحاد جاتا رہا تو دوبارہ سزا سے قطع واجب ہوئی۔

فصل۔ فی الحرز والاخذ من سرق من ابويه او ولده او ذی رحم محرم منه لم یقطع فالاول وهو الولاد للبسوطۃ فی المال وفي الدخول فی الحرز والثانی للمعنی الثانی ولهذا ابلح الشریع النظر لے مواضع الزینۃ الظاہرۃ منها بخلاف الصدیقین لانه عاده بالسرقۃ وفي الثانی خلاف الثانی لانه لا یحق بالقرابة بعدیۃ وقد بینا فی العتاق۔ یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اس میں سے لینے کے بیان میں ہے۔ اگر کسی نے اپنے والدین سے یا اپنے فرزند سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز چرائی تو قطع نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ والدین یا فرزند جن میں پیدائشی قرابت ہے تو ان میں اول تو ایک دوسرے کا مال لینے میں گنجائش ہے اور دوم مکان محفوظ میں باہم آمد رفت رکھتے ہیں اور سب ذی رحم محرم تو ان میں دوسری بات باقی جاتی ہے لینے باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ میں آتے جاتے ہیں اور اسی وجہ سے شرع نے زینت کے اعضاء ظاہرہ کو دیکھنا دائمی محرمات عورتوں سے مباح کر دیا ہے برخلاف دوستوں کے کہ اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھری میں آدین لیکن چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا) کیونکہ چوری کرنے سے بجائے دوستی کے اُس نے عداوت کی پھر ذی رحم محرم قرابت میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ شافعی نے قرابت محرمہ کو قرابت بعیدہ سے ملا دیا اور ہم اسکو کتاب العتاق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولو سرق من بیت ذی رحم محرم متاع غیرہ یعنی ان لا یقطع ولو سرق مالہ من بیت غیرہ یقطع۔ اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھری میں سے غیر کی متاع چرائی تو چاہیے کہ قطع کیا جاوے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھری میں سے چربا تو چاہیے کہ قطع کیا جاوے۔ اعتبار الحرز وعدمہ۔ باعتبار حرز عدم حرز کے فت۔ یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھری اس شخص کے واسطے حرز نہیں ہے کیونکہ وہاں جانے کی اسکو روک نہیں ہے اور غیر کی کوٹھری اس کے واسطے حرز ہے تو حرز میں سے جب اس نے مال لے لیا اگرچہ وہ اس کے ذی رحم محرم کا مال ہے تو قطع ہونا چاہیے۔ م۔ وان سرق من مہمن الرضا قطع۔ اور اگر سنے اپنی رضاعی ماں کی چیز چرائی تو قطع کیا جاوے فت۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف حر ان لا یقطع لانه یدخل علیہا من غیر سبب یدان وحشۃ بخلاف الاخت من الرضا لانه لا یغدا م ہذا المعنی فیہا عاده وجہ الظاہر انه لا فراجه والمحرمۃ بدو نہا لا تحرم کما اذا ثبتت بالزنا روا التعلیل عن شہوة واقرب من ذلک الاخت من الرضا لانه لا ان الرضا علیہ فلا بسوطۃ تحررا عن موقف التہمة بخلاف النسب اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی ماں کے پاس بغیر اجازت و اطلاع کے جاتا ہے بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اُس کے پاس اس طرح چلے جانے کی عادت نہیں ہے (لیکن اکثر علماء کا قول وہ ہے جو ظاہر الروایۃ میں مذکور ہوا) اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ باہم کوئی قرابت نہیں ہے اور بدون قرابت کے جو محرمیت ہوتی ہے اُسکا احترام نہیں ہوتا۔

جیسے مثلاً کسی عورت سے زنا کرنا یا بھوت سے اسکا بوسہ یا حتیٰ کہ اسکی مان حرام ہوگئی تو اسمین احرام نہیں ہو اور اس سے زیادہ قریب اسکی رضاعی بہن ہو کر کیونکہ باوجود حرمت رضاعت کے احرام ہونے سے اسکے مال کی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنا بالاجمل واجب ہوتا ہے اور اسکا بھید یہ ہے کہ رضاعت کمر مشتمل ہوتی ہے تو موقع تہمت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ انبساط نہیں ہوتا ہے بخلاف نسب کے فت کہ نسب تمام لوگوں میں معدوم ہوتا ہے لہذا باہمی انبساط میں کچھ تہمت نہیں ہوتی ہے اور اذا سرق احد الزوجین من الآخر او العبد من سیدہ او من امرأۃ سیدہ او من زوج سیدہ لم یقطع لوجود الاذن بالداخل عاده وان سرق احد الزوجین من حرز لا آخر خاصۃ لا یسکنان فیہ فکذلک الجواب عندنا خلافاً للشافعی رحمہ لیسوطہ بینہما فی الاسوال عاده ودلالہ و ہونظیر الخلاف فی الشہادۃ - اگر شوہر روزہ دونوں میں سے کسی نے دوسرے سے چڑایا یعنی شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چڑایا یا غلام نے اپنے مولیٰ سے یا مولیٰ کی جود سے یا مولات کے شوہر سے چڑایا تو قطع نہیں ہو کر کیونکہ مقام حرز میں آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہے اور اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کوٹھری حرز خاص ہو جو بہن دونوں نہ دبتے ہوں یعنی وہ فقط شوہر یا فقط زوجہ کے واسطے ہو اور وہاں سے دوسرے نے چڑایا تو بھی جاری ہے نزدیک سی حکم ہے کیونکہ شوہر و زوجہ میں ازراہ عادت ودالات کے مالی انبساط جاری ہے اور اسمین شافعی کا خلاف ہے اور یہ اس اختلاف کی نظیر ہے جو گواہی میں ہے فت - عبد اللہ ابن عمر و الحنفی نے اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹیں کہ اسنے چوری کی ہے آپ نے فرمایا کہ کیا چوری کی ہے تو کہا کہ اسنے میری زوجہ کا ایک آمیزہ ساتھ درم قیمت کا چڑایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دے اور قطع واجب نہیں ہے تمہارے خادم نے تمہاری شے چرائی - رواہ مالک و الشافعی - اور ایسا ہی حضرت ابن مسعود سے مروی ہے اور سی صحابی سے اسکے خلاف نہیں پایا جاتا تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہے - صف - ولو سرق المولیٰ من مکاتبہ لم یقطع لان لہ فی اکسابہ حقاً و کذلک السارق من النعم لان لہ فیہ نصیباً و ہوا قرض عن علی رضہ و رخصاً و تعلیلاً - اگر مالک نے اپنے مکتب سے مال چڑایا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ اسکا اپنے مکتب کی کمائی میں حق ہے اسی طرح اگر مال غنیمت میں سے کسی لشکر کی لے چڑایا تو قطع نہیں کیونکہ غنیمت میں اسکا حصہ ہے اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے اور آپ نے یہی تعلیل بیان فرمائی اور حد دور کی فت - یہ اثر عبد الرزاق نے اسطرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص لایا گیا جسنے مال غنیمت میں سے ایک نفر لینے خود چڑایا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس مال میں اسکا حق ہے پھر اسکا ہاتھ نہیں کاٹا - رواہ الدارقطنی - اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا - قال و الحرز علی نوعین حرز مینی فیہ کالبیوت و الدور و حرز بالحق فقط قال العبد الضعیف الحرز لا بد منه لان الاستسار لا یحقق دو نہ نعم ہو قد یكون بالمکان و ہوا المکان المحدث لا حرز الا بمتعہ کالدور و البیوت و الصندوق و الحانوت و قد یکن بالحق کمن جلس فی الطريق او فی المسجد و عنده متاعہ فہو محرز بہ و قد قطع رسول اللہ علیہ السلام من سرق و دوا صفوان من تحت رائسہ و ہونا کم فی المسجد - واضح ہو کہ حرز لینے مکان محفوظ و طرح کا ہوتا ہے ایک وہ حرز جو اپنے معنی کی وجہ سے حرز ہے جیسے کوٹھریاں و گھر - (و صندوق و گاؤ خانہ و مہل) اور دوم وہ حرز جو نگاہیان کی وجہ سے ہو یعنی جس چیز پر کوئی شخص نگاہیان کر دیا گیا تو وہ حرز و حفاظت میں ہے اگرچہ میدان میں ہو شیخ مصنف نے فرمایا کہ حرز ضروری چیز ہے کیونکہ خفیہ نکال لینا بدون اسکے نہیں ہوگا پھر حرز کسی مکان کے ساتھ ہوتا ہے اور حرز وہ مکان ہوگا جو حفاظت متاع کے واسطے مہیا کیا گیا ہو جیسے گھر و کوٹھریاں و صندوق و دوکان وغیرہ اور حرز کسی کا فلف کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً جو شخص راستہ پر مسجد میں بیٹھ گیا اور اٹھ کے پاس اسکا اسباب رکھا ہے تو یہ اسباب اسکی وجہ سے حرز میں ہے اور یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

اس شخص کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا جسے صفوان کی چادر صفوان کے سر کے نیچے سے جڑائی تھی درحالیکہ صفوان مسجد میں سوتا تھا۔ صاحب تنقیح نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور اس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و احمد و حاکم و غیرہم نے روایت کیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ صفوان ابن امیہ سے کہ میں کہا گیا کہ جو شخص ہجرت کر کے مدینہ نہ گیا وہ برباد ہوا پس صفوان نے کہ چھوڑ کر مدینہ کو ہجرت کی اور مسجد میں اپنی چادر سر کے نیچے رکھ کر سو گئے پس ایک چور نے آکر انکی چادر لے لی مگر صفوان نے اُسکو پکڑ لیا اور اُسکو لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا تو صفوان نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ نہیں چاہا تھا اور میں نے یہ چادر اُسکو صدقہ دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اُسکو میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہ کیا۔ رواہ مالک موصولاً۔ اور ابن عبد البر نے کہا کہ امام مالک کے جمہور اصحاب اُسکو مسل روایت کرتے ہیں سولے ابو عامر النبیل و شبابہ بن سوار کے انھوں نے موصول کیا اور سنی کی حدیث میں ہے کہ یہ چادر تیس درم کی تھی سن۔ و فی المحرز بالمکان لا یجوز الاحراز بالحفظ و ہو الصحیح لانه محذور بدو و ہو البیت وان لم یکن لہ باب او کان و ہو مفتوح حتی یقطع السارق منه لان البناء لقصد الاحراز الا انه لا یجب القطع فیہ کما اخذ نزوال یہ مالک بحد الاخذ فلیتم السرقة ولا فرق بین ان ینزل یحفظ الحافظ مستقیماً او ناماً و المتلع تحتہ او عندہ ہو الصحیح لانه لیس التناکم عند متاعہ حافظاً فی العادة و علی ہذا لا یفمن المودع و المستعیر مثلاً لانه لیس تشبیہ بخلاف ما اختارہ فی الفتاویٰ۔ اور جو چیز مکان کے اندر محفوظ ہو تو وہ ان نگاہیان کا احراز کچھ مستعیر نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ بدون نگاہیان کے گھر میں محفوظ ہے اگرچہ مکان کا دروازہ نہ ہوا ہو مگر کھلا ہوا ہو تو بھی حرز ہے حتیٰ کہ اس میں چور نہ لے جائے گا کیونکہ بقصد احراز ہوتی ہے مگر ہاتھ جب ہی کاٹا جائے گا کہ مکان سے باہر نکال لاوے کیونکہ باہر لانے سے پہلے مالک کا قبضہ قائم ہے بخلاف اس مال کے جو نگاہیان کے حرز میں ہو کہ اُسکو جیسے ہی چور نے لبا ویسے ہی ہاتھ کاٹنا واجب ہو گیا کیونکہ چور کے لیے ہی مالک کا قبضہ زائل ہو گیا پس چوری پوری ہو گئی پھر دافع ہو کہ نگاہیان خواہ جاگتا ہو خواہ سوتا ہو اور متاع اُسکے نیچے ہو یا اُسکے پاس رکھی ہو کچھ فرق نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ جو شخص اپنے متاع کے پاس سوتا ہو تو عادت میں وہ اپنے مال کا محافظ شمار ہوتا ہے اور اس بناء پر اپنے پاس ودیعت رکھنے والا با عاریت لینے والا ایسی صورت میں ضامن نہ ہو گا یعنی جبکہ پاس ودیعت یا عاریت ہے اگر وہ اپنے پاس رکھ کر سو گیا اور مال چوری گیا تو ضامن نہ ہو گا کیونکہ یہ ضائع کرنے میں شمار نہیں ہے مگر فتاویٰ میں اس کے بخلاف اختیار کیا گیا ہے۔ و فتاویٰ چنانچہ فتاویٰ ظہیر میں ہے کہ اگر ودیعت رکھنے والا کھڑا ہو سو گیا اور ودیعت اُسے اپنے سامنے رکھی ہے تو ضامن نہ ہو گا اور اگر کرٹ سے سویا تو ضامن ہو گا اور یہ حکم حضرمین ہے اور اگر سفر میں ہو تو ضامن نہیں ہے خواہ بیٹھے ہو وے خواہ کرٹ سے با کسی اور طرح سے۔ ع۔ قال ومن سرق شیئاً من حرز او من غیر حرز وصاحبه عندہ یحفظہ قطع لانه سرق مالا محرزاً باحد الحزین۔ جس شخص نے کوئی مال حرز یا غیر حرز سے چھڑا یا حالانکہ مال والا اس کے پاس موجود ہے اسکی حفاظت کرتا ہے ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ اسے ایسے مال کو چھڑا یا جو د طرح کے حرز میں سے ایک طرح کے حرز میں ہے۔ یعنی مال والے کا مال کے پاس ہونا بھی ایک قسم کا حرز ہے تو حقیقت اسے مال محرز چھڑا یا ہے پس قطع واجب ہے۔ و لا قطع علی من سرق مالا من حمام او من بیت اذن للناس فی دخلہ فیہ لوجود الاذن عادة او حقیقة فی الدخول فاقتل المحرز ویدخل فی ذلک حوانیت التجار و الحانات الا اذا سرق منها لیللاً نہا بنیت لاحراز الاموال و انما الاذن یخص بالنہات اگر کسی نے حمام سے یا ایسے گھر سے جہاں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے کوئی مال چھڑا یا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ عام میں ازراہ عادت جانے کی اجازت ہے اور گھر میں حقیقی اجازت ہے تو حرز میں خلل ہو گیا اور اسی قسم میں تاجرون کی دوکانیں اور

اور سرہا میں داخل ہیں لیکن اگر ان مقامات سے رات کو چور آیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عمارات بغیر حفاظت اموال بنائے گئے ہیں اور اجازت صرف دن ہی دن کے واسطے مختص ہے۔ ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبہ عندہ قطع لانه محرز بالحفاظ لان المسجد مابنی للاحراز لالاموال فلم یکن المال محرزاً بالمکان بخلاف الحمام والبيت الذی اذن للناس فی دخوله حیث لا یقطع لانه بنی للاحراز فکان المکان حرزاً فلا یعتبر الاحراز بالحفاظ۔ اور جس شخص نے مسجد سے کوئی متاع چورائی جالانکہ متاع کا مالک اسکے پاس موجود ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ متاع اپنے نگاہبان کے حرز میں ہے اگرچہ مسجد کا حرز نہیں ہے کیونکہ مسجد کچھ مالوں کی حفاظت کے واسطے نہیں بنائی گئی ہے تو جگہ کی وجہ سے مال محرز نہوا بخلاف حمام اور اس گھر کے جسمین لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے تو وہاں اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ مکان اسی واسطے بنائے گئے ہیں کہ مالوں کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہو ایسے نگاہبان کی حفاظت کا اعتبار نہوگا۔ ولا یقطع علی البیت اذا سرق من اضافہ لان البیت لم یبق حرزاً فی حقہ لکونه ماذوناً فی دخوله ولانه بمنزلہ اہل الدار فیکون فعلہ خیانتہ لاسرقۃ۔ ممان نے اگر میزبان کی کوئی چیز چورائی تو اس پر قطع نہیں ہے (یہی قول مالک وشافعی وحموی) کیونکہ ممان کے حق میں یہ مکان حرز نہیں رہا کیونکہ اسکو مکان میں آنے کی اجازت ہو گئی اور اسلئے کہ وہ بمنزلہ گھر والوں کے ہے تو اسکا فعل خیانت ہوا اور سرقہ نہیں ہوا۔ ومن سرق سرقة فلم یخرجہا من الدار لم یقطع لان الدار کلہا حرز واحد فلا بد من الاخراج منها ولان الدار وما فیہا فی بد صاحبہا معنی فیتکون شہتہ عدم الاخذ۔ جسے کوئی چیز چورائی مگر اسکو مکان سے باہر نہیں لایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہے تو ضرور ہوا کہ مکان سے نکالے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان مع اس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر ہے فی معنی مکان والے کے قبضہ میں ہے تو گویا چور کے نہ لینے کا شبہ پیدا ہو گیا۔ کیونکہ چور جب تک مکان کے اندر ہے تب تک مالک کا قبضہ قائم ہے اور شبہ سے حد دور ہو جاتی ہے۔ فان کانت دار فیہا مقاصیر فاخرجہا من مقصورة الی المحن الدار قطع لان کل مقصورة باعتبار ساکنہا حرز علی حدہ وان اغار انسان من اہل المقاصیر علی مقصورة فسرق منها قطع لما بیت۔ پس اگر بڑے احاطہ کے گھر میں چند مقصورہ ہوں یعنی حجرے و کوٹھریاں ہوں پس چور کسی مقصورہ سے مال کو نکال کر محن میں لایا تو قطع لازم ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ باعتبار اپنے رہنے والے کے علیحدہ حرز ہے اور اگر ان مقصوروں کے رہنے والوں میں سے کسی مقصورہ والے نے دوسرے مقصورہ پر دانت لگا کر اُس میں سے کچھ چور لایا لینے دس درم یا زیادہ کا مال چورایا تو قطع واجب ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ اپنے رہنے والے کے واسطے علیحدہ حرز ہے۔ واذا نقب اللص البیت فدخل واخذ المال وناولہ اخر خارج البیت فلا قطع علیہ لان الاول لم یوجد منہ الاخراج لاعتراض بد معتبرۃ علی المال قبل خروجه والثانی لم یوجد منہ ہتک الحز فلم یم تم السرقۃ من کل واحد وعن ابی یوسف رحمہ ان اخرج الدخول یدہ وناولہا الخارج فالقطع علی الدخول وان ادخل الخارج یدہ فقتلوا لہا من ید الدخول فعلیہما القطع وہی بناء علی مسألتہ تاتی بعد ہذا ان شار المسترق لے وان القاد فی الطريق فخرج اخذہ قطع وقال زفر لا یقطع لان الانتقام غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یأخذ وکذا لاخذ من السکة کما لو اخذہ غیرہ ولنا ان الرمی حیلۃ یعتاذا السارق لتعذر اخرج مع المتاع او یتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض علیہ بد معتبرۃ فاجتبر الكل فعلا واحدا فاذا خرج ولم یأخذہ فهو مضیع لاسارق۔ اگرچہ کسی مکان میں سینہ لگا کر داخل ہو کر مال لیا اور دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑا ہے دید یا تو دونوں میں سے کسی پر قطع واجب نہیں ہے کیونکہ کہنے والے سے تو نکال لانا نہیں پایا کیونکہ اسکے نکلنے سے پہلے مالک کا قبضہ معتبرہ موجود ہے اور جو باہر ہوا اس سے حرز توڑنا نہیں پایا کیونکہ دونوں میں سے



کسی سے سرقہ پیرا نہیں ہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہو کہ اگر گھسنے والے نے اپنا ہاتھ نکال کر باہر والے کو دیا تو گھسنے والے پر قطع واجب ہو اور اگر باہر والے نے اپنا ہاتھ ڈال کر اندر والے کے ہاتھ سے لے لیا تو دونوں پر قطع واجب ہو اور ہر ہاتھ اس مسئلہ کے جو اسکے بعد انشاء اللہ لے آتا ہو اور اگر گھسنے والے نے مال کو راہ میں ڈال دیا اور نکل کر لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ یا ہر پھینکنا موجب قطع نہیں ہے جیسے اگر نکل کر اُسے مال نہیں لیا تو بالاتفاق قطع نہیں ہے اور اسی طرح اگر کوچہ میں سے لے لیوے یعنی کوئی چور کوچہ میں سے مال چور والے سے تو یعنی زفر کے نزدیک قطع نہیں ہے جیسے چور کے سوا ہے اگر دوسرا بچا دے تو بالاتفاق قطع نہیں ہے اور ہر ہاری دلیل یہ کہ مال پھینک دینا ایک جملہ ہے جو چورون کی عادت ہے کیونکہ متاع کے ساتھ نکلنا مشکل ہوتا ہے یا اس غرض سے کہ صاحب مکان سے لڑنے کے واسطے فارغ ہو جائے یا بھاگنے کے واسطے ہلکا ہو اور اس پر مالک کا قبضہ معتبرہ عارض نہیں ہے تو چور کا پھینکنا اور نکل کر لینا ایک ہی فعل شمار ہوا پھر اگر نکل کر لے لے مال نہ لیا تو وہ برباد کرنے والا ہے چور نہیں ہے۔ قال وکنہ لک ان حملہ علی عارف ساقہ و آخر جہ لان سیرہ مضاف الیہ لسوقہ۔ اور اسی طرح اگر متاع کو ایک گھسے پر لاد کر اُسکو ہانکا اور باہر نکال لیا تو بھی قطع واجب ہے کیونکہ گھسے کی رفتار اسی کی طرف منسوب ہے کیونکہ ہی اُسکو ہانکتا تھا۔ و اذا دخل الحرم جائتہ فتولے بعضهم الاخذ قطعوا جميعا قال العبد الضعیف رہ ہذا استحسان والقیاس ان لقطع الحامل وحده و هو قول زکریا رحمہ لان الاخراج و جہ منہ فتمت السرقة بہ ولنا ان الاخراج من الكل معنی للمعاذتہ کما فی السرقة الکبریٰ و ہذا لان المقادیر فیما بینہم ان یحمل البعض المتاع و یضمر الباقی للرفع فلو امتنع القطع اذی اسے سد باب الحد۔ اگر مکان حرمین ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام انہیں سے بعض نے کیا تو قطع سب پر واجب ہے شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ نقطہ لینے والے کا ہاتھ کاٹا جائے اور یہی زفر کا قول ہے کیونکہ مال باہر لانا اُسی کی طرف سے پایا گیا تو چوری اُسی کے ساتھ تمام ہوئی اور ہر ہاری دلیل استحسان ہے کہ مال باہر لانا سبکی طرف سے پایا گیا کیونکہ باقی لوگ اُسکے معاون تھے تو فی الحقیقت سب نے نکالا جیسے سرقہ کبریٰ لینے پر زنی میں ہوتا ہے جیسے اگر جماعت میں سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو ہر ہری کی حد ان سب پر واجب ہوتی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ چورون میں یہ عادت ہے کہ بعضے اسباب اٹھاتے ہیں اور باقی لوگ مال مکان وغیرہ کی روک دور کرنے کو مستعد رہتے ہیں پس اگر سزاے قطع ممتنع ہو تو اسکا یہ نتیجہ ہو کہ سزا کا درودادہ بند ہو جائے۔ فتشائع نے فرمایا کہ سبکو سزا ہونا اُسی صورت میں ہے کہ مال نکالنے والا اس قابل ہو کہ جبکہ سزاے قطع دیکھتی ہے اور اگر وہ طفل یا مجنون ہو تو بالاتفاق اس جماعت پر قطع نہیں ہے اور اگر مال نکالنے والا بالغ ہو مگر اس جماعت میں کوئی طفل یا مجنون بھی ہو تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس جماعت میں سے کسی پر قطع نہیں ہے کیونکہ شبہ پیدا ہو گیا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سواے طفل یا مجنون کے باقیوں پر قطع ہے۔ ومن نقب البیت و ادخل یدہ فیہ و اخذ شیئا لم یقطع و عن ابی یوسف رحمہ فی الاملاء انه لیقطع لانه اخرج المال من الحرم و هو المقصود فلا یشرط الدخول فیہ کما اذا دخل یدہ فی صندوق العیر فی فخرج المعطوفیہ ولنا ان ہشک الحرم لشرط فیہ الکمال تحریر عن شبہۃ العدم والکمال فی الدخول وقد امكن اعتبارہ والدخول هو المقادیر بخلاف الصندوق لان المکمل فیہ ادخال الیدون الدخول و بخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان ذلک هو المقادیر جسے کوٹھری میں نقب لگا کر ہاتھ ڈال کر مال لے لیا تو قطع نہیں ہے اور ابو یوسف سے اطلاع میں روایت ہے کہ قطع کیا جائیگا کیونکہ چور سے لے لے مال نکال لیا اور یہی مقصود تھا تو حرمین داخل ہونا شرط نہ کیا جائیگا جیسے کسی صراف یا مہاجر کے صندوق میں ہاتھ

ڈال کر روپیہ یا اشرفی نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہے اور تازی دلیل یہ ہے کہ حرز کے ہتک پہننے میں کمال شرط ہے یعنی پورا ہتک ہوتا کہ نمونے کا شبہ نہ رہے اور پورا ہونا اسی طرح ہے کہ حرز میں داخل ہو جائے اور اسکا اعتبار کرنا ممکن ہے اور حرز میں متعادی ہے کہ اندر داخل ہو بخلاف صندوق کے کہ اس میں ہاتھ ڈالنا ممکن ہے اور اندر داخل ہونے کی گنجائش نہیں اور برخلاف مسئلہ سابق کے کہ جب جماعت میں سے صرف بعض نے اسباب نکالا ہو کیونکہ وہاں یہی عادت ہے۔ وان طر حصرۃ خارجۃ من الکلم لم یقطع وان ادخل یدہ فی الکلم یقطع لان فی الوجہ الاول الرباط من خارج فبالطریق تحقق الاخذ من الظاہر فلا یوجد ہتک الحرز و فی الثاني الرباط من داخل فبالطریق تحقق الاخذ من المحرز و ہوا کلم ولو کان مکان الطرح الرباط ثم الاخذ فی الوجہین ینعکس الجواب لان نکاس العلۃ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لقطع علی کل حال لانه محرز لما بالکلم او بصاحبہ قلنا الحرز ہوا کلم لانه یعتمدہ وانما قصده قطع المسافۃ او الاستراحۃ فاشبہ الجواز ان اگر طرار نے اسی ہیماں کی کاٹی جو آستین سے باہر تھی تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور اگر آستین میں ہاتھ ڈال کر کاٹے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اسی طرح اگر کمر سے باہر لٹکی ہو تو قطع نہیں اور اگر ہاتھ ڈال کر جیب یا کمر سے کاٹے تو قطع ہے کیونکہ پہلی صورت میں ہیماں کی بندش باہر سے ہے تو ظاہر ہے کہ کاٹنا پایا جائیگا تو حرز کی ہتک نہیں پائی گئی اور دوسری صورت میں بندش اُسکے اندر سے ہے تو حرز سے کاٹ کر لینا پایا گیا اور اگر بجائے گڑھ کاٹنے کے دونوں صورتوں میں باہر یا بھتر سے گڑھ کو لکر مال لے لیا تو حکم برعکس ہو جائیگا کیونکہ علت برعکس ہو گئی (یعنی اگر باہر سے گڑھ کو لے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر اندر سے گڑھ کو لے تو نہیں کاٹا جائیگا۔ ن۔) اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ ہر حال میں ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ مال یا تو آستین کے حرز میں ہے یا صاحب مال کی حفاظت میں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حرز فقط آستین ہے کیونکہ مالک نے اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود اسکا مقصود یہ ہے کہ مسافت طر کرے یا استراحت پائے یعنی اُسے اپنے آپ کو مال کا محافظ نہیں کیا ہے تو یہ گوند کے مشابہ ہو گیا۔ حاصل یہ ہے کہ آستین ہیماں کی آستین یا کمر میں جہاں رکھی ہو اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود دو حال سے خالی نہیں یا تو کہیں چلا جاتا ہے تب اسکا مقصود یہ ہے کہ مسافت طر کرے اور اگر چلتا نہیں ہے تو استراحت مقصود ہے اور انسان کا مقصود ہی معتبر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر جائزہ پر گونین لدی ہوں پھر کسی نے گون بھاڑ کر مال نکال لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ لادنے والے نے اسکو حرز ٹھہرایا ہے اور اگر اُسے بھری ہوئی گون کو جو ریا تو قطع نہیں ہے کیونکہ گون کا محافظ نہیں کیونکہ جائزہ ہانکنے یا کھینچنے والے کا مقصود یہ ہے کہ مسافت طر کرے اور گون کی محافظت کرنا مقصود نہیں ہے۔ ن۔ وان سرق من القطار بعیر او حلاً لم یقطع لانه لیس بحرز مقصود و فیتمکن شبہۃ لہم و ہذا لان السائق والقائد والراکب یقصدون قطع المسافۃ ونقل الامتعة دون الحفظ حتی لو کان مع الاحمال من متبعھا للحفظ قالوا یقطع۔ اور اگر قطار میں سے کوئی اڈٹ یا بندھا ہوا بوجھ ریا تو قطع نہیں کیا جائیگا کیونکہ احراز کرنا مقصود نہیں ہے تو احراز نمونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور یہ اسوجہ سے ہوا کہ جائزہ دون کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا سوار صرف قطع مسافت کا اور متاع منتقل کرنے کا قصد کرتا ہے اور حفاظت کا قصد نہیں کرتا حتی کہ اگر ان گونوں کے پیچھے کوئی انکا محافظ ہو تو شائع نے فرمایا کہ جو رک ہاتھ کاٹا جائیگا۔ وان شق الحبل واخذ منه قطع لان الجواز فی مثل ہذا حرز لانه یقصد بوضع الامتعة فیہ صیانہا کالم فوجد لاخذ من المحرز فیقطع۔ اور اگر اُسے بندھے کٹے یا گون کو بھاڑ کر آستین سے مال لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ جس صورت میں کہ محافظ نہ ہو تو گون ہی حرز ہوتی ہے کیونکہ گون میں مال رکھنے سے ہی مقصود ہوتا ہے کہ اسکی حفاظت ہو جیسے ہیماں کے واسطے آستین کا حکم ہے تو حرز میں سے لینا پایا گیا پس ہاتھ کاٹا جائیگا۔ وان سرق جو القافیہ متاع و صاحبہ بحفظہ او ناکم علیہ قطع مبناہ اذا کان الجواز فی موضع ہو لیس بحرز کا طریق و نحوہ حتی کیون محرز البصاحب لکونہ مترصد الحفظ و ہذا لان المعبر ہو الحفظ المعتاد و الجلس غندہ والنوم علیہ ليعيد حفظا عادة و کذا النوم یقرب منہ

علی ما اختارناہ من قبل و ذکر فی بعض النسخ وصاحبہ ناظم علیہ او حیث یکون حافظہ و ہذا یو کد ماقہ مناہ من القول المختار۔ اور اگر کوئی گون چورائے کہ جہن اسباب ہر اور اسکا مالک اسکی حفاظت کرتا ہو یا سپر سوتا ہو تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ گون ایسی جگہ پڑی تھی جو حرز نہیں ہے جیسے راستہ وغیرہ حتی کہ یہ گون بوجہ اپنے مالک کے حرز میں ہوئی کیونکہ وہی اسکی حفاظت کرتا ہو اور اسکی وجہ یہ ہے کہ معتبر حفاظت معتاد ہو اور گون کے پاس بیٹھنا یا سپر سونا عادت کی راہ سے حفاظت شمار کیا جاتا ہے اسی طرح گون کے قریب سونا بھی حفاظت ہے جیسا کہ ہم سابق میں اختیار کر چکے اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہو کہ گون والا سپر سوتا ہو یا کہین اور سے اسکی حفاظت کرتا ہو۔ اور یہ عبارت ہمارے قول مختار کی تائید کرتی ہے۔ و فصیح ہو کہ بیان چند مسائل متفرقہ ضروری ہیں اول یہ کہ اگر چہ بغیر مارے مال مسروقہ کا اقرار کرے تو کیا اسکو مار کر ہٹا لگانا جائز ہے یا نہیں پس تجنیں واقعات و سر اجیہ میں ہے کہ اسکو مارنے کا فتویٰ نہ دیا جائیگا اور بعض مشائخ نے فتویٰ دیا کہ اگر اہل کے ساتھ چور کا اقرار صریح ہو اور زانیہ میں ہے کہ بطور سیاست جائز ہے اور ہنر الفائق میں ہے کہ ہمارے زمانہ میں سپر اعتماد جائز ہے۔ اگر قرض خواہ نے قرضدار کا مال چور لیا پس اگر حقیقہ ایک جنس ہو جیسے درم کے عوض درم چور ایسے تو بالاتفاق قطع نہیں اور اگر دینار و درہم ہو اور درم چورائے یا اسکے برعکس تو بھی قطع نہیں یہی صحیح ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر دوسری جنس کا مال چور یا تو بھی قطع نہیں تبجی میں کہا کہ اس قول میں زیادہ وسعت ہے تو ضرورت کے وقت اسی پر عمل کیا جائیگا جو جگہ ایک قسم کے مال کے واسطے حرز ہو و کل اقسام کے واسطے حرز ہو اور یہی مذہب ہے اور بعض نے کہا کہ ہر مال کا حرز اس کے لائق ہے اگر چہ درلے ملک میں فساد پھیلا یا تو نام کو اختیار ہے کہ بطور سیاست کے اسکو قتل کر دے اگر دس درم کھوئے چورائے جنہیں چاندی غالب ہے تو ظاہر الروایہ میں قطع نہیں اور یہی اصح ہے۔ القابہ۔ مال مسروقہ کا اندازہ ایسے دس درم سے کیا جائے جو کھرے کیاب ہیں اور تاکہ شک کی وجہ سے قطع واجب نہ ہو اور یہی بعض کے نزدیک مختار ہے اگر ایک نے دس درم کا اندازہ کیا تو اسکے اندازہ پر ہاتھ نہ کاٹا جائیگا بلکہ درم عادل ہوں جنکو قیمت پہچانے میں داخل ہے۔ التین۔ پھر دس درم سکے ہونا چور کے حق میں مجبر ہے حتی کہ اگر ایک کو پٹھری میں سے دس آدمیوں کے مال سے ایک ایک درم چور یا تو ہاتھ کاٹا جائیگا۔ المحیط۔ اور اگر حرز مختلف ہو تو نہیں کاٹا جائیگا۔ البحر۔ اور ضرور ہے کہ حرز میں سے ایک بار نکال لایا ہو حتی کہ اگر دس درم سے کم ایک بار نکال لایا پھر گمسکر باقی نکال لایا تو قطع نہیں ہے۔ النہر۔ اور ضرور ہے کہ ظاہر طور پر نکال لاوے حتی کہ اگر حرز میں موتی مکمل گیا پھر باہر نکال کر قطع نہیں ہے۔ اس کے مثل خاص ہوگا اور یہ انتظار نہ کیا جائیگا کہ وہ باہر نہ پھرے۔ البحر۔ د۔

فصل فی کیفیۃ القطع و اثباتہ قال و قطع یمن اس ارق من الزم و حکیم فالقطع لما تلوناہ من قبل و یمن بقراۃ عبد اللہ بن مسعود عن ابن الزمران انکم قتلوا الیدالی الابط و ہذا المفصل عنی الریح متیقن بکیف و قد صم ان النبی علیہ السلام قطع عنہ سائر ما من الزم و حکیم لقولہ علیہ السلام فاقطعوا و احسموہ و لاند یلم بحکم یفرضی الی التلف و الحد و احرار لاند یلم۔ یہ فصل قطع کی کیفیت اور اس کے اثبات کے بیان میں ہے شیخ نے کہا کہ چور کا دایان ہاتھ پہنچنے کے وقت سے کاٹا جائے او تل و یا جائے پس کاٹنا تو بدلیل اس آیت کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے ہیں اور دایان ہاتھ بدلیل قرأت علی اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے اور پہنچنے کے جوڑ پر سے کاٹنا اس واسطے کہ ہاتھ کا لفظ بغل تک شامل ہو اور یہ جوڑ پہنچنے کا متیقن ہے اور کہتے مکر یہ نہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے پہنچنے کے جوڑ سے چور کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا اور ربا تل دینا تو بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اسکا ہاتھ کاٹو اور اسکو تل دو اور اس دلیل بھی کہ اگر تل نہ دیا جائے تو ہلاکت تک نوبت پہنچا وے حالانکہ حد فقط زجر کے واسطے ہوتی ہے تلف کرنے کے واسطے نہیں ہوتی۔ نس۔ توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اس ارق و السارۃ فاقطعوا یدہما الا جہ سے معلوم ہوا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے پھر

ہے دیکھا کہ ہاتھ بغل تک شامل ہو جس میں تین جوڑ ہیں پہنچاؤ کہنی و موٹہ حاوی لیکن پہنچنے سے کم نہیں ہو سکتا کیونکہ اول وقت یقینی ہو اور دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم اور اُن کے بعد برابر پہنچنے سے ہاتھ کا متواتر جلا آتا ہو اور یہ بھی متواتر ہو کہ انھوں نے پہلے دایان ہاتھ کا ملا علاوہ اسکے حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرأت میں فاقطعوا ایما ہما واقع ہوا یعنی اُنکا دایان ہاتھ کاٹو۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ۔ پھر ہاتھ کاٹنے کے بعد لے کو ملنا ہمارے نزدیک واجب ہو اور شافعی کے نزدیک تحب ہو۔ کافی نفع۔ کیونکہ حاکم و دارقطنی نے ابو ہریرہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چم لایا گیا جسے تلہ چرایا تو آپ نے فرمایا کہ میں اس پر گمان نہیں کرتا کہ اسنے چرایا تو چرنے عرض کیا کہ کیوں نہیں یا رسول اللہ بلکہ میں نے چرایا ہو تو آپ نے فرمایا کہ اسکو لچاؤ اور قطع کرو پھر تلو۔ و رواہ البزار۔ اور ابن القحطان نے اسکو صحیح کہا پس ہمارے نزدیک یہ حکم آجکا واجب ہو اور اس پر قرینہ یہ بھی ہو کہ اگر تلہ نہ جاوے تو ہلاکت تک نوبت پہنچگی حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہوتی ہو اسی واسطے اگر سخت گرمی یا سخت جاڑا ہو تو چور کو قید خانہ میں رکھتے ہیں اور درسیانی موسم میں قطع کرتے ہیں۔ م منع۔ فان سرق ثانیاً قطعت رجله الیسرے فان سرق ثالثاً لم یقطع وخلد فی السجن حتی یتوب و ہذا استحسان و یعزز ایضاً ذکرہ المشائخ رحمہم وقال الشافعی رحمہ فی الثالث یقطع یدہ الیسرے و فی الرابعۃ یقطع رجلہ الیمنی لقولہ علیہ السلام من سرق فاقطعوا فان عاد فاقطعوا فان عاد فاقطعوا ویروی مفسر الکتاب ہونذ ہمہ ولان الثالثۃ مثل الاول فی کونہا جانیۃ بل فوقہا فکون ادعی اے شیعہ الحد و لنا قول علی رضیہ اللہ عنہ لا یتجسس من اللہ تعالیٰ ان لا ادع لہ ید یا کل بہا یتسجن بہا و رجلانی علیہا و ہذا حاج بقیۃ الصیاحۃ یہ مجہم فان نقدہا جماعاً ولانہ اہلاک معنی لما فیہ من تقویٰ جنس المنفۃ والحد زاجر ولانہ نادر الوجود والزجر فیما یغلب بخلاف القصاص لانہ حق العبد فیتوفی ما امكن جبر الحق والحد یطعن فیہ الطحاوی رحمہ او تحمله علی السیاستہ پھر اگر چرنے دوبارہ چرایا تو اُسکا بایان پاؤں کاٹا جائے پھر اگر اُسنے تیسری بار چرایا تو قطع نہیں ہو مگر برابر قید خانہ میں رکھا جائیگا یہاں تک کہ توبہ کرے اور یہ حکم استحسان ہو اور مشائخ نے فرمایا کہ اُسکو تیسری بار چرایا تو قطع نہیں ہو فرمایا کہ تیسری بار چرایا تو اُسکا بایان پاؤں کاٹا جائے اور چوتھی بار میں اُسکا دایان پاؤں کاٹا جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص چوری کرے اُسکو سزائے قطع دو پھر اگر دوبارہ کرے تو اُسکو سزائے قطع دو پھر اگر تیسری بار کرے تو اُسکو سزائے قطع دو۔ رواہ ابو داؤد۔ اور یہ حدیث اسی طرح تفسیر کے ساتھ روایت کی گئی ہو جیسا شافعی کا مذہب ہو۔ رواہ الدارقطنی و الطبرانی۔ اور اس دلیل سے کہ تیسری بار بھی جرم ہونے میں مثل پہلی بار کے بلکہ اُس سے بڑھ کر ہو تو حد مشروع ہونے کے واسطے بدد جہا ولی مقتضی ہوگی اور ہماری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہو کہ مجھکو اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہو کہ میں اسکا ایک ہاتھ نہ چھوڑوں کہ جس سے کھائے اور استنجا کرے اور ایک باؤن نہ چھوڑوں جس پر چلے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و محمد۔ اور جب بقیہ صحابہ نے اُسے گفتگو کی تو آپ نے اسی حجت سے اُنکو قائل کیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہو گیا اور اس دلیل سے کہ جہاؤن ہاتھ باؤن کاٹ ڈالنا مار ڈالنے کے معنی میں ہو کیونکہ ایک کرنے میں جنس منفعت زائل کر دینا لازم آتا ہو حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہو نہ ہلاک کے واسطے اور اس دلیل سے کہ دوبارہ سزا پر تیسری بار اور چوتھی بار چوری کرنا نہایت نادر ہو حالانکہ حد صرف جرم میں ہوتا ہو جو اکثر پایا جاتا ہو برخلاف قصاص کے کہ وہ بندے کا قاتل ہو تو بندے کا قاتل پورا کرنے کے لیے جہا نک ممکن ہو قصاص لیا جائیگا یعنی اگر ظلم سے کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو قصاص میں اُسکا ہاتھ کاٹنا جائیگا پھر اگر کسیکا دو سر ہاتھ کاٹا تو اسکا دو سر ہاتھ کاٹنا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اسکا پاؤں کاٹنا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اسکا دو سر پاؤں کاٹنا جائیگا کیونکہ جہا نک ممکن ہو مظلوم بندے کا قصاص لے لیا جائیگا اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا



اُسکے اسناد میں امام طحاوی نے طعن کیا ہے اور بر تقدیر ثبوت ہم اسکو سیاست پر محمول کرتے ہیں۔ اور محمول کرنے کی وجہ یہ واقع ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول اور صحابہ کا اجماع اسکے خلاف ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ حضرت علی و باقی صحابہ خلاف حدیث پر اجماع کریں حالانکہ پانچویں بار جو رو کھل کرنے کی روایت بالاتفاق سیاست پر محمول ہے اور واضح ہو کہ دوسری بار میں ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک بختم پر سے اُسکا پاؤں کاٹا جائے اور تیسری راجح ہے بار میں تو بہ ظاہر کرے یا اُسپر صلح مسلمان کے آثار ظاہر ہوں۔ ع۔ اور شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک جو رو کو لائے تو فرمایا کہ اسکو قتل کر دو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہے فرمایا کہ قطع کر دو پس اُسکا ہاتھ قطع کیا گیا پھر دوبارہ اُسکو لایا گیا تو فرمایا کہ اسکو قتل کر دو پھر صحابہ نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہے فرمایا کہ قطع کر دو پھر اسی طرح تیسری راجح ہے بار میں ہوا پھر اُسکو پانچویں بار چوری میں لائے تو فرمایا کہ اسکو قتل کر دو پس جتنے اُسکو قتل کر دیا۔ رواہ ابو داؤد۔ اور اسکے اسناد میں مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہے اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث مشکوٰۃ اور عبد اللہ بن احمد و ابن سعید و ابو حاتم و ابن سعد و دارقطنی و نسائی و یحیی القطان و ابن حبان سب نے ضعیف کہا ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث قتل مشکوٰۃ اسکی کچھ اصل نہیں ہے اور خطابی نے فرمایا کہ میں فقہاء میں سے کسی کو نہیں جانتا ہوں جسے چوکا خون سیاح کیا ہو اگرچہ وہ بارہا چوری کرے۔ اور نسائی نے فرمایا کہ میں اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں جانتا ہوں اور امام مالک نے قاسم ابن محمد سے روایت کی کہ عامل میں نے چوری میں ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤں کاٹا پھر وہ میں سے مدینہ میں آکر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آترا اور شکایت کی کہ آپ کے عامل میں نے مجھے ظلم کیا پھر وہ شخص رات میں غار میں پڑھا کرتا تھا پس حضرت صدیق نے فرمایا کہ تیری رات تو چور دن کی سی رات نہیں ہے پھر ایک روز اسکا رخت عیس کا ایک زیور گم ہوا لوگ اُسکو ڈھونڈنے لگے اور یہ شخص بھی لوگوں کے ساتھ ڈھونڈتا جاتا اور کہتا کہ اکی جسے ان لوگوں کے یہاں چوری کی اُسکو اپنے عذاب میں گرفتار کر پھر لوگوں نے وہ زیور ایک سنار کے پاس پایا جس نے کہا کہ مجھ کو یہ ہاتھ پاؤں کاٹا شخص دے گیا ہے پھر جب اُسکو سنے لیا گیا تو اُسپر لوگوں نے گواہی دی باسنے اقرار کیا پس حضرت صدیق نے اُسکا بیان ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اللہ اسنے جو بد دعا اپنے اوپر کی ہے وہ اسکی چوری سے زیادہ مجھ کو فوٹاگ معلوم ہوتی ہے۔ رواہ عبد الرزاق و دارقطنی و سعید ابن منصور۔ و لیکن امام محمد نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ جس شخص نے اسکا رخت عیس کا زیور چور یا ہاتھ اُسکا رخت وایان ہاتھ کاٹا تھا پھر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اُسکا بیان پاؤں کاٹنے کا حکم دیا لیکن عبد الرزاق نے اسناد صحیح حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسکے خلاف روایت کی ہے اور ترجمہ کرتا ہے کہ بہتر جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقع ہوا کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ہے جیسا کہ روایت سعید بن منصور سے واضح ہے اور یہ معلوم ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ میں صحیح اسناد سے نہیں پہنچی ہے پس اعتماد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم بہا کہ اول چوری میں دایان ہاتھ کاٹا جائے اور دوسری چوری میں اُسکا بیان پاؤں کاٹا جائے چنانچہ امام محمد نے کتاب الآثار میں روایت کی کہ حدثنا ابو حنیفہ عن عمرو بن مرہ عن عبد اللہ بن سلیم عن علی قال الخ۔ یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے چوری کی تو میں اُسکا دایان ہاتھ کاٹوں گا پھر اگر دوبارہ چوری کی تو اُسکا بیان پاؤں کاٹوں گا پھر اگر تیسری بار چوری کی تو اُسکو قید خانہ میں ڈال دوں گا یہاں تک کہ اُسکی ہڈی بیان کی جائے یعنی اُسکی توبہ و صلاحیت بیان کی جائے کیونکہ مجھے اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ اُسکو ایسا کر مجھ پر ڈن کہ اُسکے کوئی ہاتھ نہیں کہ جس سے کھائے یا استنجا کرے اور کوئی پاؤں نہیں کہ اُسپر چلے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور ابن ابی شیبہ نے حاتم ابن اساعیل سے روایت کی کہ جعفر ابن محمد نے اپنے باپ محمد باقر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے سے زیادہ نہیں فرماتے پھر اگر اسے بعد لایا جائے

تو فرماتے کہ مجھ کو شرم آتی ہے کہ اسکو ایسا کر چھوڑوں کہ نماز کے واسطے طہارت نہیں کر سکتا لیکن اسکو قید کرو۔ ورواہ البیہقی۔  
 مترجم کہتا ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ حضرت محمد باقر نے یعنی محمد بن علی ابن حسین نے اپنے پردادا حضرت علی کرم اللہ وجہہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت میں حاضر تھا کہ آپ کے حضور میں ایک چور ہاتھ اور پاؤں کٹا لایا گیا تو آپ نے صحابہ سے فرمایا کہ تم اس کے بارہ میں کیا حکم جانتے ہو انھوں نے عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین اسکو منرا سے قطع دیجیے آپ نے فرمایا کہ اگر میں ایسا کروں تو گویا میں نے اسکو قتل کر دیا حالانکہ وہ قتل کا مستحق نہیں ہے وہ کس چیز سے کھانا کھائیگا اور کس چیز سے نماز کا وضو کرے گا اور کس چیز سے حیات کا غسل کرے گا اور کس چیز سے اپنی حاجت کے واسطے کھڑا ہوگا پھر اسکو چند روز قید خانہ میں بھیجا پھر اسکو نکلوا کر سخت درے مار کر چھوڑ دیا۔ ورواہ سعید ابن مسعود اور اسکی اسناد ضعیف ہے لیکن دوسری اسناد قوی سے اسکی تقویت ہو گئی۔ م تدرع ت۔ و اذا کان السارق اشل الید الیسرے او اقطع او مقطوع الرجل الیمنی لم یقطع لان فیہ تقویت جنس لمنفعة لبش او شیا و کذا اذا کان رجلہ الیمنی مثلاً فلما قلنا و کذا ان کان ابهامہ الیسرے مقطوعہ او مثلاً و او الاصبغان منہما سوی الابهام لان قوام البش بالابهام فان کانت اصبع واحدة سوی الابهام مقطوعہ او مثلاً قطع لان قوت الواحدة لا یوجب خلا ظاہرا فی البش بخلاف قوت الاصبغین لانہما یقتران لان منزلة الابهام فی نقصان البش۔ اگر چہ کہ بیان ہاتھ کا ہوا ہو یا کٹا ہو یا دایان پاؤں کٹا ہو تو اسکو منرا سے قطع نہیں دیا جائیگی یعنی چوری میں اسکو دایان ہاتھ کاٹنے یا بائیں پاؤں کاٹنے کی سزا نہ دیا جائیگی کیونکہ ایسا کرنے میں اس کے چلنے یا پکڑنے کی جنس منفعت زائل کرنا لازم آتا ہے اور اسی طرح اگر اسکا دایان پاؤں کاٹا ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ رفتار کی جنس منفعت زائل ہوگی اسی طرح اگر اس کے ہاتھ کا بائیں انگوٹھا کاٹا ہو یا بائیں پاؤں کاٹا ہو تو اس کے دو انگلیاں کٹی ہوئی یا شل ہوں تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ ٹھیک گرفت انگوٹھے سے ہوتی ہے اور اگر سوا سے انگوٹھے کے ایک انگوٹھی کٹی ہوئی یا شل ہو تو اسکو منرا سے قطع دیا جائیگی یعنی دایان ہاتھ کاٹ دیا جائیگا کیونکہ بائیں کی ایک انگلی نہونے سے گرفت میں کوئی کھلا ہوا غل نہیں ہوتا بخلاف اسکے جب دو انگلیاں نہون تو غل ظاہر ہے کیونکہ گرفت کی قوت ناقص ہو جانے میں دو انگلیاں بمنزلہ انگوٹھے کے ہیں۔ و ن۔ واضح ہو کہ حداد وہ شخص ہے جو حد جاری کرنے کے واسطے مقرر ہو اور حداد کی مزدوری اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہے اور جو شخص گواہوں کو لاوے اسکی اجرت بیت المال سے دیا جائیگی اور بعض نے کہا کہ جب تک کہ کسی کی اسیر واجب ہے یعنی مدعی و مدعا علیہ میں سے جس شخص پر نفاق ہو نامت ہو یہ خرچہ اسی کے ذمہ ہے اور یہی صحیح ہے۔ و۔ اور بعض نے کہا کہ مدعی بہرے اور یہی صحیح ہے۔ البزازیہ۔ بالجمہ جس تیل میں چور کا ہاتھ تھکا جائیگا اور کاٹنے والے کی اجرت ہمارے نزدیک چور کے ذمہ ہے اور اگر گواہوں سے چوری ثابت ہو جائے تو گواہوں کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ اور بنا بر روایت بزازیہ کے مدعی کے ذمہ ہے۔ م۔ قال و اذا قال الحاکم للحداد اقطع یمین ہذا فی سرقۃ سرقھا فقطع یمینا عمارا و خطا فلا شئ علیہ عندہ ابی حنیفہ رحمہ و قال لا شئ علیہ فی الخطا و یضمن فی النعم۔ اگر حاکم نے حداد سے کہا کہ اس شخص کا دایان ہاتھ بوجہ ایک سرقہ کے جکا کہ یہ مرتکب ہوا ہے قطع کر دے پس حداد نے اسکا بائیں ہاتھ عمارا خطا سے کاٹ دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حداد پر کچھ نہیں ہے (لیکن ادب کے طور پر تعزیر دیا جائے اور یہی قول احمد ہے) اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر چوک گیا تو اسپر کچھ نہیں ہے اور اگر عمارا ایسا کیا تو ضامن ہوگا۔ و۔ اور صحیح قول ابی حنیفہ ہے کہ حداد ضامن نہ ہوگا۔ انہر کیونکہ اس نے بھر چھوڑ دیا اور اگر سوا سے حداد کے کسی نے ایسا کیا تو وہ بھی صحیح قول میں ضامن نہ ہوگا۔ و۔ وقال زفر رحمہ اللہ فی الخطا ایضا و ہوا لقیاس والمراد بالخطا ہوا لخطا فی الاجتهاد اما الخطا فی معرفۃ الیمین والیسار لا یجعل عفو و قیل یجعل عمارا ایضا لہ آنہ قطع ید معصومۃ و الخطا فی حق العباد و غیر موضوع فیضمنہا قلنا انہ اخطا فی اجتهاد وہ



والمستوع وعلى هذا الخلاف المستجير المستاجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم البشار والمهر  
وكل من له يد حافطة سوى المالك ويقطع بخصوصه المالك في السرقة من يؤول الى ان المراهن انما يقطع خصوصته  
حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لاحق له في المطالبة بالعين بدونه والشافعي رحمه الله على اصله اذا خصومه  
له ولا يفي الاسترداد عنه وزفر فرح ليقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد ضرورة الحفظ فلا تظفر في حق القطع لان  
فيه تفويت الصيانة ولنا ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي كحجة شرعية وهي شهادة جليلين  
عقوب خصومه معتبرة مطلقا اذا لا اعتبار لما جتهم الے الاسترداد فيستوفى القطع والمقصود من الخصومة احياء  
حقه وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر ولا اعتبر بشبهة موهومة الا عراض كما اذا حضرت المالك وغاب  
الموتن فانه يقطع بخصوصته في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن في دخول المحرث ثابتة - مستوع اور غائب  
ورسود الے کو یہ اختیار ہو کہ جو کوئی اسے پاس سے مال چورادے اسکا ہاتھ کٹوا دیں اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہو کہ ہاتھ  
کٹوا دے اور اسی طرح منسوب منہ کو بھی یہ اختیار ہو کہ مستوع وہ شخص ہو جسکے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اور غاصب وہ شخص  
ہو جسکی مال غصب کیا ہو اور جسکا مال غصب کیا اسکو منسوب منہ کہتے ہیں اور محیط میں فرمایا کہ صاحب سے شاید یہ مراد ہو کہ کسی  
دم کے عوض میں دم بیچے اور مشتری نے میں دم پر قبضہ کر لیا حتی کہ بائع کی ملکیت و قبضہ نہیں رہا پھر جو ہنسیہ دم چورایا تو یہ بیع اگرچہ  
وہ ہو کہ مشتری کو یہ اختیار ہو کہ جو کچھ ہاتھ کٹوا دے۔ ن۔ اور مستعیر وہ شخص جسے کسی سے کوئی چیز عاریت لی ہو اور مستاجر وہ شخص جسے کسی سے  
کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ جسے کسی کا مال نفع کی شرکت سے کار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع وہ جسے کسی کا مال بطور حاکم  
کے تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہوگا وہ مالک مال کو دیدیگا پس اگر ان لوگوں کے پاس سے چورادے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اگر یہ لوگ ناش کرین  
اور زفر و شافعی جہنے فرمایا کہ غاصب مستوع کی ناش سے قطع نہیں کیا جائیگا اور یہی اختلاف مستعیر و مستاجر و مضارب و مستبضع  
اور مرتهن اور کسی چیز کو خرید کے طور پر قبضہ کرنے والے میں اور ہر ایسے شخص میں جسکا قبضہ حفاظتی سوائے مالک کے ہو یہ اختلاف  
جاری ہو اور اگر ان لوگوں سے چورنے چورایا تو اصلی مالک کی ناش سے بھی ہاتھ کاٹا جائیگا لیکن راہن کی ناش سے جب ہی  
کاٹا جائیگا کہ جب اداسے فرضہ کے بعد فرضین کے پاس مال مرہون باقی ہو کیونکہ بدون اداسے فرضہ کے راہن کو مال مرہون  
کے مطالبہ کا اختیار نہیں رہ شافعی کا یہ قول بر بنار اجبی اس اصل کے ہو کہ اُنکے نزدیک ان لوگوں کو واپس لینے کے بارہ میں  
خصوصت کا اختیار نہیں یعنی اگر مالک حاضر نہ ہو تو جسکے پاس مال ہو اُس سے مال لینے میں یہ لوگ خصوصت نہیں کر سکتے ہیں اور  
دو حصے کے نزدیک ابس لے سکتے ہیں ولیکن زفر کہتے ہیں کہ واپس لینے میں خصوصت کا اختیار بغیر ورت حفاظت ہو تو یہ اختیار چور کا  
ہاتھ کٹوانے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ ہاتھ کٹوانے میں اس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ چوری  
ذات خود موجب سزائے قطع ہو اور چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہوگئی اور حجت یہ کہ دو گواہوں نے مطلقا خصوصت  
مستعیرہ کے بعد گواہی دی اسواسطے کہ اعتبار یہ ہو کہ ان لوگوں کو یہ مال سرودہ واپس لینے کا اختیار ہو پس سرقت ثابت ہوگیا تو چوری  
ثابت ہو جائیگی پس سزائے قطع بھی پوری کر لجا یگی اور ان لوگوں کی خصوصت کا مقصود یہ ہو کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور مال  
مال کی عصمت ساقط نہ ہوتا تو سزائے حد پوری کی جائے کی ضرورت سے ہو تو یہ سقوط معتبر نہوا اور ایسے شبہہ کا کچھ اعتبار نہیں جسکے  
پیش آنے کا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہوا اور امانت دار غائب ہو تو ظاہر الروایۃ میں مالک کی خصوصت سے قطع لازم ہوگا اگرچہ  
وہی شبہہ موجود ہو کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ میں آنے کی اجازت دیدی ہو۔ وان قطع سارق بسرقت وقت  
منہ فلم یکن له ولا الرب السرقة ان یقطع السارق الثاني لان المال غیر متقوم فی حق السارق حتی لا یجب علیہ  
الضمان بالمالک فلم یعتقد موجبة فی نفسها وللاول ولاية الخصومة فی الاسترداد فی رواية اذا لردوا وجب علیہ



اگر ایک چور نے مال چور یا جس کے عوض اسکا ہاتھ کاٹا گیا پھر یہ مال اُس سے دوسرے شخص نے چور یا قاول چور یا مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے چور کا ہاتھ کاٹ دے کیونکہ اول چور کے حق میں یہ مال غیر منقوض ہے حتیٰ کہ اگر تلف ہو جاوے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے تو وہ اپنی ذات سے اس قابل نہیں کہ اسکی چوری موجب قطع ہو پھر ایک روایت میں پہلے چور کو یہ استحقاق ہے کہ دوسرے چور سے واپس دینے کی خصوصیت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہو تو اصلی مالک کو واپس کرنا واجب ہے۔ ولورق الثانی قبل ان یقطع الاول اوبعد مادری الحدیث بشبهة یقطع بخصوصه الاول لان سقوط التقويم ضرورة القطع ولم یوجد قصار کا لغاصب۔ اور اگر پہلے چور سے کسی شہید کی وجہ سے حدود کی گئی یا ہنوز اسکا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا کہ مال سرقتہ اس کے پاس سے دوسرے چور نے چور یا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال سرقتہ کی قیمت ساقط ہونا پوری سزا سے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ابھی پایا نہیں گیا تو پہلا چور مانند غاصب کے ہو گیا۔ فن اصلی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چوری کا بدلہ وبال بھی ہاتھ کاٹنا قرار دیا تو مال سرقتہ کی ضمانت علاوہ ہاتھ کاٹنے جانے کے چور پر واجب نہ ہوگی تو یہ مال اُس کے لحاظ سے محض بے قیمت ہے مگر یہ جب ہی ہوگا کہ اسکا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مسئلہ میں یہ معروض ہے کہ سزا سے پہلے دوسرے چور نے چور یا تو وہ قیمتی مال ہے اور چونکہ چور کے قبضہ میں تھا لہذا اُس کے مطالبہ سے دوسرے چور کو سزا سے قطع دینا ومن سرق سرقة فردا علی المالك قبل الارتفاع انی الحاکم لم یقطع وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ یقطع اعتبارا لما اذا رده بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصوصية بشرط ظهور السرقة لان البتة لما جعلت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصوصية بخلاف ما بعد المرافعة لانتهاء الخصوصية لحصول مقصود ما يقتضي تقديره۔ جسے کوئی مال چور یا چور حاکم کے پاس مرافعہ ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور ابویوسف سے ایک روایت ہے کہ کاٹا جائیگا جسے مرافعہ حاکم کے بعد واپس کرنے میں ہاتھ کاٹا جائے اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سرقتہ ظاہر ہونے کے واسطے مطابق شرط یعنی حاکم کے پاس نہائش ہو کیونکہ گواہی اسی واسطے محبت قرار دی گئی ہے کہ جھگڑا قطع ہو حالانکہ جھگڑا منقطع ہو گیا بخلاف اسکے جب بعد مرافعہ کے واپس کیا تو خصوصیت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصوصیت قائم ہو گئی تو وہ تقدیر باقی ہے۔ فن اور ظاہر الروایۃ صحیح ہے کیونکہ حدیث صفوان ابن اسیہ میں جب آپ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور صفوان نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ نہیں چاہا تھا کہ اسکا ہاتھ کاٹا جائے اور یہ چادر اس پر صدقہ ہے تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس لانے سے پہلے تو نے کیوں ایسا نہیں کیا پھر اسکا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق سے صحاح و سنن میں مروی ہے لیکن اگر صدقہ یا بیہ بدلا ہو جاتا تو صدقہ ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا۔ واذا قضی علی رجل بالقطع فی سرقة فهو مبتلہ لم یقطع معناه اذا سلمت الیہ۔ اور اگر کسی شخص پر سرقت کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دیا یا پھر مالک نے مال سرقتہ اسکو بیہ کر دیا یعنی اسکے سپرد بھی کر دیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ وکذلک اذا باعها المالك اياه وقال زفر و الشافعی یقطع و یوروا یہ عن ابی یوسف رحمہ اللہ لان السرقة تثبت انعقادا وظهورا وبهذا العارض لم یثبتین قیام المالك وقت السرقة فلا شبهة ولان الاستيفاء من القضاء فی هذا الباب رتوع الاستيفاء عنه بالاستيفاء اذ القضاء لا يظهر ولا یقطع حق اللہ تعالیٰ و یوظا ہر عنده و اذا كان كذلك یشرط قیام الخصوصية عند الاستيفاء و صار كما اذا ملکها منه قبل القضاء۔ ہی طرح اگر مالک نے مال سرقتہ کو چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی قطع نہیں ہے اور زفر و شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ قطع کیا جائیگا اور یہی ابویوسف سے ایک روایت ہے کیونکہ سرقتہ بجا مقصد ہونے اور ظاہر ہونے کے چور ہو گیا اور بیہ وسیع پیدا ہونے سے چوری کے وقت تک قائم ہونا ظاہر نہیں ہوا تو کچھ شبہ نہیں ہوگا یعنی شبہ سے حد ساقط نہیں ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باب حد و دین حد جاری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے کیونکہ حد پوری کر لینے کے بعد حکم قاضی سے استغنا ہوتا ہے کیونکہ حکم قاضی تو اظہار کے واسطے ہوتا ہے اور قطع کرنا حق الہی ہے اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہوتا ہے۔

(پس اگر قطع کو قضاء میں شامل نہ کریں تو خالی اٹھارہ بیفائدہ ہو) اور جب یہ حال ہو تو قطع کے وقت تک خصوصیت قائم رہنا شرط ہے  
 قریباً ہو گیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال سرودہ کو چور کے ملک میں دیدیا۔ قال وکذا لک اذ القصد قیمتها من  
 النصاب یعنی قبل الاستيفاء بعد القضاء وعن محمد رحمہ اللہ قطع و ہو قول زفر و الشافعی رحمہ اعتباراً بالنقصان  
 فی العین ولنا ان کمال النصاب لما کان شرطاً لیشترط قیامہ عند الامضاء لما ذکرنا بخلاف النقصان فی  
 العین لانه مضمون علیہ فکل النصاب عیناً و دنیا کما اذا استملک کلہ اما نقصان السعیر غیر مضمون فافترقا۔ او  
 اسی طرح اگر مال سرودہ کی قیمت دس درہم سے کم ہو گئی یعنی حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع  
 نہیں ہے اور نرخ اسی جگہ کا معتبر ہے جہاں یہ واقعہ ہو۔ (-) اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ قطع کیا جائیگا اور یہی قول  
 زفر و شافعی کا ہے بقیاس نقصان عین کے یعنی جیسے شلادس درہم چور نے بھرا یک درہم کو گیا یا ضائع ہو گیا تو قطع لازم رہتا ہے اسی طرح  
 نرخ گھٹنے میں بھی لازم رہیگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دس درہم نصاب پورا ہونا شرط ہے تو ہاتھ کاٹے جانے کے وقت تک یہ نصاب  
 قائم ہونا شرط ہے کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے بخلاف نقصان عین کے کیونکہ وہ چور کے ذمہ بطور فرضہ واجب ہے  
 تو کچھ عین اور کچھ دین مگر نصاب پورا ہو گیا جیسے اگر چور نے پورا مال سرودہ تلف کر دیا تو قطع واجب رہتا ہے اور یہی نرخ  
 کی کمی تو جو اسکا ضامن نہیں ہوتا ہے تو بھاؤ کی کمی میں اور عین مال سرودہ ناقص ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا۔ و اذا ادعی  
 السارق ان العین المسروقة لکھ سقط القطع عنه وان لم یقیم بنیۃ سعادہ بعد ما شہد الشاہدان بالسرقۃ وقال  
 الشافعی رحمہ لا یسقط بمجرد الدعوی لانه لا یجوز عنه سارق فیؤدی الی سد باب الحد ولنا ان الشبہۃ دارۃ تحقیق  
 بمجرد الدعوی للاختلال ولا معتبر باقال بدلیل صحیح الرجوع بعد الاقرار۔ اگر چور نے دعوی کیا یہ مال سرودہ میری ملک ہے تو  
 اسکے ذمہ سے قطع ساقط ہو جائیگا اگرچہ وہ اپنے دعوی پر گواہ نہ لادے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہوں نے اٹھارہ  
 چوری کی گواہی دی اسکے بعد آسنے ایسا دعوی کیا اور امام شافعی نے کہا کہ خالی دعوی سے حد ساقط نہو گی کیونکہ کوئی چور ایسا نہیں  
 ہے جو اتنی بات کہہ دینے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہو گا کہ حد سرودہ کا دروازہ بند ہو جائے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شبہہ سے حد ساقط  
 ہو جاتی ہے اور خالی دعوی سے یہ شبہہ پیدا ہو جائیگا کیونکہ شاید دعوی سچا ہو اور جو کچھ شافعی نے فرمایا اسکا اعتبار نہیں ہے کیونکہ  
 بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہے۔ یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جائے تو بالاتفاق حد ساقط ہو جاتی ہے حالانکہ کوئی چور اقرار  
 سے بھرنے میں عاجز نہیں ہے یہی حال دعوی کرنے کا ہے اور رافضی ہو کہ شافعی کا یہ قول بعض علمائے ذکر کیا ہے اور خود شافعی کی  
 تعبیر مامند قول ابو حنیفہ ہے اور یہی مذہب احمد بن راجح ہے۔ مع۔ و اذا اقر رجلان بسرقة ثم قال احدهما هو ماسر لہ لم  
 یقطع لان الرجوع عامل فی حق الرجوع ومورث للشبہۃ فی حق الآخر لان السرقة تثبت باقرارهما علی الشریک  
 اگر دو شخصوں نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایک نے کہا کہ یہ میرا مال ہے تو دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ پھرنے والے کے  
 حق میں بھڑنا کارگر ہے اور دوسرے کے حق میں شبہہ پیدا کرتا ہے کیونکہ سرقت شرکت پر دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا تھا۔ فان  
 سر قائم غائب احدهما وشہد الشاہدان علی سرقتهما قطع الاخر فی قول ابی حنیفہ رحمہ الآخر و ہو قولہما وکان یقول او  
 لا یقطع لانه لو حضر ربما لدعی الشبہۃ وجه قوله الاخر ان الغیبة تمنع ثبوت السرقة علی الغائب فیبقى معدوماً لمعدوم  
 لا یورث الشبہۃ ولا یعتبر توہم حدوث الشبہۃ علی ما مر۔ اگر دو شخصوں نے چوری کی اور ایک غائب ہو گیا اور دو گواہوں  
 نے دونوں کی جہدی پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول میں دوسرے چور کو جو حاضر ہے سزا سے قطع و بجائیگی اور یہی  
 صاحبین کا قول ہے اور امام ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ قطع نہیں ہے کیونکہ چور جو غائب ہے اگر حاضر ہوتا شاید کسی شبہہ کا دعوی کرتا  
 پس دوسرے چور سے بھی حد ساقط ہو جاتی ہے پھر اس سے رجوع کر کے کہا کہ قطع واجب ہے اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب کے

روپوش ہونے سے اُس سرقت ثابت نہ ہوگا تو وہ کالعدم رہا اور معدوم کی ذات سے کوئی شبہ نہیں پیدا ہوتا پس موجود کو قطع کیا جائے اور رہا شبہ کا وہم ہونا تو وہ مجتہدین ہی جیسا کہ پہلے لکھا۔ واذ اقرار العبد المحجور علیہ بسرقة عشرة دراهم بعینہا فانه یقطع وترد السرقة الی المروق منه و هذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال ابو یوسف رحمہ یقطع والعشرة للموکل وقال محمد رحمہ لا یقطع والعشرة للموکل وهو قول زفر رحمہ ومعنی هذا اذا کذب الموکل۔ اگر ایسے غلام نے جو تجارت سے ممنوع کر دیا گیا ہو دس درہم معین چورانے کا اقرار کیا تو اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ مال سرقت جس سے چورایا ہو اُسکو واپس دیا جائیگا۔ اور یہ ابو حنیفہ کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قطع کیا جائے لیکن یہ مال اس کے مولیٰ کے واسطے ہے اور امام محمد نے کہا کہ قطع نہیں ہے اور یہ درہم اُس کے مولیٰ کے ہیں اور یہی زفر کا قول ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم انصوت ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کے اقرار کو جھوٹا بتلاوے معنی کہ یہ مال میرا ہے اور یہ غلام اپنے اقرار سرقت میں جھوٹا ہے۔ اور اگر یہ غلام ایسا ہو جسکو تجارت کی اجازت دی گئی ہو تو اُسکا اقرار صحیح ہے اور بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسی طرح اگر غلام محجور نے دس درہم غیر معین چورنے کا اقرار کیا تو قطع کیا جائیگا۔ اور قریب سرقت مال مستہلک قطع یدہ ولو کان العبد ما ذونہ لہ یقطع فی الوجہین وقال زفر رحمہ لا یقطع فی الوجہین کما لان الاصل عنہ ان اقرار العبد علی نفسه بالحدود وبقصاص لا یصح لانه یرد علی نفسه وطرفہ وکل ذلک مال الموکل والاقرار علی الغیر غیر مقبول الا ان الماذون لہ یؤخذ بالضمان والمال لصحة اقرارہ بہ لکونه علیہ مسلطاً علیہ من حیثہ والمجور علیہ لا یصح اقرارہ بالمال ایضاً ونحن نقول یصح اقرارہ من حیث اذ آدمی ثم یتعدی الی المال فیصح من حیث اذ مال ولانہ لا تتم فی هذا الاقرار لما یشتل علیہ من الاضرار ومثله مقبول علی الغیر لمحمد رحمہ فی المجور علیہ ان اقرارہ بالمال باطل ولہذا لا یصح منہ الاقرار بالغصب فبقی مال الموکل ولا یقطع علی العبد فی سرقة مال الموکل یؤیدہ ان المال اصل فیہا ولا یقطع تابع حتی تسبق الخصومة فیہ بدون اقطع ثبت المال فیہ و فی عکسہ لا تسبق ولا یتثبت واذ باطل فیما ہو الاصل بطل فی التبع بخلاف الماذون لان اقرارہ بالمال الذی فی یدہ صحیح فیصح فی حق القطع تبعاً ولا بی یوسف رحمہ انہ اقرب شیان بالقطع وهو علی نفسه فیصح علی ما ذکرناہ وبالمال وهو علی الموکل فلا یصح فی حقہ فیہ والقطع یتحقق بہ و نہ کما اذا قال الحر الثوب الذی فی یدہ سرقة من عمرو وزید یقول ہو ثوبی یقطع ید المقروان کان لا یصدق فی تعین الثوب حتی لا یؤخذ من زید ولا بی حنیفہ رحمہ ان الاقرار بالقطع قسح منہ لما بینا فیصح بالمال بناء علیہ لان الاقرار یلانی حالة البقاء والمال فی حالة البقاء تابع للقطع حتی تسقط عصمة المال باعتبارہ ویستوفی القطع بعد استعلاء خلاف مسألة البحر لان القطع انما تجب بالسرقة من المودع اما لا یجب بسرقة العبد مال الموکل فافترقا ولو صدقہ الموکل یقطع فی الفصول کما لزال المانع۔ اور اگر غلام محجور نے ایسے مال چورانے کا اقرار کیا جو اختیاری یا غیر اختیاری طور پر تلف ہو چکا تو اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر یہ غلام ماذون ہو یعنی اُسکو تجارت کی اجازت ہو تو دونوں صورتوں میں ہاتھ کاٹا جائیگا یعنی نواہ مال معین ہو یا مال نہ۔ متشدد ہو اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا خواہ غلام محجور ہو یا ماذون ہو اور خواہ مال سرقتہ موجود ہو یا معدوم ہو کیونکہ زفر رحمہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ غلام کا اپنی ذات پر حدود یا قصاص کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار اس کی جان پر یا اُس کے اعضاء پر واقع ہوتا ہے حالانکہ اس کی ذات یا اُس کے اعضاء سب اُس کے مولیٰ کا مال ہے تو یہ اقرار اُس کے مولیٰ کے مال پر ہوا اور ایسا اقرار جو غیر بد واقع ہو مقبول نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر غلام اقرار کرے کہ میں فلان شخص کا غلام ہوں یعنی مولیٰ کے سوا کسی دوسرے شخص کا غلام بتلاوے تو اقرار باطل ہوتا ہے۔ لیکن اتنی بات ہے کہ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی وہ جب سرقت کا اقرار کر گیا پس اگر مال تلف شدہ ہو تو اُس کے

تادان میں ماخوذ ہوگا اور اگر قائم ہو تو اُسکے واپس کرنے کے لیے ماخوذ ہوگا کیونکہ مال کی بابت اُسکا اقرار صحیح ہے کیونکہ وہ مولے کی طرف سے مالی تصرفات پر مسلط ہے اور غلام مجبور کا اقرار مال کی بابت بھی صحیح نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ غلام کا اقرار اس راہ سے صحیح ہے کہ وہ بھی ایک آدمی ہے پھر یہ اقرار جانب مال متعدی ہوتا ہے تو اس راہ سے صحیح ہوگا کہ وہ مال ہے اور ایسے کہ اس اقرار میں کوئی ہمت بھی نہیں ہے کیونکہ اس اقرار میں اُسکا ضرر شامل ہے اور ایسا اقرار دوسرے پر بھی مقبول ہوتا ہے اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو غلام مجبور ہے اُسکا مالی اقرار باطل ہے اسی وجہ سے اُسکی طرف سے غصب کا اقرار صحیح نہیں ہوتا (مثلاً مولے کے یہاں کسی مال کو کہنے پر میں نے غلام شخص کا غصب کر لیا ہے تو صحیح نہیں ہے) پس مولے کا مال باقی رہیگا تو یہ مال اُسکے مولیٰ کا مال رہیگا اور چونکہ اسی مال کے جوڑانے کا اقرار کرتا تھا تو قطع نہیں کیونکہ مولے کے مال جوڑا سے میں غلام پر قطع واجب نہیں ہوتا اور اس کلام کی تائید یہ ہے کہ سرقہ میں مال اصل ہے اور قطع اُسکی تابع ہے حتیٰ کہ جان قطع نہیں ہو سکتا وہاں بھی مالی حصول کی سماعت ہوتی ہے اور بدون قطع کے مال ثابت ہوتا ہے اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی مال کا مطالعہ نہ ہو بلکہ قطع کا مطالبہ ہو تو ناش کی سماعت نہ ہوگی اور ثبوت نہ ہوگا تو مسئلہ کی جس صورت میں کہ اصل ہی باطل ہو یعنی مال ہی ثبوت نہ ہو تو جو چیز تابع ہے لیے قطع وہ بھی باطل ہوگی بخلاف ایسے غلام کے جسکو تجارت کی اجازت ہے کیونکہ ماذون کے قبضہ میں جو مال ہے اُسکی بابت اُسکا اقرار صحیح ہے تو تابع لینے قطع کے حق میں بھی یہ اقرار صحیح ہوگا اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ غلام نے دو باتوں کا اقرار کیا اول نہ سزا سے قطع کا حالانکہ یہ اقرار اُسکی ذات پر پڑتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور دوم مال کا اور یہ اقرار اُسکے مولیٰ پر پڑتا ہے تو مولیٰ کے حق میں صحیح نہ ہوگا اور ہاتھ کاٹنے کا استحقاق بدون مال کے ہوتا ہے مثلاً ایک آزاد نے کہا کہ یہ کپڑا جو زید کے ہاتھ میں ہے میں نے اسکو خال سے چورایا ہے اور دیدہ کہتا ہے کہ یہ میرا کپڑا ہے تو اس اقراری چور کا ہاتھ کاٹنا جائیگا اگرچہ اس کپڑے کی بابت اُسکے قول کی تصدیق نہ ہوگی حتیٰ کہ وہ زید کے پاس سے نہیں لیا جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ میں ہاتھ کاٹنا اصل ہے اور مال اُسکے تابع ہے حتیٰ کہ اگر چور نے مال تلف کر دیا ہو تو قطع کے بعد وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔) پس غلام کی طرف سے قطع کا اقرار صحیح ہو چکا کیونکہ وہ آدمی ہے تو اسی بنا پر مال کا اقرار بھی صحیح ہے کیونکہ اقرار اسی حالت سے متصل ہوتا ہے جو باقی ہے اور باقی ہونے کی حالت میں مال تابع اور قطع اصل ہے حتیٰ کہ قطع کے اعتبار پر مال کی عصمت جاتی رہتی ہے اور اگر چور نے اُسکو تلف کر دیا ہو تو بھی سزا سے قطع ہر سی کر لیجاتی ہے اور بخلاف مسئلہ آزاد کے یعنی وہ غلام کے مسئلہ کی نظیر نہیں ہے کیونکہ امانت دار کے پاس سے مال جوڑانے پر بھی قطع واجب ہوتا ہے اور اگر غلام اپنے مولیٰ کا مال چور اوسے تو قطع واجب نہیں ہوتا ہے پس دونوں میں فرق ہو گیا ہاں اگر مولیٰ نے ان صورتوں میں تصدیق کر لی لینے کہا کہ یہ میرا مال نہیں بلکہ اسنے چورایا ہے تو سب صورتوں میں غلام کا ہاتھ کاٹنا جائیگا کیونکہ چور کو تھی وہ باقی نہیں رہی۔ قال واذا قطع السارق والعيث قائمۃ فی یدہ ردت الے صاحبہا بلقاہما علی ملکہ وان کانت مستملکۃ لعیثین وہذا الاطلاق يشمل المملک واللاستملک وهو رواہ ابی یوسف رحم عن ابی حنیفہ رحم وهو المشہور وروئے الحسن عنہ انہ یضمن بالاستملک وقال الشافعی رحم یضمن فیہما لانہما حقان قد اختلف سببہما فلا یتقوا فالقطع حق الشرع وسببہ ترک الانتہاء عما نہی عنہ والضمن حق العبد وسببہ اخذ المال فصار کا استملک صید مملوک فی الحرم او ضرب خمر مملوکۃ للذمی ولنا قولہ علیہ السلام لا نغم علی السارق بعد ما قطعت یمینہ و لان وجوب الضمان یمانی القطع لانه یملک باء الضمان مستند الی وقت الاخذ فتبین انہ ورد علی ملکہ فیمنع القطع للشیبۃ وما یودی الے اتفایہ فہو المنتفی ولان المحل لایقے معصوما حقاً للبعد ذلوی لعلی لکان مباحا فی نفسہ فیمنع القطع للشیبۃ فیصیر محرماً حقاً للشرع کالمیتۃ ولا ضمان فیہ الا ان العصمۃ لایظہر سقوطہا فی



حق الاستملاک لانه فعل آخر غیر السرقة ولا ضرورة فی حقه وکذا الشبهة تعتبر فیما هو السبب دون غیره وجه  
المشهور ان الاستملاک اتمام المقصود فیتعتبر الشبهة فيه وکذا یظهر سقوط العصمة فی حق الضمان لانه من  
ضرورات سقوطها فی حق المملک لا انتفاء الممانعة۔ اگر چہ کا ہاتھ کاٹا گیا حالانکہ مال سرودہ اُسکے ہاتھ میں موجود ہو تو بیع  
طیار وہ اپنے مالک کو واپس دیا جائیگا کیونکہ وہ اپنے مالک کی ملک پر باقی ہے اور اگر مال سرودہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو چہ  
ضامن ہوگا اور کسی طرح تلف ہونے کے معنی دونوں صورتوں کو شامل ہیں خواہ چور نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہو گیا ہو اور  
یہی ابو یوسف نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کیا اور یہی مشہور ہے اور حسن نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ تلف کر ڈالنے کی صورت  
میں چور ضامن ہوگا اور شامی نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دو حق ہیں جنکے سبب مختلف  
ہیں تو ایک کی وجہ سے دوسرا منتفع ہوگا پس ہاتھ کاٹنا فوق شرع ہے اور اسکا سبب یہ ہے کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا  
اُس سے وہ باز نہیں رہا اور تاوان بندہ کا حق ہے اور اسکا سبب یہ کہ پرایا مال لے لیا تو ایسا ہو گیا جیسے حرم میں کسی کی ملک  
کا صید تلف کر دیا یا ہی کے ملک کی شراب پی لی (یعنی شراب پینا ایک جرم ہے اور ذمی کی ملک تلف کرنا دوسرا جرم ہے جیسے حرم میں  
صید کو قتل کرنا ایک جرم ہے اور غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہے) اور ہماری دلیل یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے  
کہ چور پر اسکا دایان ہاتھ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہیں ہے۔ رواہ النسائی والبیہقی۔ اور اس دلیل سے بھی کہ تاوان  
واجب ہونا ہاتھ کاٹے جانے کے معنی ہے کہ چور تاوان ادا کر کے مال سرودہ کا اُسی وقت سے مالک ہو جائیگا جو وقت اُس نے  
لی ہے تو لازم آئیگا کہ اُسکا لینا اپنی ملک کو لینا تھا تو ہاتھ کاٹنا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائیگا حالانکہ جس بات سے ایسا لازم آئے  
وہ خود دور ہوگی یعنی ہاتھ کاٹنا تو قطعاً مستحق ہوا اور اگر ہم ضمان واجب کرین تو باطل ہو جاتا ہے پس ضمان واجب کرنا خود  
باطل ہے اور اس دلیل سے بھی کہ مال سرودہ بوجہ حق بندہ کے اب مال معصوم و محترم نہیں باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہے تو  
وہ بذات خود مباح ہوگا یعنی جو چیز بندہ کا حق پیدا ہو جانے سے حرام ہو جاتی ہے وہ دراصل مباح ہو کر رہی ہے پس اگر ہم شک  
ذاتی مباح کہیں تو شبہہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا باطل ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو بندہ کے حق سے محترم نہ ہو بلکہ شرعی حق سے  
حرام ہوئی جیسے مردار جا فور ہوتا ہے اور جو چیز بحق شرع حرام ہو اُسکی بابت تاوان نہیں ہوتا ہے یہ کہ تلف کرنے میں ضامن  
ہوگا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ تلف کر دینے کی صورت میں اسکا احترام ساقط ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوا سے  
دوسرا فعل ہے اور اس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کرنے تک حرمت ساقط تھی  
اور تلف کر دینے میں عصمت ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اسی طرح تلف کرنے میں شبہہ کا بھی اعتبار ضرور نہیں کیونکہ  
شبہہ کا اعتبار تو سبب یعنی عرفت سرقت تک رہتا ہے اور سوا سے سبب کے بجا نہیں کرتا (لیکن یہ توجیہ اُچس روایت کی ہے کہ  
تلف کر دینے کی صورت میں چور ضامن ہے حالانکہ مشہور روایت یہ ہے کہ ضامن نہیں ہے) اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال  
سرودہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود پورا کرتا ہے تو اس میں شبہہ معتبر ہوگا اور اسی طرح تاوان کے حق میں بھی عصمت ساقط  
ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضرور ہے اور تلف کرنے میں بھی تلف ہونا موجود ہے کیونکہ مال سرودہ میں  
اور تاوان میں یکساں ہونے کے معنی نہ ارد ہیں۔ پس اگر وہ مال محترم ہو تو تلف ہو جائے کی صورت میں بھی محترم  
ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونوں حالتوں میں وہ مال محترم نہیں ہے پس تاوان واجب نہ ہوگا  
قال ومن سرقة سرقات فقطع فی احدہا فموجبہا ولا یضمن شیئاً عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا یضمن کلہا  
الا التي قطع لها ومعنی المسألة اذا حضر احدہما فان حضرہا جميعاً وقطعت یدہ لم یضمن شیئاً بالاتفق  
فی السرقات کلہا لہا ان الحاضر لیس بنائب عن الغائب ولا بد من ان یضمن السرقة فلم یضمن السرقة من الغائبین

یقع القطع لما فقيت اموالهم معصومة وله ان الواجب بالكل قطع واحد حقا لله تعالى لان بنی الحدود  
 على التداخل والخصومة شرط الظهور عند القاضي اما الواجب بالجناية فاذا استوفى فاستوفى كل الواجب  
 الا ترى انه يرجع نفعه الى كل فقيع عن اكل وعلى هذا الخلاف اذا كانت انصب كلها لواء فاصم في البعض جنة كى  
 جريان كين بجر اكل بابت اسکا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اس میں اتفاق ہو بھرام ابو حنیفہ کے نزدیک  
 وہ کسی مال سرقت کا ضامن نہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقات کا ضامن ہوگا سوائے اس سرقت کے کہ جسکی بابت اسکا ہاتھ  
 کاٹا گیا ہو اور مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہو کہ جسکی مال چوری ہوئے ہیں انہیں سے ایک ہی حاضر ہو  
 تو وہ صاحبین کے نزدیک! قیون کے مال کا ضامن ہو اور اگر سب حاضر ہوئے اور انکی خصوصیت پر چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق  
 جملہ سرقات میں کسی کا ضامن نہوگا پھر اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ جو مالک مال حاضر ہو وہ غائب کی طرف سے  
 نائب نہیں ہو حالانکہ خصوصیت کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضرور ہو تو جو لوگ غائب ہیں انکی طرف سے سرقت ظاہر  
 نہیں ہوا تو چور کا ہاتھ کاٹا جانا انکے سرقات کے واسطے نہیں ہو ایسے انکے اموال محترم رہے یعنی انکا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ  
 کی دلیل یہ ہو کہ جملہ سرقات کی طرف سے ایک ہی قطع بحق اکی واجب ہو کیونکہ حدود میں تداخل ہو جانا ہو اور نالاش اس واسطے  
 شرط ہو کہ قاضی کے نزدیک سرقت ظاہر ہو اور ہر ہاتھ کاٹا جانا تو وہ بوجہ جرم کے ہو پھر جب ایک بار ہاتھ کاٹ لیا گیا تو کل سزائے  
 واجب ہی تھی جو پوری کر دی گئی ہو کی نہیں دیکھتے ہو کہ اس سزا کا نفع کل کو پہنچ گیا ہے چور کو جملہ سرقات سے زجر ہو جائیگا پس  
 یہ سزا کل کی طرف سے وقع ہوئی یعنی بھر وہ کسی سرقت کا ضامن نہوگا اسی طرح اگر برابر کا مال سرقت جو دس درم سے کم نہیں ہو  
 سب ایک ہی شخص کی ملک ہوں پھر اسنے کسی ایک بار کے سرقت کا مطالبہ کر کے ہاتھ کٹوایا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہو یعنی صاحبین  
 کے نزدیک سوائے اس ایک بار کے جسکی بابت ہاتھ کاٹا گیا ہو باقی چوریوں کا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کسی کا ضامن نہیں ہو

### باب ما يحدث السارق في السرقة

یہ باب ان صورتوں کے بیان میں ہے جو مال سرقت میں چور نے تغییر کیا ہو۔ ومن سرق فو بانشفه في الدار نصفين ثم  
 اخرجه وهو ساوی عشرة دراهم قطع وعن ابی یوسف رحم انه لا يقطع لان له فيه سبب الملك وهو اخفى  
 الفاحش فانه بوجوب القيمة وتلك المضمون وصار كالشعري اذا سرق مبيعاً فيه خيار للبائع ولما ان الاخذ  
 وضع سبباً للضمان لا للملك وانما الملك ثبت ضرورة اداء الضمان كيلا يمتنع البذل لان في ملك واحد مثله  
 لا يورث شبهة لنفس الاخذ ولما اذا سرق البائع مبيعاً بانه بخلاف ما ذكر لان البيع موضوع لا فائدة للملك  
 وهذا الخلاف فيما اذا اختار تقمين النقصان واخذ الثوب فان اختار تقمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع  
 بالاتفاق لانه ملکہ مستند الى وقت الاخذ فعصار كما اذا ملکہ بالهبة فاورث شبهة وهذا كله اذا كان النقصان  
 فاحشا فان كان ليس بالقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك اذ ليس له اختيار تقمين كل القيمة۔ جنة ایک ہاتھ  
 چدایا پھر گھر ہی کے اندر آئے دو ٹکڑے کر کے باہر نکال لایا حالانکہ وہ دس درم کا ہوتا ہو تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور ابو یوسف سے ایک  
 روایت ہے کہ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ چور کا اس میں ایک سبب ملکیت کا پیدا ہو گیا یعنی اسنے پھاڑ کر دو ٹکڑے کر دیے پس اسنے پھاڑنے  
 سے اسپر قیمت واجب ہوئی اور کپڑے کا خود مالک ہو گیا اور ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے وہ بیچ چرائی جس میں بائع نے اپنے واسطے  
 خیار رکھا تھا یعنی تین دن کے اندر خود بیچ پوری کر گیا یا نہیں حالانکہ ایسی صورت میں مشتری کا ہاتھ بوجہ سبب ملک کے نہیں  
 کاٹا جاتا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مال کو لے لینا نادان واجب ہونے کا سبب ہے اور احد ملک حاصل ہونے کا سبب نہیں ہے

اور ملکیت اس ضرورت سے ثابت ہو جاتی ہے کہ اسے تاوان ادا کر دیا تاکہ وہ شر اور اسکا تاوان دو وزن ایک ہی شخص کی ملک میں جمع نہ ہو جائے پس ایسا لینا جو موجب ضمان ہو سزا سے سزا میں کئی شبہ نہیں پیدا کرتا جیسے خالی لے لینا موجب شبہ نہیں ہے اور جیسے بائع نے کوئی عیب دار چیز بدولت علم مشتری کے فروخت کرنے کے بعد مشتری کے پاس سے جو زانیہ یا بانیہ کاٹا جاتا ہے حالانکہ عیب کی وجہ سے وہ دوسری کے قابل تھی بخلاف خیال بائع کی صورت کے جو ابو یوسف نے ذکر فرمائی ہے کہ وہ شبہ پیدا کرتی ہے اس واسطے کہ بیع ایسی چیز رکھی گئی ہے جس سے ملک حاصل ہو یعنی بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہو گئی اگرچہ ابھی ہفتہ نہیں ہے چھ واضح ہو کہ یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ کپڑے کے مالک نے چور سے پچھاننے کا نقصان لینا اور اپنا پیرا لینا اختیار کیا ہو اور اگر اسے چاہا کہ قیمت لیکر کپڑا چور کے پاس چھوڑ دے تو بالاتفاق ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ تاوان دینے سے وہ لینے کے وقت سے کپڑے کا مالک ہو گیا تو یہ ہو گیا جیسے مہر کی وجہ سے کپڑے کا مالک ہوا پس ایک شبہ پیدا ہو گیا تو حدود اور جائیگی اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ چور نے نقصان فاحش کر دیا ہو اور اگر چھوٹا نقصان کیا تو بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ ملکیت کا سبب نہ صرف ہر کیونکہ اسکو پوری قیمت تاوان دینے کا اختیار نہیں ہے۔ وان سرق شاة فذبحها ثم اخرجها لم یقطع لان السرقة تمت علی اللحم ولا قطع فيه۔ اگر کوئی بکری چور کر اسکو ذبح کیا پھر اسکو باہر لایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ چوری پوری ہوئی اسوقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت چورانے میں قطع نہیں ہے۔ ومن سرق ذہبا او فضة سجد فیہ لقطع فضضة دراهم او دنانیر قطع فیہ ویرد الدراهم والدنانیر الی المسروق منه و هذا عند ابی حنیفة رحمہ اللہ لا یقطع للمسروق منه علیہما و اصلہ فی الغصب فہذہ صنعة تقوۃ عندہما خلا فالہ ثم وجوب الحد لا یشكل علی قوله لانه لا یملکہ وقیل علی قولہما لا یجب لانه لما قبل القطع وقیل یجب لانه صار بالصنعة شیئا اخر فلم یملک علیہ۔ اگر کسی نے سونا یا چاندی ایسا چور یا جہین قطع واجب ہے پھر اسے درم یا دینار بنائے تو اس میں ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ درم و دینار جسکا مال چور یا ہو اسکو واپس دیا جائیگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ مسروق نہ کو درم و دینار بننے کی کوئی راہ نہیں ہے اور اس مسئلہ کی اصل کتاب الغصب میں ہے پس صاحبین کے نزدیک درم و دینار بننے کی صفت خود قیمتی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں ہے پھر امام کے قول پر سزا سے قطع واجب ہونے میں کوئی مشکل نہیں کیونکہ چور اس مال مسروقہ کا مالک نہو جائیگا صاحبین کے قول پر بعض نے کہا کہ سزا سے قطع واجب ہونگی کیونکہ قطع سے پہلے درم و دینار بنا ڈالنے سے وہ مال مسروقہ کا مالک ہو گیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہو گا کیونکہ ساخت کی وجہ سے وہ دوسری چیز ہو گئی تو وہ بعینہ مال مسروقہ کا مالک نہوا۔ فان سرق ثوبا فصیغہ احر قطع ولم یؤخذ منه الثوب ولم یضمن قیمۃ الثوب و هذا عند ابی حنیفة و ابی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما یؤخذ منه الثوب ویعطی ما زاد لصیغ فیہ اعتبارا بالغصب والجامع بینہما کون الثوب أصلا قائما و کون الصیغ تابعاً لہما ان الصیغ قائم صوریۃ و معنی حتی لو اراد اخذہ معبوءاً لضمن ما زاد الصیغ فیہ و حق المالك فی الثوب قائم صوریۃ لا معنی الا تری انہ غیر مضمون علی السارق بالہلاک فرجھا جانب المالك بخلاف الغصب لان حق کل واحد منہما قائم صوریۃ و معنی فاستویا من ہذا الوجه فرجھا جانب المالك لما ذکرنا۔ اگر ایک کپڑا چور کر اسکو سرخ رنگ یا قہقہ کاٹا جائیگا اور اس سے کپڑا نہیں لیا جائیگا اور وہ کپڑے کی قیمت کا بھی ضامن نہو گا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ کپڑا اس سے لے لیا جائیگا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دیدی جائیگی اور یہ غصب پر قیاس ہے یعنی جیسے غاصب نے غصب کا کپڑا سرخ رنگ یا قہقہ کاٹا جائیگا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ غاصب کو دلائی جائیگی اور ان دو وزن میں علت جامعہ یہ ہے کہ کپڑا جو اصل ہے وہ قائم ہے اور رنگ اسکا تابع ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ رنگ بھی

۴  
نقصان مال  
در سرچہ چور  
چھوٹا نقصان  
چھوٹا نقصان  
نقصان مال  
نقصان مال

بظاہر ومعنی قائم ہو حتی کہ اگر رنگا ہوا لینا چاہا تو کچھ رنگ سے زیادتی ہوئی اُسکا ضامن ہوگا اور مالک کا حق کپڑے میں بچا  
قائم ہو لیکن بمعنی نہیں قائم ہو کیونکہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ چور کے پاس سے تلف ہو جائے تو چور اُسکا ضامن نہ ہوگا پس جسے  
چور مالک میں سے چور کا پلہ بھاری سمجھا بر خلاف غضب کے کیونکہ دو وزن میں سے ہر ایک کا حق بقیہ ہر دو بمعنی قائم ہو تو اس  
راہ سے غاصب و مالک دو وزن برابر ہو گئے مگر چونکہ کپڑا اصل ہو لہذا جسے مالک کا پلہ بھاری جانا۔ وان صبغہ اسود فہو  
منہ فی المذہبین یعنی عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما و عند ابی یوسف رحمہما و الاول سواہ لان السواد زیادۃ عندہ  
کا لحمۃ و عند محمد رحمہما زیادۃ ایضاً کا لحمۃ و لکنہ لا یقطع حق المالك و عند ابی حنیفہ رحمہما السواد نقصان فلا یوجب  
انقطاع حق المالك۔ اور اگر چور نے یہ کپڑا سیاہ رنگا یا تو دو اماموں کے نزدیک اُس سے لے لیا جائیگا یعنی امام ابو حنیفہ  
و محمد کے نزدیک اُس سے لے لیا جائیگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگے اور شیخ رنگے کی دو وزن صورتیں یکساں  
ہیں کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگ بھی مثل سُرخ کی کپڑے میں زیادتی ہو اور امام محمد کے نزدیک بھی اگرچہ سیاہی  
مثل سُرخ کے زیادتی ہو لیکن رنگ تابع ہونے کی وجہ سے کپڑے سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک  
سیاہی ایک نقصان ہو تو مالک کا حق منقطع نہیں کر سکتا۔ اور محققین نے کہا کہ یہ امام اور صاحبین کا اختلاف  
نہیں ہو بلکہ اپنے اپنے زمانہ کی حالت ہو کیونکہ امام کے زمانہ میں نبو اسیمہ کی سلطنت میں سُرخ رنگ کی قدر تھی اور سیاہی  
ایک قسم کا عیب شمار ہوتا تھا پھر صاحبین کے زمانہ میں عباسیہ کی سلطنت میں سیاہ رنگ کی قدر ہو گئی لہذا یہ اختلاف  
بحسب زمانہ ہو۔ م۔

## باب قطع الطریق

یہ باب رہزنوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ رہزنی کے چند شرائط ہیں۔ اول یہ کہ رہزن وہ لوگ ہوں گے جنکو کسی ثلوت  
و قوت حاصل ہو کہ راہ چلنے والے اُنکا مقابلہ نہ کر سکیں اور وہ لوگ رہزنی کریں خواہ ہتھیار سے یا لٹھیوں یا پتھر وغیرہ سے  
دوم یہ کہ رہزنی کا مقام شہر سے باہر ہو اور شیخ طحاوی میں کہا کہ سفر کی مقدار ہو۔ سوم یہ کہ ایسا واقعہ دارالاسلام میں واقع  
ہو چہ آدمی یہ کہ جو کچھ اُنھوں نے مال لیا وہ اس قدر ہو جس پر سزا سے سزا لازم آتی ہو اور یہی شافعی و احمد کا قول ہو اور امام مالک  
نے کہا کہ اس مقدار میں ہو یا نہ ہو اور پنجم یہ کہ سب رہزن راہ گیروں کے اجنبی ہوں حتی کہ اگر رہزنوں میں سے کوئی  
شخص اہل مال کا دورِ محرم ہو یا طفل یا مجنون ہو تو رہزنوں پر سزا سے قطع واجب نہ ہوگی اور ششم یہ کہ رہزن لوگ تو بہ کرنے  
سے پہلے کپڑے جائیں حتی کہ اگر تو بہ کے بعد گرفتار ہوئے تو اُنسے حد ساقط ہو جائیگی۔ ع۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا انا جزاء  
الذین یجادون اسد و رسولہ و لیغنون فی الارض فسادا ان یقتلوا اولیئکم او یقطع ایہیم مار حلہم من خلاف او یغفوا ان  
الارض یعنی جو لوگ اللہ تعالیٰ و اُسکے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں فساد بچلا دیں اُنکی سزا یہی ہو کہ قتل کیے جاویں  
یا سولی دیے جاویں یا اُنکے ہاتھ و پاؤں مختلف طرف سے کاٹے جاویں یا زمین سے دوڑ کے جاویں الخ یہ رہزنوں کے بارہ  
ہو اور انکا واقعہ یہ تھا کہ کچھ دیہاتی لوگ عربہ کے اگر مسلمان نہ ہو تو بے دینہ اُنکے مزاج کے موافق نہ ہوتی اور بخارائے  
لگا اور پیٹ بڑھ گئے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکو حکم دیا کہ جہاں زکوٰۃ کے اونٹ رہا کرتے ہیں وہاں جا کر اونٹوں  
کا دودھ اور میثاق پین پس یہ لوگ وہاں گئے اور ایسا ہی کیا پھر جب اچھے ہو گئے تو اسلام سے پھر گئے اور چرواہوں کو  
بُری طرح سے قتل کر کے تمام گناہ مالک لے چلے پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو آپ نے اُنکے پیچھے آدمی روانہ  
کیے پس وہ گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے اُنہیں سے ہر ایک کا دایان ہاتھ اور بائیں پاؤں کوٹا کر اُنکی آنکھوں میں



سلائی پھر کر اور ایک روایت میں ہے کہ کیلیں ٹھوک کر مقام محترہ میں ڈلوادیا جہاں اڑیاں رگڑ کر مر گئے کما فی الصحیح بعض علماء نے کہا کہ آنکھوں میں کیل ٹھوکنے اسوجہ سے تھا کہ ان لوگوں نے چہرہ ہون کو بھی آنکھوں میں بول کے کانٹے چھید کر بیٹے عدا سے ٹکرے ٹکرے کیا تھا پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباس سے روایت ہے کہ جب رسول علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کی یہ تفسیر بیان کی کہ جسے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو وہ قتل کیا جائے اور جسے قتل کیا اور مال بھی لیا ہو وہ سولی دیا جائے اور جسے صرف مال لیا و قتل نہیں کیا تو اسکا دائیں طرف کا ہاتھ اور بائیں طرف کا پاؤں کاٹا جائے اور جسے قتل نہیں کیا اور مال نہیں لیا بلکہ دھمکا یا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں توضیح سے تفسیر کر دی ہے پھر اس میں اختلاف ہے کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہیں پس شافعی و احمد اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہے کہ اس ملک سے دوسرے ملک میں نکال دیے جائیں لیکن مخفی نہیں کہ دارالاسلام کے دوسرے ملک میں فساد پھیلانے کے لیے یہ مراد ہو کہ اکیلے اکیلے متفرق کر دیے جاویں اور امام ابو حنیفہ و ایک جماعت کے نزدیک یہ مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈال دیے جائیں کیونکہ اس طرح وہ ملک سے نثار ہو جائیگا اور ملک ان کے فساد سے پاک ہو جائیگا۔ قال واذا خرج جماعة ممتنعین او واحد یقدر علی الامتناع فقصدها قطع الطريق فاخذوا قبل ان یاخذوا مالا ویقتلوا انفسا جسیم الامام حتی یجوزوا توبہ وان اخذوا مال سلم او ذمی والمأخوذ اذ قسم علی جماعتهم اصحاب کل واحد منهم عشرة دراهم فصاعد او ما تلغ قیمته ذلک قطع الامام ایہم دار جہلم من خلاف وان قتلوا ولم یاخذوا مالا قتلهم الامام حدًا والاصل فیہ قولہ تعالیٰ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیۃ والمراد منہ والستہ علم التوزیع علی الاحوال وہی ارجح ہذہ الثلثۃ المذکورۃ والرابعۃ تذکرہا ان شاء اللہ تعالیٰ ولان الجنایات تتفاوت علی الاحوال فاللایق تغلط حکم بتغلطہا اما بحسب فی الاولے فلا نہ المراد بالنفی الذکور لانه نفی عن وجہ الارض بدفع شرہم عن ہما ویحزرون ایضا لمباشرتهم منکر الاخافۃ وشرط القدرۃ علی الامتناع لان المحاربا لا یتحقق الا بالمنعۃ والحالۃ الثانیۃ کما بنینا ہا لما تلوناہ وکشرط ان یمکن المأخوذ مال سلم او ذمی لیکون العصۃ مؤبدۃ ولہذا لقطع الطريق علی المستامن لا یجب لقطع وشرط کمال انصاف فی حق کل واحد کیلایستباح طرفہ الا بتناولہ مالہ خطر و المراد قطع الید الیمنی والرجل الیسری کیلای ہو ذمی الے تفویت جنس المنعۃ والحالۃ الثانیۃ کما بنینا ہا لما تلوناہ اگر ایک جماعت جنگو امتناعی قدرت ہو یا ایک ہی شخص جنگو امتناعی قدرت ہو لینے اپنے مقابل کا صدرہ دفع کر سکتے ہیں ہر ایک کا قصد کر کے نکلے پھر قبل اسکے کہ کسی کا مال لین یا کسی کو قتل کیوں خود گرفتار کر لے گئے تو امام اسلام انکو قید رکھے یہاں تک کہ یہ لوگ توبہ کریں اور اگر ان لوگوں نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا اور یہ مال اسقدر ہے کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ پہونچا ہو یا ایسی چیز ہو کہ جسکی قیمت اسقدر پہونچی ہو تو امام ان لوگوں کے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور اگر ان لوگوں نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام انکو نقصا میں قتل کر ڈالے اور اگر مال بھی لیا اور قتل بھی کیا ہو تو یہ چوتھی صورت آگے آتی ہے اور اصل اس باب میں قولہ تعالیٰ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیۃ ہے (اس میں چار سزائیں بیان فرمائیں یا قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤں کا کاٹنا یا زمین سے نفی کرنا) اور مراد اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ چار حالتوں میں چار قسم کی سزا لینے ہر حالت کے مناسب ایک قسم کی سزا ہے پس تین حالتیں تو یہی ہیں جو اوپر ذکر ہوئیں اور چوتھی حالت کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے ذکر کریں گے پس ہر ایک حالت کے موافق اُسکی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے کہ سزائیں باعتبار گناہوں کے متفاوت ہوتی ہیں پس بھاری جرم میں بھاری سزا لائی ہے پس جرم اول میں مجوس کرنے کی سزا اسولے کہ آیت میں جو زمین سے نفی کرنا مذکور ہے اس سے یہی مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈالے جاویں کیونکہ یہی روئے زمین سے نفی ہے

کرنا ہو کہ ان لوگوں کا شراب ملے سے دور ہو گا اور رہزنیوں کو تعزیر بھی دی جائیگی کہ انھوں نے ڈرائے کا نفل منع کیا ہے پھر شیخ قدوسی نے رہزنیوں کے واسطے قدرت امتناع شرط کی ہے کہ چونکہ جنگ یہ قدرت تعویذ تک لڑائی نہیں ہو سکتی ہے اور حالت دوم یعنی جبکہ مال لیا اور قتل نہیں کیا تو اسکا حکم وہی ہے جو پہلے اوپر بیان کیا بدلیل اُس آیت کے جو ہم اوپر تلاوت کر چکے اور اس میں شیخ قدوسی نے یہ شرط لگائی کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اس واسطے کہ مال کی عصمت دائمی ہو لہذا اگر حربی امان لیکر آیا اور اس پر رہزنی کی توقع واجب نہیں ہے اور شیخ قدوسی نے کمتر دس درم کا نصاب پورا ہونا بھی ہر ایک رہزن کے حق میں شرط کیا تاکہ اسکا ہاتھ پائوں سبب نہ ہو مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر قیمت کی چیز ہوے اور مراد یہ کہ دایان ہاتھ کاٹا جائے دایان ہاتھ کاٹا جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ جنس منقعت جاتی ہے اور تبصری صورت وہ ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور دیل اُسکی وہی آیت ہے۔ و لقیلون حدیثی لوعظا الاولیاء عنہم لا یلتفت الی عفوہم لانه حق الشرع والراۃ اذ اقتلوا و اخذوا المال قال امام باخیار ان شار قطع ایدیم وارجلہم من خلاف و قتلہم او صلبہم وان شار قتلہم وان شار صلبہم و قال محمد بن یحییٰ یقتل او یصلب ولا یقطع لانه جائز واحد فلا یوجب حدین ولان ما دون النفس یدخل فی النفس فی باب الحد یقتل والرحم ولما ان ہذہ عقوبۃ واحدۃ تغلظ تغلظ سببہا و ہو تقویت الامن علی التناہی بالقتل و اخذ المال ولہذا کان قطع الید والرجل معاف فی الکبریٰ حد واحد و ان کا تانی الصغریٰ حدین و المتداخل فی الحد و لانی حد واحد ثم ذکر فی کتاب التخییر بین الصلب و ترکہ دہو ظاہر الروایۃ وعن ابی یوسف انه لا یرکب لانه منصوص علیہ و المقصود التشیہ لبعبرہ وغیرہ ونحن نقول اصل التشیہ بالقتل و المسالمتی فی الصلب فی خبر فیہ ثم۔ اور قاتل رہزن بطور سزا کے قتل کیے جائینگے حتیٰ کہ اگر مقتولین کے اولیاء انکو عفو کر دیں تو انکے عفو کرنے پر کچھ لحاظ نہ کیا جائیگا اور اسپر امانوں کا اجماع ہے کہ یہ حق شرعی ہے اور جو بھی صورت یہ ہو کہ اگر رہزنیوں نے لوگوں کو قتل کیا اور مال لے لے تو امام کو اختیار ہے کہ جیسے اُنکے دایین ہاتھ اور بائین ہاتھ کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے تو صرف انکو قتل کر دے اور اگر چاہے تو صرف انکو سولی دے اور امام محمد نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پاؤں نہیں کاٹ سکتا کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے تو اسپر دو حدین لازم نہ ہونگی اور اسلئے کہ قتل نفس کی سزائیں اس سے کم سزا داخل ہوتی ہے لیسے باب الحد و حدین اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہوا اور مثلاً ہاتھ کاٹا جانا بھی لازم ہوا تو یہ قتل کی سزائیں داخل ہو کر صرف قتل کیا جائیگا جیسے اگر کسی پر چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوا اور زنا کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کر دیا جائیگا اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ پاؤں کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہے جو جو سخت جرم کے سزا سخت ہو گئی ہے اور سخت جرم یہ ہے کہ اُسے قتل کر کے اور مال لے کے انتہا درجہ پر امن کھو دیا اور اسی وجہ سے رہزنی میں ہاتھ اور پاؤں کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزا ہے حدی اگر جرم سر قہ میں یہ دو حدین ہیں اور باب حد و حدین متداخل ہونا کئی حدین جمع ہونے میں ہوتا ہے اور ایک ہی حد میں نہیں ہو سکتا پھر قدوری نے کتاب میں ذکر کیا کہ اُسکو سولی دینے یا نہ دینے میں اختیار ہے اور ظاہر الروایۃ یہی ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ سولی دینے کو نہ جھوٹے کیونکہ وہ نفس قرآنی میں وارد ہے اور اس سے مقصود یہ ہے کہ اُسکی شہرت و بجاوے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہیں کہ اصلی شہرت دینا قتل سے ہے اور سولی دینے میں شہرت کی زیادتی ہے پس امام اسیم مختار ہے پھر قدوری نے فرمایا۔ قال ویصلب حیاً و یتبع بطنہ بریح الے ان یموت و مشکہ عن الکبریٰ رحمہم عن الطحاوی رحمہم لقیل ثم یصلب توقیاً عن المشیہ و جہ الاول و ہو الاصح ان الصلب علی ہذا الوجه المبلغ فی الردع و ہو المقصود یہ۔ کہ ایسے رہزن کو زندہ سولی پر چڑھا یا جلے اور ایک نیزے سے اُسکا پیٹ شق کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ مر جاوے اسیلئے کہ شل کر خفی سے مردی ہے اور طحاوی

روایت ہے کہ قتل کر کے تب سولی دیا جاوے تاکہ تشدد کرنے سے بچاؤ ہو اور روایت اولیٰ صحیحہ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اس طرح سولی دینے میں زیادہ خوفناک عبرت ہو اور یہی اس سزا کا مقصود ہے۔ قال ولا یصلب اکثر من ثلاثہ امام لانہ یتغیر بعد ما فیئتا ذی الناس بہ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ علیہ کہ علی خشبۃ حتی یتقطع ویسقط لیسعبر بہ غیرہ قلنا حصل الاعتبار بما ذکرناہ والتمنا یہ غیر مطلوبہ۔ اور سولی پر تین دن سے زیادہ نہ چھوڑا جائے کیونکہ وہ بعد تین دن کے بگڑ جائیگا تو اسکی بدولت سے لوگوں کو اذیت ہوگی اور ابیوسف سے ایک روایت ہے کہ وہ سولی پر چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر گر پڑے تاکہ دوسرے دن کو اس سے عبرت ہو ہم کہتے ہیں کہ تین دن رکھنے سے عبرت حاصل ہوگئی اور نہایت درجہ مطلوب نہیں ہے۔ قال واذا قتل القاطع فلا ضمان علیہ فی مال اخذہ اعتبارا بالسرقة الصغری وقبہ میناہ۔ اگر رہزن قتل کیا گیا تو مال اُس نے لے لیا ہو اسکا مال اُس پر واجب نہیں ہے اور یہ سرقہ صغریٰ پر قیاس ہے اور ہم اسکو بیان کیجے۔ فان باشر القتل احدہم اجرہ الحد علیہم باجمعم لانہ جزاء المحاربه وہی تحقق بان یکون البعض ردہ للبعض حتی اذا زلت اقدارهم اسمازوا الیہم وانما الشرط القتل من واحد منهم وقد تحقق۔ اگر رہزن تین میں سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو سزا قتل ان سب کوں پر جاری کی جائیگی کیونکہ یہ تو سزا ہے محاربہ پر اور محاربہ پر یوں بھی ہوتا ہے کہ بعضے راہبوں اور بعضے انکی مدد پر ہوں حتیٰ کہ اگر لڑنے والوں کے قدم اکٹریں تو اپنے مددگاروں میں پناہ لین اور شہرہا یہی ہے کہ انہیں سے کسی سے قتل پایا جائے اور یہ پایا گیا۔ قال والقتل وان کان بعضا او کجرا او لیست فہو سواء لانہ لقطع قطعاً للطریق لقطع المارۃ ساء قتل کرنا خواہ لاشعی سے ہو یا پتھر سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہیں کیونکہ راگیروں کی راہ مارنے سے رہزنی تحقق ہو جائیگی وان لم یقتل القاطع ولم یأخذ مالا وقد جرح انقص منہ فمافیہ القصاص فاخذ الارش منہ فمافیہ الارش وذلك الی الاولیاء لانہ لاحد فی ہذہ الجنایۃ فظہر حق العبد و ہوا ذکرناہ فیستوفیہ الولی۔ اور اگر رہزن نے کسی کو قتل نہیں کیا اور نہ مال لیا ہو لیکن مجروح کیا ہو تو جن زخموں میں بدلا لیا جاتا ہے اُس میں بدلا لیا جائیگا اور جن میں مالی جرم نہ لیا جاتا ہے اُس میں جرم نہ لیا جائیگا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ اس جرم میں سزا ہے حد نہیں ہے تو بندہ کا حق ظاہر ہوا یعنی بدلا یا جرم نہ لینا اور اسکو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہوتا ہے۔ یعنی اگر مثلاً رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو اسکے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائیگا اور اگر ان زخمی کردی تو اُس پر جرم نہ لیا جائیگا۔ وان اخذ مالا ثم جرح قطع یدہ ورحلہ وبلطت الجراحات لانہ لسا وجب الحد حقاً لئلا یسقط عصمۃ النفس حقاً للعبد کما یسقط عصمۃ مالہ اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اسکا دایاں ہاتھ و دایاں پاؤں کاٹا جائیگا اور زخموں کا عوض باطل ہوگا کیونکہ جب حق اکی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی عصمت ساقط ہوگئی جیسے مال کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے۔ وان اخذ العبد مالا ثم قتل عہد آفان شاء الاولیاء قتلہ وان شاکوا عفو اعنتہ لان الحد فی ہذہ الجنایۃ لا یقام بعد التوبۃ للاستثناء الذکور فی النص ولان التوبۃ تنوقت علی رد المال ولا قطع فی مثلہ فظہر حق العبد فی النفس والمال حتی یستوفی الی القصاص او یعفو وحبب الضمان اذا ہلک فی یدہ او استملک۔ اور اگر رہزن بعد توبہ کرنے کے بگڑا گیا حالانکہ اسنے عہد قتل کیا ہے تو اولیاء مقتول کو اختیار ہے کہ چاہیں تو رہزن کو قصاص میں قتل کون اور چاہیں اسکو عفو کریں کیونکہ رہزنی میں بعد توبہ کرنے کے سزا ہے حد نہیں قائم کی جاتی ہے کیونکہ نفس قرآنی میں استثناء ہے اور اسلیئے کہ توبہ صحیح ہونا تو مال پھیر دینے پر ہے اور ایسی صورت میں سزا سے قطع نہیں ہے تو بندہ کا حق نفس و مال میں ظاہر ہوا تو دلی قصاص کو اختیار ہوا کہ چاہے قصاص حاصل کرے یا نہ کرے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہو گیا ہو تو اُس پر ضمان واجب ہوگی سو ان کا مال منقطع صبی او مجنون او ذہم محرم من القطع علیہ سقط الحد عن الہاتین فالذکور فی بعضی والمجنون قتل

ابی حنیفہ وزفر حر و عن ابی یوسف رحمہ اللہ لو باشر العقلاء یجد الباقون وعلى هذا السرقة الصغری لم ان المبشر  
اصل والرد تابع ولا خلل فی مباشرة العاقل ولا اعتبار بالخلل فی التبع و فی عکسہ نیکیس المعنی والحکم ولما اختلفت  
واحدة قاست بالکل فاذا لم تقع فعل بعضهم موجبا کان فعل الباقین بعض العلة وبه لا یثبت الحکم فصار کما علی  
مع العادة وما ذوالرحم المحرم فقتل تاویلہ اذا کان المال مشترکا بین المقطوع علیہم والاصح انه مطلق لان الجنایة  
واحدة علی ما ذکرناه فالامتناع فی حق البعض یوجب الامتناع فی حق الباقین بخلاف ما اذا کان فیہم مستان  
لان الامتناع فی حقہ تخیل فی العصمة وهو یخصہ اما هنا الامتناع تخیل فی الحرز والقافلة حرز واحد۔ اور اگر رہزن  
میں کوئی طفل یا مجنون ہو یا جن پر رہزنی کی گئی اٹکا کوئی ذورحم محرم ہو تو باقی رہزنوں سے بھی حد ساقط ہو جائیگی پس جانا  
چاہیے کہ طفل و مجنون کے بارہ میں ابو حنیفہ وزفر کا قول مذکور ہو اور ابو یوسف سے روایت ہو کہ اگر رہزنی کا ارتکاب اقل  
نے کیا ہو تو سوائے طفل و مجنون کے باقیوں کو سزا سے حد و جایگی اور یہی سرقة صغریٰ میں حکم ہے اس دلیل سے کہ جو شخص مرتکب  
ہو وہ اصل ہے اور جو مددگار ہو وہ تابع ہے اور عاقل کے ارتکاب میں کچھ خلل نہیں اور تابع لینے طفل و مجنون میں خلل ہونے  
کا اعتبار نہیں پس اگر تابع سے حد ساقط ہو تو اصل ارتکاب والوں سے ساقط نہوگی اور اگر اس کے برعکس ہو تو معنی و حکم برعکس  
ہو جائیگا لینے اگر تابع میں خلل نہو اور اصل ارتکاب کرنے والوں میں خلل ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ وزفر کی  
دلیل یہ ہے کہ یہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو سب کے ساتھ قائم ہوا ہے تو جب انہیں سے بعض کا فعل موجب حد نہو یعنی پوری  
علت نہو تو باقیوں کا فعل متوڑی علت ہو گیا اور حرز و علت موجود ہونے سے حکم ثابت نہیں ہوتا تو ایسا ہو گیا جیسے عہد  
ایک فعل کرنے والے کے ساتھ میں ایک خطا کا شریک ہو گیا یعنی مثلاً ایک شخص نے عہد آدمی سمجھ کر تیرا مارا اور دوسرے  
نے اُسکو شکار سمجھ کر تیرا جس سے وہ مر گیا تو عہد مارنے والا بھی قصاص سے چھوٹ جائیگا رہا یہ کہ رہزنوں میں راہوں  
کا کوئی ذورحم محرم ہو تو شیخ جصاص رازی نے کہا کہ اسکی تاویل یہ ہے کہ جنہر رہزنی واقع ہوئی اُنکے مال باہم مشترک ہوں  
تب رہزنوں سے حد ساقط ہوگی اور اصح یہ ہے کہ مشترک ہو یا نہو ہر حال میں حد ساقط ہے کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو ان سب  
رہزنوں کی ذات سے قائم ہوا ہے پس اگر بعض کے حق میں حد متنع ہوئی تو باقیوں کے حق میں بھی متنع ہونا لازم ہوا بخلاف  
اسکے اگر سافرون میں کوئی حربی امان لیکر داخل ہوا ہو تو اسکے حق میں رہزنوں سے سزا سے حد ساقط ہونا اسوجہ سے ہے کہ  
اسکے خون حرام ہونے میں خلل ہے اور یہ اسی مستان کے ساتھ خاص ہے اور رہا اس مقام پر تو حد متنع ہونا اسوجہ سے ہے کہ حرز  
میں خلل ہے حالانکہ پورا قافلہ ایک ہی حرز ہے۔ و اذا سقط الحد صار القتل الی الاولیاء الظہور حق البعد علی ما ذکرنا  
فان ساقط القتل او ان شأوا عفو او اذا قطع بعض القافلة الطريق علی البعض لم یجب الحد لان الحرز واحد  
فصارت القافلة کدار واحدة۔ اور جب حد ساقط ہوگئی تو قصاص کا حق اولیاء کو حاصل ہوا کیونکہ جب حق انہیں نہیں  
تو بندوں کا حق ظاہر ہوا پس اولیاء کو اختیار ہے چاہیں قتل کریں اور چاہیں عفو کریں اور اگر ایک قافلہ میں بعض نے بعض پر  
رہزنی کی تو رہزنوں کی حد واجب نہوگی کیونکہ حرز واحد ہے تو پورا قافلہ بمنزلہ ایک گھر کے ہو گیا۔ ومن قطع الطريق یسأ  
او نہا راقی المصر و بین الکوفة والحیرة فلیس یقطع الطريق استحسانا و فی القیاس لیون قاطع الطريق وہو  
قول الشافعی رحمہ اللہ وجودہ حقیقہ و عن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ یجب الحد اذا کان خارج المصر و ان کان بقربہ لانه لیل  
الغوث و عنه ان قاتلوا نہارا بالسلح او لیلہ او بالخشب فہم قطع الطريق لان السلح لا یلبث والغوث  
یعنی باللیالی ونحن نقول ان قطع الطريق بقطع المارة ولا تحقیق ذلك فی المصر و بقرب منه لان الظاہر بحقوق  
الغوث الا انہم یؤخذون برد المان ایضا لا للمحق الی المستحق ویؤذون و یجسسون لارکابہم الجنایة و یقتلوا



فلا مرفیہ الے الاولیاء لمباہینا۔ اگر شہر میں یا کو فہ اور حیرہ کے درمیان جنہیں ایک میل کا فاصلہ ہوا تو رات یا دن میں رہزنی کی تو استحساناً یہ رہزن نہیں ہو اور قیاس مقتضی یہ ہے کہ رہزن ہو اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ حقیقت رہزنی بانی گئی اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ جب شہر سے باہر رہزنی کرے تو سزاے قطع واجب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اسکی فریاد بردہ نہیں پہنچ سکتی ہے اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر دن میں ہتھیار سے لڑائی کی یا رات میں ہتھیار یا لاطیون سے لڑائی کی تو یہ لوگ رہزن ہونگے کیونکہ ہتھیار میں اتنی دیر نہیں ہوتی کہ مددگار پہنچے اور رات کو مددگار پہنچنے میں دیر ہوتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ رہزنی مسافروں کی راہ مارنے سے ہوتی ہے اور یہ بات شہر میں یا شہر کے قریب نہیں ہو سکتی اسلئے کہ بظاہر بیان مددگار پہنچ جائیگا و لیکن شہر کے پاس ایسا کرنے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا و لیکن شہر کے پاس ایسا کرنے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا تاکہ مال اپنے مالکوں کو پہنچ جائیں اور مجرموں کو تعزیر و دجائیگی اور قید خانہ میں رکھے جائیگے کیونکہ وہ جرم کے مرتکب ہوئے ہیں اور اگر انھوں نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیاء کو اختیار ہے کہ چاہے قصاص لے یا عفو کرے۔ لیکن فتویٰ ابو یوسف کے قول یہ ہے۔ منع۔ ومن خنق رجلاً حتی قتلہ فالدمیۃ علی عاقلۃ عند ابی حنیفہ رحمہ وہی مسالۃ القتل بالمشغل وسببہ فی باب الدیات ان شاء اللہ تعالیٰ وان خنق فی المصر غیر مرۃ قتل بہ لانه صار ساعیاً فی الارض بالنفس و فیدفع شرہ بالقتل واللہ اعلم۔ اگر کسی دوسرے کا گلا گھونٹ کر اُسکا مار ڈالا تو ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی اور یہ بھاری چیز سے مار ڈالنے کا مسئلہ ہے اور ہم اسکو باب الدیات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر بار بار گلا گھونٹا ہو تو قتل کر دیا جائے کیونکہ وہ ملک میں فساد پھیلانے والا ہو گیا تو قتل کر کے اُسکا شر دور کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان میں ہے۔ السیر جمع سیرۃ وہی الطریقۃ فی الامور و فی الشرع مختص بسیر النبی علیہ السلام فی مغازیہ۔ سیر جمع سیرۃ کی ہے اور وہ کاموں میں ایک طریقہ کہ کہتے ہیں اور شرع میں مختص وہ طریقہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ وسلم نے اپنے جہاد میں برتاؤ کیا۔ اور شرع میں جہاد یہ ہے کہ دین حق کی جانب بلانا اور جو قبول نہ کرے اُس سے قتال کرنا۔ شش۔ د۔ اور ظاہر یہ ہے کہ سوائے عرب کے جو شخص طبع ہونے و جزیرہ دینے پر بھی راضی نہ ہو اُس سے قتال کرنا۔ م۔ اور اُسکی تعریف یہ ہے کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے میں اپنی وسعت صرف کر دے خواہ اس طرح کہ خود قتال کا مرتکب ہو یا غازیوں کی مدد کرے خواہ مال سمیٹ کر اسے دینے سے یا انکی جمیعت بڑھانے سے یا دوسرے وجوہ سے۔ ابن الکمال۔ اور جہاد کے تابع رباط ہے اور رباط یہ ہے کہ سرحد اسلام پر جبکہ بعد دارا کھڑے ہو قیام کرے یہی مختار ہے۔ د۔ اور جہاد کی تفصیل بہت بڑی ہے اور کیوں نہ ہو کہ آدمی بہت مشقت اٹھا کر اللہ تعالیٰ کی رضامندی چاہے اپنی جان و مال فدا کرتا ہے پھر اس سے بھی زیادہ مشکل یہ ہے کہ اپنے نفس کو برابر ظاہر و باطن میں فحشی و کسل ہر حالت میں اللہ تعالیٰ کی طاعت پر قائم رکھے اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے لوطے وقت فرمایا کہ ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹے اسی واسطے حدیث عبد اللہ ابن مسعود میں ہے کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اعمال میں سے کون افضل ہے فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا میں نے عرض کیا کہ پھر تو فرمایا کہ والدین کی فراہم کرداری کرنا میں نے عرض کیا کہ پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا اور اگر میں آپ سے زیادہ پوجیتا تو

زیادہ ارشاد فرماتے۔ رواد البخاری۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون کام افضل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسولوں پر سچا یقین دلینا لانا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہے فرمایا کہ حج مبرور۔ رواد البخاری و مسلم اور یسعی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے رسول پر ایمان لانا نماز روزہ و زکوٰۃ کو شامل بنانا ہے جب سچا یقین کیا تو اس سے نماز ترک کرنا ممکن نہیں ہے لہذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں وارد ہے کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا۔ رواد الترمذی اور وضع ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز و فرائض کے بخوبی پابند تھے لہذا حدیث عمران ابن حصین میں آیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صفت میں آدمی کا کھڑا ہونا اُس کے ساتھ بریں عبادت سے افضل ہے۔ رواد الحاکم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں جہاد ایک امر اہم اور فرض عین تھا یہاں تک کہ مکہ فتح ہو گیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ میں وارد ہے کہ پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کون عمل ہے کہ جہاد کی برابر ہو کر فرمایا کہ تم اسکو نہیں کر سکو گے پس کئی بار عرض کیا گیا اور آپ ہر بار یہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی مثال ایسے شخص سے ہے جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر نماز میں قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ میں فتور نہ کرے یہاں تک کہ مجاہد واپس آوے۔ رواد البخاری و مسلم۔ اور ابو ہریرہ کی حدیث ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ پر ایمان لا کر اُس کے وعدوں کی تصدیق کر کے اپنا کھوڑا اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا تو اسکا دانہ بانی سے سیراب ہونا اور لید اور پشاپ کرنا قیامت کے روز اُس کے اعمال خیر کی میزان میں ہوگا۔ رواد البخاری۔ اور جہاد کے تابع رباط بھی ہے اور اُسکی فضیلت میں بہت سی حدیثیں ہیں چنانچہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ میں ایک روز کا رباط کرنا ایک ماہ کے روزے اور شب بیداری سے بہتر ہے اور اگر اس حالت میں مر گیا تو جو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جائیگا اور اس پر مسکا رزق جاری رہیگا اور وہ فتنون سے محفوظ ہوگا۔ رواد مسلم۔ اور وہ قیامت کے روز شہید اٹھایا جائیگا۔ الطبرانی۔ اور یکتا سے فزع اکبر سے محفوظ ہوا۔ ابن ماجہ و الطبرانی۔ و حدیث ابی امامہ میں ہے کہ رباط کی ایک نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے اور اُس کے ایک دینار یا درم کا خرچ کرنا سات سو اشرافیان صدقہ کرنے سے بہتر ہے۔ یف۔ قال الجہاد فرض علی الکفایۃ اذا قلم بہ فریق من الناس سقط عن الباقین اما الفرصۃ فلقولہ تعالیٰ قاتلوا المشرکین کما یقتلونکم کافہ ولقولہ علیہ السلام الجہاد ماض الی یوم القیامۃ و اراد بہ فرضا بقیا و ہو فرض علی الکفایۃ لانہ ما فرض لعینہ اذ ہو افساد فی نفسہ و الما فرض لا عاز دین اللہ و دفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بال بعض سقط عن الباقین کصلوۃ الجنازۃ و رد السلام۔ جہاد فرض کفایہ یعنی اگر بعضوں نے جہاد قائم کیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو گئی پس فرض ہونے کی دلیل یہ قول الہی عزوجل ہو قاتلوا المشرکین کافہ الآیۃ یعنی مشرکوں سے قتال کرو سب کے سب جیسے مشرکین تم سے سب کے سب قتال کرتے ہیں۔ اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجہاد ماض الخ۔ یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہے۔ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں کہ لوگ جہاد کرتے رہیں بلکہ مراد یہ کہ جہاد تا قیامت ایک فریضہ باقیہ ہے یعنی کبھی منسوخ نہیں ہوا۔ اور یہ فرض کفایہ ہے کیونکہ جہاد بالذات فرض نہیں ہوا اس واسطے کہ وہ بذات خود افساد ہے اور فرض اس واسطے ہوا کہ دین الہی عزوجل کی عزت ہو اور زندوں سے مشرک و فساد کا فتنہ دور ہو تو جب یہ مقصود بعض لوگوں سے حاصل ہو گیا تو باقیوں کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہو گئی جیسے نماز جنازہ اور جواب سلام میں ہے من۔ چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پر نماز پڑھ دی تو باقیوں سے ساقط ہوا اور اگر مجلس میں سے کسی نے سلام کرنے والے کو جواب دیدیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو گئی اور اگر کسی نے نماز جنازہ نہ پڑھی یا جواب سلام نہ دیا تو

سب کے سب گنہگار ہوئے اسی طرح جہاد کا جو مقصود ہے یعنی ملک سے فساد بدافعالی و فتنہ شرک و کفر و دور کر کے اللہ تعالیٰ کی وحد و عمل قائم کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہو گیا تو باقیوں سے ساقط ہو جاتا ہے اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نہ کرے تو سب گنہگار ہونگے اور اظہر یہ کہ اس ملک والے سب گنہگار ہونگے۔ درختنا زمین نقل کیا کہ تجھے یہ وہم نہو کہ اگر اہل شام نے جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اسکی فرضیت ساقط ہو گئی بلکہ جو لوگ اہل کفر سے بہت قریب ہوں آپر فرض ہوا پھر انکی نسبت دور پھرانے دور حتی کہ اگر قریب والوں سے کفایت نہو تو انکے بعد والوں پر قائم کرنا اور شرکت فرض ہے حتی کہ تمام مسکین مسلمانوں کی ضرورت پر جسے تو سب کی ذات پر مثل روزہ نماز کے فرض ہو جائیگا۔ اور لکھا کہ اگر غلام و عورتین قائم کریں اور کفایت ہو تو کافی ہے۔ الحاصل فرض کفایہ یہی ہے کہ بعض قائم کریں تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو جاوے نہ ان لم یقم بہ احد اثم جمیع الناس تبرکہ۔ پھر اگر کسی فریق نے جہاد قائم کیا تو سب کے سب اسکے ترک سے گنہگار ہونگے ملان الوجوب علی الكل۔ اسواسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہے۔ یعنی فرض کفایہ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ سب فرض ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر بعض نے ادا کیا تو باقیوں سے گناہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ذاب خاص کر انہیں کو ملتا ہے جنہوں نے قائم کیا ہے تو جب کسی نے قائم کیا تو سب ترک فرض کے گنہگار ہوئے۔ ولان فی اشتغال الكل بہ قطع مادة الجہاد من الکراع و السبل فوجب علی الکفایۃ۔ اور اس دلیل سے فرض کفایہ ہے کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے میں مشغول ہو جاوے تو جہاد کا اسباب یعنی گھوڑے و ہتھیار منقطع ہو جاوے تو بطور کفایہ واجب ہے۔ یعنی اگر سب کے سب جہاد میں مشغول ہوں تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہیں ہے اور نہ گھوڑوں کی نسل قائم ہو لہذا فرض کفایہ ہے لیکن محققین کہ جو لوگ جہاد کے واسطے ہتھیار بنادین یا گھوڑوں کی نسل بڑھاوے یا زراعت کر کے رسد پہنچا دین سب جہاد میں شامل ہیں۔ علاوہ اسکے ہر ایک پر فرض عین ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شہروں سے سب لوگ ایکبارگی نکل جائیں بلکہ کبھی ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو معاش کا معاملہ سطل نہیں ہو سکتا پھر یہ سب اسوقت ہے کہ سب کی پکار بطور عام نہو مثلاً دشمنوں نے مسلمانوں کے کسی ملک پر ہجوم کیا تو وہاں کے ہر شخص پر جہاد فرض عین ہے خواہ بکارنے والا عادل ہو یا فاسق ہو پس اس شہر کے سب لوگوں پر واجب ہو گا کہ جاکر جہاد میں شریک ہوں اور اگر یہ لوگ دشمن کو دفع کرنے کے واسطے کافی نہوں تو انکے قریب والوں پر بھی فرض ہو جائیگا اور اگر وہ بھی کافی نہوں تو انکے پاس والوں پر بھی مندرجہ ہو جائیگا اور اسی طرح ہو گا یہاں تک کہ تمام مشرق و مغرب کے مسلمانوں پر فرض ہو جائیگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد میں جملے کا قصد کیا مگر اس سبب سے بیٹھ رہا کہ لوگ نہیں جاتے ہیں یا سلطان نہیں جاتا یا اسنے منع کر دیا ہے تو وہ شخص گنہگار نہیں ہو گا۔ مع۔ بالجملة جہاد فرض کفایہ ہے۔ الا ان یکون النفر عام ف یعتبر من فروض الاعیان لقولہ تعالیٰ انفر و اخفا فو ثقلا لآلایہ۔ لیکن اگر پکار بطور عام ہو جاوے تو اسوقت میں جہاد فرض عین ہو جائیگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انفر و اخفا فو ثقلا لآلایہ۔ یعنی روانہ ہو تم لوگ خواہ ملے ہو یا بھاری ہو۔ یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ فقیر ہو یا تو اگر ہو یا بجملة سب کی پکار بطور عام ہو تو بالاجماع فرض عین ہو جاتا ہے اور اس میں بیمار و بوڑھے بھی جاوے تاکثرت سے دشمنوں پر غوث ہو۔ وقال فی الجامع الصغیر الجہاد واجب الا ان المسلمین فی سعة حتی یحتاج الیہم فاول ہذا الکلام اشارۃ الی الوجوب علی الکفایۃ و آخرہ الی النفر العام و ہذا لان المقصود عند ذلک لا یحصل الا باق امت الكل فیفترض علی الكل۔ اور جامع صغیر میں فرمایا کہ جہاد واجب ہے لیکن مسلمانوں کو گنجائش ہے یہاں تک کہ انکی ضرورت پیش آوے سچ۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض کفایہ ہونے کا اشارہ ہے اور آخری جملہ نفیر عام کی طرف اشارہ ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں مقصود نہیں حاصل ہو گا مگر جب ہی کہ سب لوگ جہاد قائم کریں تو سب پر فرض عین ہو جائیگا۔

بھرجن لوگوں کو بغیر عام ہو پنے ان پر فرض عین ہو گیا پس اگر یہ لوگ کافی ہوں تو باقیوں پر ابھی فرض کفایہ رہیگا پھر اگر اس کے ملکوں کے اہل اسلام کی ضرورت پڑے اور انکو بغیر ہو پنے تو ابھی فرض عین ہو جائیگا اسی طرح مشرق و مغرب کے تمام مسلمانوں پر فرض ہو جائیگا الذیہ۔ و قتال الکفار واجب وان لم یبدوا للعمومات۔ اور کافروں سے قتال کرنا واجب ہو اگرچہ کافر لوگ پیش قدمی نہ کریں کیونکہ آیات و احادیث عام ہیں فست یعنی نصوص سے یہ حکم نکلتا ہے کہ کافروں پر جہاد کرو تاکہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہو اور عدل قائم ہو اور فساد شرک و کفر و ظلم دور ہو خواہ کفار پیش قدمی کریں یا نہ کریں۔ و لا یحب الجہاد علی العصبی لان العصبی منقطعہ المرحمۃ ولا عہد ولا امرأۃ لتقدم حق المولے والزواج ولا علمی ولا فقیہ ولا اقطع لعجب نہ ہم۔ اور طفل پر جہاد واجب نہیں ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہے اور غلام و زوجہ پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ غلام کے مولے کا حق اور زوجہ کے شوہر کا حق مقدم ہے اور ارنہ سے دلگڑے امور پاؤں کے پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ لوگ عاجز ہیں۔ اور اگر مولیٰ نے یا شوہر نے غلام یا زوجہ کو اجازت دیدی تو چاہیے کہ فرض کفایہ ہو جائے۔ مفت اور قرضہ پر بغیر اجازت قرضخواہ کے واجب نہیں ہے اور اگر قرضہ دار کی اجازت سے کوئی کفیل ہو اور خواہ کفیل مال ہو یا جان ہو تو اس سے اجازت لینا بھی شرط ہے۔ ۴۔ اور یہ اسوقت کہ قرضہ فی الحال ہو اور اگر میعاد دی ہو تو جانا جائز ہے مگر میعاد سے پہلے واپس آنا معلوم ہو۔ الذیہ۔ اور ایسے عالم پر بھی واجب نہیں ہے کہ اس سے بڑھکر دوسرا ہو۔ السراجیہ اور جس شخص کے والدین یا ایک زندہ ہو تو بغیر انکی اجازت کے فرض نہیں ہے جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث عبد اللہ ابن عمرو اور ابو داؤد کی حدیث ابن سعود میں مسج ہے اور بدو دن اجازت والدین کے کوئی سفر جہین خطر ہو حلال نہیں ہے اور بے خطر حلال ہے جیسے طلب علم کے واسطے جانا۔ ۵۔ فان یجم العدو علی بلد وجب علی جمیع الناس الدفع تخرج المرأة بغیر اذن زوجها والعبد بغیر اذن مولی لانہ صار فرض عین و ملک ایمن ورق النکاح لا یطہر فی حق فروض الاعیان کما فی المصلوۃ والصوم بخلاف ما قبل التفرع لان بغیرہما مقنعا فلا ضرورة الی ابطال حق المولے والزواج۔ پھر اگر دشمن نے کسی ملک پر هجوم کیا تو تمام لوگوں پر اسکا دفع کرنا واجب ہے حتی کہ زوجہ بغیر اجازت اپنے شوہر کے اور غلام بغیر اجازت اپنے آقا کے ٹھیکے۔ (اور شوہر وغیرہ متع کرنے سے گناہگار ہوگا۔ الذیہ) کیونکہ جہاد فرض عین ہو گیا اور ملک و قبہ و ملک نکاح کا اثر فرض عین میں ظاہر نہیں ہوتا ہے جیسے فرض نماز و روزہ رمضان میں کیسکو مانعت کا حق نہیں بخلاف اسکے جب تک بغیر عام نہیں ہے بیشک مولے و شوہر کا حق مقدم ہے کیونکہ بغیر غلام و عورت کے کفایت ہو جاتی ہے تو مولے و شوہر کا حق باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ۶۔ اور واضح ہو کہ جہاد فرض ہونے کے واسطے ایک قید دیگر یہ لینے آدی کو ہٹات ہو تو تمام مریض پر ٹکنا واجب نہیں ہے اور ہتھیاروں پر قادر ہونا بھی ضروری اور اگر ایک شخص جانے کہ لڑے تو مارا جائیگا اور نہ لڑے تو قید ہوگا تو اسکو قتال واجب نہیں ہے۔ ۷۔ ویکرہ الجعل مادام للمسلمین فی لانہ یشبہ الاجر ولا ضرورة الیہ لان مال بیت المال معد لتواہب المسلمین فاذا لم یکن فلا باس بان یتقوی بعضهم بعضا لان فیہ دفع البصر والا علی بالحق الادنی یؤبدہ ان الیہ علیہ السلام اخذ دروعا من صفوان وعمر بن الخطاب کان یغزی الاغریب عن ذی الحلیہ و یعطی الشاخص فرس القاعد۔ اور جہاد کے عوض کچھ مال لینا مکروہ ہے جب تک مسلمانوں کے بیت المال میں مال ہو کیونکہ یہ ضروری کے مشابہ ہے اور کوئی ضرورت پیش نہیں آئی ہے کیونکہ بیت المال اسی واسطے ہے کہ مسلمانوں کے حوادث میں کام آوے پھر اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو تو کچھ مصلحت نہیں کہ بعضے بعضوں کو قوت دین کیونکہ ایسا کرنے میں تھوڑا ضرر اٹھا کر بڑا ضرر لینے کافروں کا ضرر دکرنا ہوتا ہے اور اسکی تائید یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین میں صفوان سے چند راہن لینے نہیں۔ رواہ ابو داؤد و انسائی و احمد و حضرت عمر رضی اللہ عنہ زوجہ والے مرد کی طرف سے بغیر زوجہ والے کو



بیچھے اور جو شخص بہاد میں جانے کے قابل نہ تھا اسکا گھوڑا جہاد میں جانے والے کو دیتے تھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔  
اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غازی کے واسطے اپنا ثواب ہی اور مال سے اسکی مدد کرنے والے کو اپنے مال اور غازی دونوں کا ثواب ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور حبل سے یہاں مراد یہ ہے کہ غازیوں کے واسطے لوگوں سے مال لینا تاکہ انکو قوت حاصل ہو اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام المسلمین لوگوں کو حکم کرے کہ بعضے بعضوں کو زار و راہ و گھوڑے و تھپیار سے مدد دیں۔

## باب کیفیتہ القتال

یہ باب قتال کی کیفیت کے بیان میں ہے۔ و اذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدینۃ او حصنا دعوا ہم الی الاسلام لما روى ابن عباس بن النبی علیہ السلام ما قال قتال قوما حتی دعاهم الی الاسلام۔ اور جب اہل اسلام دار الحرب میں داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کریں تو کافروں کو اسلام کی جانب بلا دیں کیونکہ ابن عباس سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہیں کیا یہاں تک کہ انکو اسلام کی جانب بلا یا۔ رواہ عبد الرزاق والحاکم بسند صحیح۔  
فان اجابوا فکفوا عن قتالهم لم یحصل المقصود وقد قال صلعم امرت اناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ الخشب  
بجہ اگر کافروں نے دعوت اسلام کو قبول کر لیا تو انکے قتال سے باز رہیں کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ لوگ لا الہ الا اللہ کہیں۔ اور میرے ہوں جو سننے کا اقرار کریں اور جو کچھ میں فرمایا ہوں انکو مانیں پس جسے لا الہ الا اللہ کہا اسنے اپنا مال و جان محفوظ کر لیا مگر یہی اسلام اور اسکا حساب اللہ تعالیٰ پر ہے۔ البخاری و مسلم۔ وان امنوا ودعوا ہم الی اداء الجزیۃ بہ امر رسول اللہ علیہ السلام  
اشرار الجیوش ولانہ احد ما یتنبی بہ القتال علی ما نطق بہ النص و ہذا فی حق من یقبل منہ الجزیۃ و من لا یقبل منہم  
الا الاسلام قال اللہ تعالیٰ تقاتلوہم اولیہم اولیہم۔ اور اگر کافروں نے اسلام سے انکار کیا تو انکو جزیہ دینے کی طرف بلا دیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکروں کے سرداروں کو یہی حکم فرمایا اور اسلیئے کہ موافق نص کے جن چیزوں سے قتال ختم ہوتا ہے یہ بھی ایک چیز ہے اور یہ حکم ایسے کافروں کے حق میں ہے جنسے جزیہ قبول ہوگا اور جن لوگوں سے جزیہ قبول نہیں کیا جاتا ہے جیسے مرتد لوگ اور عرب کے بت پرست لوگ تو انکو قبول جزیہ کی دعوت کرنا بیفائدہ ہے کیونکہ اسنے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہوگا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تقاتلوہم اولیہم اولیہم۔ یعنی تم لوگ اسنے قتال کر دو گے یہاں تک کہ وہ مسلمان ہو جائیں اور حدیث بریدہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا نمازیوں کی جماعت پر کسیکو سردار کرتے تو اسکو اپنی ذاتی معاملہ میں اللہ تعالیٰ سے تعویذ رکھنے کی اور اپنے ساتھی مسلمانوں سے بھلائی کرنے کی وصیت فرماتے پھر کہتے کہ جہاد کرو اللہ تعالیٰ کے نام پر اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتال کرو جسے اللہ تعالیٰ سے کفر کیا جہاد کرو اور خیانت یا غدیرت کرو اور کفار مقتولوں کو شلہ مست کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤں ناک کان وغیرہ مست کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مست کرو اور جب تو اپنے مشرک دشمنوں سے بھڑے تو انکو تین باتوں میں سے ایک بات کی طرف دعوت کرنا ہے یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہے اور حدیث میں ہے کہ میں جزیہ عرب سے یہود و نصاریٰ کو نکال دوں گا یہاں تک کہ اسہیں سوائے مسلمان کے کسیکو نہیں چھوڑ دوں  
رواہ مسلم و احمد و ترمذی۔ فان بذلوا فلیہم بالمسلمین و علیہم ما علی المسلمین لقول علی رض النماذیہ لواء الجزیۃ لیکون  
وما وہم کہ ما لنا و اموالہم کا موالنا و المرد بالکبدل القبول و کذا المراد بالاعطاء المذکور فیہ فی القرآن واللہ اعلم  
اور اگر کافروں نے جزیہ دینا قبول کیا تو انکے واسطے ہی انصاف ہوگا جو مسلمانوں کے واسطے ہے اور انصاف سے وہی بار بار پتہ

ہوگا جو مسلمانوں پر ہوتا ہے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کافروں نے اس واسطے جو یہ دیا کہ اُنکے خون مثل ہمارے خون کے اور اُنکے مال مثل ہمارے مالوں کے محفوظ ہوں۔ رواہ الشافعی والدارقطنی۔ اور اسکی اسناد ضعیف ہے اور صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ وغیرہ سے یہ سنی ثابت ہیں۔ ولایکجزان یقاتل من لم تبلیغ الدعوة الی الاسلام الا ان یدعوہ لقولہ علیہ السلام فی وصیتہ امراء الاجناد فادعہم الے شہادۃ ان لا الہ الا اللہ ولا تنہم بالدعوة لیسلمون انا نقا تلہم علی الدین لا علی سلب الاموال وکسی الذراری فتلہم یحییون فکفہ مؤتہ القتال ولو قاتلہم قبل الدعوة اثم للینے ولا غرامہ لعدم العاصم و ہوالدین او الاحراز بالدار فصار القتل للنسوان والصبیان۔ اور جاکر نہین ہر کہ ایسے کافر سے قتال کیا جائے جسکو دعوت اسلام نہیں پہنچی ہے مگر اگر پہلے اُسکو دعوت کر لے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سرداران لشکر کو وصیت میں فرمایا کہ پہلے اُنکو لا الہ الا اللہ کی دعوت کر دینے کہ توحید کی گواہی دیں اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہو جائیں گے کہ ہم لوگ اُن سے دین پر روتے ہیں اور اُنکے اموال نہیں لینے گے اور اُنکے اہل عیال قید کرنے کے واسطے نہیں رٹتے ہیں پس امید ہے کہ وہ لوگ قبول کریں تو روائی کی مشقت بچ جاوے اور اگر دعوت اسلام سے پہلے اُن لوگوں سے قتال کیا تو بوجہ ممانعت کے گناہگار ہوگا ولیکن اُنکے خون کا ضامن نہوگا کیونکہ کوئی چیز موجب عصمت نہیں ہے لینے دین اسلام یا دارالاسلام کی حفاظت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حملہ کرنے میں کافروں کی عزت میں یا بچے قتل ہو جاوے۔ ولستحب ان یدعو من بلغنہ الدعوة مبالغائی الانذار ولا یحب ذلک لانیصح ان انبی علیہ السلام اغار علی بنی المصطلق وہم غارون وعہد الے اسامہ رض ان یغیر علی ابی صبا حاتم یحرق والنفارۃ لایکون بدعوة۔ اور جن کفار کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہو اُنکو بھی قتال سے پہلے دعوت کر لینا مستحب ہے تاکہ انہیں بادلہ ہو اور یہ بات واجب نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مصطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وہ غافل تھے۔ رواہ البخاری وسلم۔ اور اسامہ بن زید سے عہد کر دیا تھا کہ فلسطین کے موضع ابلی پر جسکو چھاپا مارے پھر موضع جلاوے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ اور چھاپا مارنا دعوت کے ساتھ نہیں ہوتا ہے۔ اور اس زمانہ میں اسلام اگرچہ مشرق و مغرب میں مستہر ہو گیا ہوتا ہم بعضے ملک ایسے ہیں جنکو اسلام کا شعور نہیں ہے اور اگر اسلام پہنچ گیا لیکن اُنکو جز یہ کا حال معلوم نہیں ہے تو قتال نہ کرنا چاہیے یہاں تک کہ جز یہ کی طرف بلاوے نہ۔ لیکن اگر اُنکو بطور استجاب دعوت اسلام کرنے میں غالب گمان سے غریب معلوم ہو مثلاً وہ لوگ اپنا سامان ہمہا کر لین یا قلعہ کو درست کر لین تو اسکو ترک کرے۔ مع۔ قال فان ابوا ذلک استعاضوا باللہ علیہم و حاربوہم لقولہ علیہ السلام فی حدیث سلیمان بن بريدة فان ابوا ذلک فادعہم الے اعطاء الجزیۃ ان قال فان ابوا فاستعن باللہ علیہم و قاتلہم ولانہ تعالیٰ ہوالناصر لا ولیا لہ والحمد للہ علی اعدائہ فیتعان بنی کل الامور۔ پھر اگر جز یہ دینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عزوجل سے استعانت چاہیں اور کفار سے قتال کریں کیونکہ حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اگر لا الہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کون تو اُنکو جز یہ ادا کرنے کی دعوت کر یہاں تک کہ فرمایا پھر اگر ادا سے جز یہ سے بھی انکار کریں تو اُنکے اوپر اللہ تعالیٰ سے استعانت طلب کر اور اُسے قتال کر۔ رواہ مسلم والاربعة۔ اور اس دلیل سے بھی استعانت چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ہی اپنے اولیاء کو فتح دینے والا اور اپنے اعداء کو ہلاک کرنے والا ہے تو جملہ امور میں اُسی سے استعانت چاہی جائیگی۔ ونصیبا علیہم الجانیق کما نصیب رسول اللہ علیہ السلام علی الطائف و حر قوہم لانہ علیہ السلام احرق البویرۃ۔ اور کفار پر تحقیق قائم کون جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف پر قائم کی تھی اور اُنکو جلا دین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بویرہ کو جلا دیا۔ سنہ ۱۱ھ میں ایک بڑا گوبین ہوتا ہے جس سے قلعوں پر چڑھ مارنے تھے اور اس زمانہ میں توپوں کی وجہ سے بیکار و متروک ہو لیکن حدیث اس امر کی دلیل ہے

کہ تو بین مارنا بھی جائز ہے اور بوجہ کے جلانے کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود و بنی نضیر کے درختان خربا  
جلادیلے اور کاٹ ڈالے اور انھیں کا نام بوجہ تھا۔ رواہ البخاری و مسلم و الاربعہ۔ اور اس سے یہ نہیں نکلا کہ خود کفار کا جلانا  
جائز ہے لیکن اُنکے فساد و در کرنے کے واسطے مثل قتل کے اسکا جلانا بھی جائز ہے۔ قال وارسلوا علیہم الماء و قطعوا شجرہا  
ہم و افسدوا در و عجم لان فی جمیع ذلک الحاق الکبت و الغیظ ہم و کسر شوکتہم و تفریق جمعہم فیکون مشرعا  
اور کافرون پر پانی روان کون لینے اگر موقع پادین تو انکو غرق کر دین اور اُنکے درخت کاٹ ڈالین اور انکی گھیتیاں خربا  
کون کیونکہ ان سب باتوں میں کافرون پر فوری اور غم ڈالنا اور انکی شوکت توڑنا اور انکی جماعت متفرق کرنا حاصل ہے تو  
یہ ہر ایک فعل مشروع ہوگا۔ اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو بھلا درختوں کا کاٹنا اور گھیتی برباد کرنا  
مکروہ ہے۔ صفت۔ ولا باس برہیم وان کان فہیم مسلم او تاجر لان فی الرمی دفع الضرر العام بالذنب عن بھیمۃ  
الا سلام و قتل الاسیر و التاجر ضرر خاص ولا نہ قتل یا بخلو حصن عن مسلم فلو امتنع با عتبارہ لاند بابہ۔ اور  
کافرون پر پتھر برسانے میں کچھ مغالطہ نہیں ہے اگرچہ اُنکے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ پتھروں سے مارنے میں مجمع  
اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہے اور مسلمان قیدی یا تاجر کا ہر جان ایک شخص کا ضرر ہے اور اس دلیل سے کہ کمتر ایسا ہوتا ہے کہ کوئی  
قلعہ کسی مسلمان سے خالی ہوتا ہے پس اگر مسلمان کا محافظ کر کے ایسا کرنا منع ہو تو جہاد کا دروازہ بند ہو جائے۔ و علی ہذا  
اگر کافرون کے قلعہ میں چند مسلمان خواہ قیدی یا تاجر کسی طرح ہوں تو قلعہ کے اندر تو ہوں گے گولے اتارنا بھی جائز ہے لیکن نیت  
کافرون کے قتل کی ہو اگرچہ مسلمان مارے جاویں۔ وان تترسو البعبیان المسلمین و بالاساری لم یلفوا عن رہیم  
لما بنیا و یقصدون بالرمی الکفار لانہ ان تعذر التمیمہ فعلا فلقدا مکن قصدا و الطاعة بحسب الطاقة و ما  
اصابوا انہم لادیتہ علیہم ولا کفارة لان الجہاد فرض و الغزوات لا تقرن بالفروض بخلاف حالۃ المنعۃ لانہ  
لا یتنوع مخافۃ الضمان لما فیہ من احیاء نفسہ اما الجہاد فبنی علی اطلاق النفس فیتنوع حذر الغمان۔ اگر کافرون نے  
مسلمانوں کے بچوں یا مسلمان قیدیوں کو اپنے آگے ڈھال بنایا تو بھی مجاہدین انکو تیر یا پتھر مارنے سے نہ رکھیں کیونکہ مسلمانوں کا  
عام ضرر دور کرنے کے واسطے ان قیدیوں یا بچوں کا ضرر برداشت کیا جائیگا اور مجاہدین پتھروں یا تھروں کے مارنے میں کافرون  
کی نیت کریں کیونکہ اگر مارنے میں مسلمان و کافرون کا امتیاز نہیں کر سکتے ہیں تو نیت میں یہ امتیاز کرنا ممکن ہے اور فرمانبرداری اسی قدر  
واجب ہوتی ہے جہاں تک بندہ کی وسعت میں ہو اور انکی مار سے جو صدمہ مسلمانوں کے بچوں یا قیدیوں کو پہنچے انبر کوئی دیت واجب  
نہوگی اور کفارہ قتل بھی واجب نہوگا کیونکہ جہاد تو فرض ہے اور فرائض ادا کرنے کا لگاؤ تاوان سے نہیں ہوتا بخلاف حالت محضہ  
کے کیونکہ محضہ میں تاوان کے خوف سے باز نہ رہے ایسے کہ اس میں انبی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہے اور جہاد تو وہ کافرون کی جان  
تلف کرنے پر مبنی ہے پس تاوان کے خوف سے باز رہیگا۔ توضیح یہ ہے کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالت محضہ کی ہو پوچھ لینے  
اگر نہ کھائے تو مر جائے گا تو اس وقت کچھ میسر نہیں ہے سوائے غیر کے کھانے کے تو اس پر واجب ہے کہ غیر کا کھانا بقدر ضرورت  
کھائے مگر کچھ کھایا اسکا ضامن ہوگا تو بامعہ فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی باوجودیکہ جہاد فرض ہے  
اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندوق یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانوں کا بچہ جکو کافرون نے اپنے آگے ڈھال بنایا تھا  
مارا گیا تو چاہیے کہ اسوقت کافرون کو مغلوب کرنے کے واسطے ماننا جائز ہو لیکن مسلمان مقتول کے عوض دیت یا کفارہ قتل لازم  
ہو مگر مصنف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق بیان کیا کہ محضہ کی صورت میں اسوجہ سے تاوان برداشت کرنا کہ خود کسی  
جان بچی ہے اور جہاد کی صورت میں تاوان نہیں برداشت کرنا کیونکہ بیان تو کافرون کو ہلاک کرنا ہے پس اگر کافرون کے ہلاک کرنے  
میں اس پر دیت یا کفارہ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے پرہیز کرے گا پس جہاد سبب ہو جائیگا حالانکہ اگر کافر میں ہر قلعہ کے اندر کوئی نہ کوئی

مسلمان موجود ہوتا ہے تو کافر ہمیشہ اُسکو اپنے آگے کر لینگے تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و حملہ سے باز رہیں اور اس میں اسلام کے سبب ضرر عام ہو حالانکہ قطعاً ضرر عام کو شرع نے جائز نہیں رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین ہر وقت لازم ہو و نہایت ہوا کہ دیت لازم نہیں ہوتی ہے۔ م۔ اور دفع ہو کہ دارالکفر میں قرآن مجید یا عورتوں کا لیجانا اس خوف سے منع ہے کہ وہ کافروں کے قبضہ میں آجائیں اور ہتک حرمت ہو۔ قال ولا باس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمين اذا كان عسکر عظیم یوسن علیہ لان الغالب ہو السلامة والغالب کا متحقق ویکرہ اخراج ذلک فی سرتہ لایوسن علیہا لان فیہ تعریف میں علی الفیصل والغنیۃ و تعریف المصاحف علی الاستغفار فانہم یحققون بہا مخالفتہ للمسلمین و ہوا التاویل الصیح لقولہ علیہ السلام لا تسافروا بالقرآن فی ارض العدو و لو دخل مسل الیہم بامان لا باس بان یحمل معہ المصحف اذا کا لواء قوم یوفون بالہمد لان الظاہر عدم التعرض و البیاض یخرجون فی العسکر العظیم لا قاتلہ عمل یلیق بہن کا بطخ و السقی و المداوۃ فاما الشواب فقارہن فی البیت اذ فیہ للفتنۃ و لا یباشرن القتال لانه یستدل بہ علی ضعف المسلمین الا عند الضرورۃ و لا یستحب اخر جہن للمباہمتۃ و الخدمۃ فان کا لواء بد مخرجین فبالا ما دون الحرار۔ اگر مجاہدین کا لشکر عظیم ہو جس پر خوف نہ کیا جائے تو عورتوں اور مصاحف مجید کے ساتھ لیجانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ غالب حالت سلامتی کی ہے اور غالب کا حکم شل متحقق ہے کہ اور اگر لشکر صغیر ہو جسکو سب یہ کہتے ہیں تو عورتوں اور مصاحف کا لیجانا مکروہ ہے جبکہ لشکر پر خوف ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کو لیجانے میں اُنکے ضائع اور فقیہت کرنے کا سامنا کرنا ہے اور مصاحف کو لیجانے میں اُنکی حقارت ہے کیونکہ کفار جب انہیں قابو پاویں گے تو مسلمانوں کو جلانے کے لیے اُنکی حقارت کریں گے اور حدیث میں جو وارد ہوا کہ دشمنوں کے ملک میں قرآن کے ساتھ سفر مت کرو۔ کما رواہ البخاری و سلم تو اسکی تاویل صحیح یہی ہے کہ اُنکی حقارت کا خوف ہے اور اگر کوئی مسلمان امان لیکر کافروں کے یہاں گیا تو اُسکو اپنے ساتھ مصحف مجید لیجانے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہوں کہ اپنا عہد پورا کرتے ہیں کیونکہ ظاہر اودہ تعرض نہیں کریں گے اور بوڑھی عورتیں لشکر عظیم کے ساتھ جاویں تاکہ کھانا پکانا اور پانی پلاتا و مرغیوں و زخمیوں کا علاج کرنا اور اسکے مانند کام کریں۔ کافی حدیث اس رواہ ابوداؤد۔ اور جہن دون عورتیں تو اُنکا اپنے گھروں میں ٹھہرنا لازم ہے کہ اس میں فتنہ زیادہ تر دور ہوگا اور عورتیں قتال کریں کیونکہ اس سے مسلمانوں کا ضعف ظاہر ہوگا اور بان اگر ضرورت ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر مجاہدین اپنی بیبیوں کو بغرض جلع و خدمت کے ساتھ لیجائیں تو یہ بھی بہتر نہیں ہے اور اگر خواہ مخواہ لیجانا ہی ضرور ہو تو باندیوں کو لیجائیں نہ آزاد یوں کو۔ ف۔ اور اصرح یہ ہے کہ بوڑھی عورتوں کا بھی لیجانا جائز نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لیجانا منہی ہے جسکی تعظیم واجب ہو جیسے کتب حدیث و فقہ۔ ت۔ اور اگر امام نے کسی شہر کو فتح کیا اور اس میں کوئی مسلمان باذی ہے جو خاص طور پر نہیں پہچانایا ہے تو ان میں سے کسی کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص باہر نکل گیا تو باقیوں کا قتل جائز ہے۔ ص۔ و لا تقاتل المرأة الا باذن زوجها ولا العبد الا باذن سیدہ و ملائینا الا ان یجزم العدو علی بلد للضرورة۔ اور کوئی عورت قتال نہ کرے مگر اپنے شوہر کی اجازت سے اور کوئی غلام قتال نہ کرے مگر اپنے مولیٰ کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولیٰ کا حق مقدم ہے لیکن اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کریں تب بوجہ ضرورت کے بلا اجازت جائز ہے۔ ف۔ ایما عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ سفر میں بہتر ساتھی چار مرد ہیں اور چھوٹے لشکر و اق میں بہتر لشکر چار سو ہیں اور بڑا لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ ہزار حملہ تو کسی کی وجہ سے مطلوب نہ ہونگے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور کتر سر یہ تین عدد ہیں اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ یکھڑ ہیں



وینبغي للمسلمين ان لا يقتلوا ولا يغلوا ولا يثلموا القول عليه اسلام لا تغلوا ولا تغدروا ولا تثلثوا ولا تغلولوا  
 السرقة من الغنم والقدر الحياطة ونقض العهد والمثلة المروية في قصة العرنيين منسوخة بالنهي المتأخر هو  
 المنقول - اور مسلمانوں کو چاہیے کہ غدر نہ کریں اور غلول نہ کریں اور مثلہ نہ کریں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
 کہ غلول نہ کیجیو اور غدر نہ کیجیو اور مثلہ نہ کیجیو۔ گمانی حدیث مسلم وغیرہ۔ اور مال غنیمت سے چوری کرنا غلول ہے اور عہد توڑنا  
 اور خیانت کرنا غدر ہے اور منقول کی ناک کان وغیرہ کاٹ کر شکل بگاڑنا مثلہ ہے اور عرنہ والوں کے حال میں جو مثلہ مروی  
 ہے وہ اسکے پیچھے مالفت سے منسوخ ہے یہی منقول ہوا ہے۔ عرنہ والوں کا قصہ ہم سابق میں نقل کر چکے ہیں کہ عرنہ  
 کے چند لوگ اگر مسلمان ہوئے اور مدینہ میں جا رہے ہو گئے تو آپ نے انکو دکوۃ کے اونٹوں میں بھیجا کہ انکا دودھ اور پشاپ  
 پین بھر جب اچھے ہو گئے تو چرواہوں کو قتل کر کے گلہ بانگ لے گئے مگر گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے انکے ہاتھ پاؤں  
 کاٹے گا اور انکے آنکھوں میں سلائی پھیرنے کا حکم دیا الخ۔ رواہ البخاری وسلم وغیرہا۔ اور حضرت انس نے روایت کی کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے بعد کوئی خطبہ نہیں پڑھا مگر ضرور اس میں شلہ سے منع کیا۔ رواہ البیہقی۔ اور صحیح کی بعض روایات  
 سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرنہ والوں نے چرواہوں کی آنکھیں بول کے کانٹوں سے پھوڑی تھیں تو انکے قصاص میں آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق متخاصمہ کے عرنہ والوں کی آنکھیں پھوڑیں اور ابن سعد نے بھی یہی روایت کی ہے اور ابن  
 ابی شیبہ نے عمران ابن حصین سے روایت کی کہ بعد اسکے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک خطبہ میں یہ کو صدمہ برآمدی  
 دلاتے اور شلہ سے منع فرماتے تھے اور بیہقی نے معرفت میں کہا کہ عرنہ والوں کا واقعہ یا تو منسوخ ہے جیسا کہ قتادہ وابن سیرین  
 سے مروی ہے اور یہی شافعی کا قول ہے یا عرنہ والوں کو مثلہ کرنا چرواہوں کا عوض تھا میں کہتا ہوں کہ وہ یہی ہے کہ شلہ عین  
 سے منسوخ ہے اور عرنہ والوں سے قصاص یا کیا تھا۔ ولا یقتلوا امرأة ولا صبیا ولا شیخا فانا ولا مقعدا ولا اعمی  
 لان ابیح للقتل عندنا ہوا الحراب ولا تحقیق منہم ولہذا لا یقتل یا بس ایشق والمقطوع الیمینی والمقطوع یدہ  
 ورجلہ من خلاف والشافعی بخالفانی ایشق والمقعد والاعمی لان ابیح عنہ الکفر والحجۃ علیہ ما بنا وقد صح  
 ان الیمینی علیہ اسلام نہی عن قتل الصبیان والذاری ورحین راسی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ مقتولہ  
 قال ہا ما کات ہذہ تقال فلم قتلت۔ اور مسلمانوں پر واجب ہے کسی عورت کو یا طفل کو یا شیخ فانی کو یا لنگڑے یا اندھے  
 کو قتل نہ کریں کیونکہ لڑائی ہا دے نزدیک قتل کو سبیل کرنے والی ہے اور ان لوگوں سے لڑائی متحقق نہیں ہو سکتی اسی واسطے  
 جسکا ایک جانب کا دھڑنک ہو یا دایاں ہاتھ کٹا ہو یا ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا ہاتھ کٹا ہو وہ بھی قتل نہیں  
 کیا جائیگا اور شافعی رحمہ اللہ شیخ فانی و لنگڑے و اندھے میں اسوجہ سے خلافت کرتے ہیں کہ انکے نزدیک قتل سبیل کہنے والا  
 کفر ہے اور حجت اُخیرہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے اور حدیث میں ثابت ہو کہ آپ نے یحییٰ اور عورتوں کے قتل سے منع کیا اور  
 ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو مقتول دیکھ کر فرمایا کہ ہا یہ عورت تو نہیں لڑائی تھی پھر کہیں قتل کی گئی  
 فس۔ اور شافعی کے دوسرے قول میں شیخ فانی اور اندھے و لنگڑے اور ہاتھ پاؤں کے ٹھنہ قتل کیے جائینگے اور یہی ایک  
 واحد کا قول ہے۔ گمانی الوجیز۔ اور عورتوں اور یحییٰ کے قتل سے مالفت کی حدیث صحیح بخاری وسلم میں ہے اور عورت مقتولہ  
 کی حدیث عبد الرزاق و ابو داؤد و نسائی نے روایت کی ہے اور صحیحین میں ہے کہ آپ نے بعض جہاد میں ایک عورت کو مقتول  
 دیکھ کر عورتوں اور یحییٰ کے قتل سے انکار فرمایا اور یہی حدیث طبرانی و ابن حبان و احمد و ابن ماجہ میں مذکور ہیں بالجملہ  
 عورتوں اور یحییٰ کے قتل ممنوع ہونے پر اجماع ہے اور واضح ہو کہ مراد اس سے یہ ہے کہ قصہ امتیاز کے عورت و یحییٰ کو قتل نہ کرے  
 اور جس عورت میں امتیاز ممکن نہیں ہے جیسے قلعہ پر دھاوا کرنے میں یا مشرکوں پر چاہا جانے میں تو کچھ مواخذہ نہیں ہے کہ

بچے یا عورتیں قتل ہو جائیں چنانچہ ابوداؤد و ترمذی کی حدیث صعب ابن جثامہ میں مذکور ہے بھر شیخ فانی سے مراد وہ  
 بڑا حامد و ہر جو قتال نہیں کر سکتا اور صفین بھر جانے کے وقت چلا کر دیری نہیں دلاتا اور نہ جیلہ و تدبیر کر سکتا ہے اور نہ فنون  
 جنگ میں صاحب رائے ہے ورنہ قتل کیا جائیگا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درید ابن صمہ کو جو ایک سو میں پس کا قتل  
 قتل کر دیا کیونکہ وہ فنون جنگ میں ہوشیار و صاحب رائے تھا و بالجمہ ان لوگوں کا قتل اُسی وقت تک نہیں جائز ہے کہ اسے  
 ضرر نہ ہو ورنہ استثنا فرمایا۔ قال الا ان یكون احدہما من لدن راسی فی الحرب او تكون المرأة ملکہ لتعدے  
 ضرر ہا لے العباد و کذا یقتل من قاتل من ہولاء و فعالشہ ولان القتال ببيع حقیقۃ ولا یقتلوا مجنونان لانہ غیر  
 مخاطب الا ان یقاتل فیقتل و فعالشہ غیر ان العصبی و المجنون یقتلان مادام با بقاتلان و غیر ہا لا باس یقتل  
 بعد الاسر لانہ من اہل العقاب لتوجہ الخطاب نحوہ وان کان یجن و یفقی فہو فی حال افاقۃ کا نصیح لیکن  
 اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص لڑائی میں رائے و تدبیر رکھتا ہو یا عورت ملکہ ہو تو اسکو قتل کرنا جائز ہے کیونکہ اسکا ضرر  
 بندوں پر ہو پختا ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ بھی قتل کیا جائیگا تاکہ اسکا ضرر دور ہو  
 اور اسلئے کہ قتال در حقیقت اسکا قتل مباح کرنا ہے اسی طرح جو راسب اپنی صومعہ یا گر جاگھڑ میں ہو اور لوگوں سے قتل نہ ہو سکا  
 قتل بھی نہیں جائز ہے اور مسلمانوں کو چاہیے کہ مجنون کو قتل نہ کریں کیونکہ اسکو شریعت کا خطاب نہیں ہے لیکن اگر وہ لڑائی کرے  
 تو قتل کر دیا جائیگا تاکہ ضرر دور ہو لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک طفل و مجنون کا قتل کرنا اُسی وقت تک جائز ہے کہ جب تک یہ دونوں  
 لڑتے رہیں یعنی بعد قید کر لینے کے انکو قتل نہیں جائز ہے اور یا قید کے قتل میں بعد قید کے مضافتہ نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ اہل عقل  
 سے ہیں کیونکہ عقل و بلوغ کی وجہ سے انہر حکم الہی متوجہ ہو چکا ہے اور اگر وہ کبھی مجنون اور کبھی اچھا ہو جاتا ہو تو وہ افاقہ کی حالت  
 میں قتل تندرست کے ہے۔ ویکرہ ان یتبدئی اباہ من المشرکین فیقتلہ لقولہ تعالیٰ و صاحبہما فی الدنیا معروفان  
 ولانہ یجب علیہ احیاء بالانفاق دنیا فقضہ الاطلاق فی افنائہ۔ اور مشرکوں میں سے اپنے باپ کو پیش قدمی کر کے  
 قتل کرنا مکروہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و صاحبہما فی الدنیا معروفان یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر  
 دیں اگر باپ مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے قتال کرنے آیا اور بیٹا مجاہدین میں ہے تو یہاں بھلائی یہی ہے کہ اپنی طرف  
 سے پیش قدمی کر کے باپ کو قتل نہ کرے اور اس دہل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہے کہ نفقہ دیکر باپ کو زندہ رکھے تو اسکو  
 ارڈالنے کی مطلقاً اجازت ہونا اسکے منافی ہوگا۔ فان ادرکہ مٹنغ علیہ حتی یقتلہ غیرہ لان المقصود یحصل بغیرہ  
 من غیر اتحامہ الماتم وان قصد الاب قتلہ بحیث لا یکنہ دفعہ الا بقتلہ لا باس بہ لان مقصودہ الذم لا یحکم  
 انہ لو شہر الاب اسلام سیفہ علی ابنہ ولا یکنہ دفعہ الا بقتلہ یقتلہ لما بینا فہذا او لے۔ پھر اگر باپ لے بیٹے کو پایا  
 یعنی لڑائی میں دونوں کا مقابلہ ہو گیا۔ مٹ۔ یا یہ سنی کہ بیٹے نے باپ کو پایا تو اسکو روک رکھے یہاں تک کہ دوسرا شخص اسکو  
 قتل کر دے (یعنی باپ چاہتا ہے کہ اسکو قتل کر ڈالے لیکن بیٹے کو یہ قدرت ہے کہ اپنے آپ کو بچا کر باپ کو قتل کر دے تو بیٹے کو  
 چاہیے کہ سوائے قتل کے دوسرے طور پر اسکو لڑائی میں مشغول رکھے مثلاً اسکے گھوڑے کی کوچہ کاٹ دے یا گھوڑے سے  
 گرا دے یا کسی جگہ اسکو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ کوئی دوسرا مسلمان اگر اسکو قتل کر دے اور یہی حکم مان و داد و دادی  
 وغیرہ محارم کا ہے۔ مٹ۔) کیونکہ جو مقصود ہو وہ بغیر اسکے ارتکاب کے غیر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اور اگر کا فر باپ نے  
 اسکو قتل کرنا چاہا حالانکہ کسی طرح دفع نہیں کر سکتا سوائے اسکے کہ باپ کو قتل کر دے تو ایسی صورت میں قتل کرنا کچھ مضائقہ  
 نہیں ہے کیونکہ فرد نہ مسلم کا قصد یہ ہے کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ نے اپنے بیٹے پر  
 تلوار کھینچی اور بیٹا کسی طرح دفع نہیں کر سکا سوائے اسکے کہ خود باپ کو قتل کر دے تو اسکو قتل کرنا روا ہے اسی جہت سے کہ

وہ اپنی ذات سے ضرور دیکر ناجائز ہوتا ہے تو یہاں کا فریاب کو قتل کرنا بد بھادوں کا جائز ہوگا۔ اور بیٹے کو یہ رو نہیں  
 کہ اگر باپ کو چھوڑ کر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے میں بڑا سلاخون کا دشمن ٹھہرایا جائیگا اور یہ بھی نہیں جائز ہے کہ وہ کا فر باپ  
 کو بھاگ جانے دے بلکہ اُسکو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ دوسرا اُسکو قتل کرے اور اگر اسطرح روکنے میں خود قتل ہوتا ہو تو  
 باپ کو قتل کر دے کیونکہ اس پر اپنی جان کی حفاظت فرض ہے اور اسکی لطیف یہ ہے کہ اگر باپ و بیٹا دونوں سفر میں ہوں اور دونوں  
 پیاس سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اس قدر پانی ہو کہ ایک کی جان بچ سکتی ہے تو بیٹے پر فرض ہوگا کہ اپنی جان بچا دے  
 ورنہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے والا ہوگا اور اگر کسی نے اپنے کا فر باپ کو سنا کہ وہ اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہے تو بیٹے کو روا ہے کہ اُسکو قتل کر دے کیونکہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی زبان سے سنا  
 کہ وہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہے پس ضبط نہوا اور اُسکو قتل کر دیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہیں فرمایا اور واضح ہو کہ اگر باپ مسلمان ہو اور بیٹا مشرک کی طرف ہو تو باپ کے واسطے  
 مکروہ نہیں ہے کہ کا فر بیٹے کو قتل کر دے اور یہی طرح حجاج و مامون و دیگر ذوی الارحام اگر کا فر بن لہو کا فون کی طرف سے لڑے  
 آدین تو اُنکا قتل کرنا مکروہ نہیں ہے اور اگر یہ لوگ مسلمان ہوں لیکن خلیفہ اسلام سے باغی ہوں تو مکروہ ہے کہ مثل باپ کے  
 پیش قدمی کر کے اُنکو قتل کر دے اور اگر باپ محسن نے زنا کیا اور بیٹا بھی ایک گناہ ہے حتیٰ کہ جرم کا حکم ہوا اور گناہ پہلا  
 جرم کرتے ہیں تو چاہیے کہ قتل کا قصد نہ کرے بلکہ کنکری پھینک دے۔

### باب الموادعہ و سنہ بجز امانتہ

یہ باب مصالحت میں اور جسکی امان جائز ہے اُسکے بیان میں ہے۔ واداری الامام ان یصلح اہل الحرب او فریقاً منہم وکان  
 فی ذلک صلح المسلمین فلا بأس بقولہ تعالیٰ وان جنحو السلم فانجھ لہما وکل علی اللہ ووادع رسول اللہ علیہ السلام  
 اہل مکہ عام الحدیبیۃ علی ان یضع الحرب بینہ و بینہم عشر سنین ولان الموادع مجاہد معنی اذا کان خیر المسلمین المقصود  
 ہو دفع اشرار صلی بہ ولا یقتصر بحکم علی الحدیۃ المرویۃ لعمدی المعنی الی ما زاد علیہا بخلاف ما اذا لم تکن خیر لانه ترک الجہاد  
 صورۃ بمعنی اگر امام نے مسلمانوں کے واسطے بہتر دیکھا کہ اہل حرب سے یا انہیں کے کسی فریق سے مصالحت کریں حالانکہ ایسا کرنے میں  
 مسلمانوں کے حق میں بہتری ہو تو صلح کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان جنحو السلم فانجھ لہما وکل علی اللہ یعنی  
 اگر کا فر لوگ مصالحت کے واسطے جمعین تو تو بھی مصالحت کے واسطے جھاک اور اللہ تعالیٰ پر توکل کر اور آنحضرت صلی  
 علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر مصالحت کیا کہ آپ کے اور کافروں کے درمیان  
 اطالیٰ موقوف ہے۔ رواہ ابو داؤد و احمد وغیرہ۔ اور اس دلیل سے جائز ہے کہ مصالحت بھی ازراہ معنی جہاد ہے جبکہ مسلمانوں  
 کے واسطے بہتر ہو کیونکہ شرف دفع کرنا جو اصلی مقصد جہاد ہے وہ اس سے حاصل ہے۔ اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت جو حدیث  
 کی گئی ہے تو صلح جائز ہونا اسی مدت پر مقصور نہیں ہے کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جائز ہے وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی متعدی  
 ہے یعنی اگر زیادہ مدت تک مصالحت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اُس صورت کے کہ جب مصالحت میں مسلمانوں کے حق میں  
 مصالحت نہ تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے جہاد کا چھوڑنا ازراہ ظاہر و باطن دونوں طرح لازم آتا ہے۔ واما بوجہ مصالحت کے  
 صورت میں بالاتفاق سب فقہاء کے نزدیک جائز ہے اور غیر مصالحت میں بالاجماع نہیں جائز ہے اور بیٹھے نے کہا کہ اہل مکہ کی صلح  
 دس برس تک چند راویوں نے روایت کی اُنکی مراد یہ ہے کہ یہ صلح صرف دس برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرار دوا صلح دس برس  
 کے واسطے تھی اور بیٹھے کا یہ کلام خوب ہے اور وجہ یہ ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حاکمیت میں جو نزعہ داخل تھے اور قریش

نبوکمر کی مدد کر کے خزائن پر حملہ کیا پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چڑھائی کر کے مکہ فتح کر لیا اور یہ دو برس کے بعد ہوا۔ مہ۔ وان صاحبہم مدۃ ثم رای نقض الصلح النفع نزل الیہم الامام وقتلہم لانه علیہ السلام نزل الموادۃ المتی کانت بینہ و بین اہل مکہ ولان المصلح لما جدت کان النہج جہاد او ایفاء العہد ترک الجہاد صوریۃ ومعنی فلا بد من النہج تحریک زاعن القدر وقد قال علیہ السلام فی العہود وفار لا قدر ولا بد من اعتبار مدۃ یبلغ فیہا خبر النہج الی جمعہم ویکتفی فی ذلک بمعنی مدۃ یتکون علیہم بعد علیہ بالنہج من الفاو الخبر اسلے اطراف مملکت لان بذلک یتغنی القدر۔ اور اگر امام نے کافروں سے ایک مدت کے واسطے صلح کی پھر اسے صلح توڑ دی تو مصلحت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کافروں کو بھیج دے اور اُسے قتال کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر بھینک دیا یعنی توڑ کر قریش کو آگاہ کر دیا (یعنی جب ڈیڑھ برس کے بعد قریش نے نبوکمر کے ساتھ ہو کر یہ عہدی سے خزائن پر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حملہ کر کے قتل کیا تو آپ نے قریش پر انکا عہد بھینک مارا اور لڑائی کا سامان کر کے مکہ پر چڑھائی کی۔ کما رواہ البیہقی وغیرہ) اور اس دلیل سے کہ جب مسلمانوں کی مصلحت بدل گئی تو عہد بھینک دینا جہاد ہی اور عہد کو پورا کرنا ظاہر و باطن ترک جہاد ہی (حالانکہ ظاہر و باطن دونوں طرح ترک جہاد جائز نہیں) تو عہد بھینک دینا ضرور ہوا اور بھینک دینے کے یہ معنی کہ کافروں کو آگاہ کرے کہ جسے تمہارا عہد ٹکڑا ہوا تاکہ اندر سے پرہیز ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عہد کے حق میں فرمایا کہ عہد وفا ہی اور عہد نہیں ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ اور اسکے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضرور ہے جس میں معاہدہ رو کر نے کی خبر کافروں کے سب میں پہنچ جائے اور اسکے واسطے حقیقہ آگاہی ضرور نہیں ہے بلکہ اتنی مدت گزرنا کافی ہے کہ کافروں کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچا سکے کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عہدی نہوگی۔ فت۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب کافروں کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ جسے عہد توڑ دیا تو اسکے بعد فوراً حملہ کرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے غافل ہیں تو فوراً حملہ کرنا یہ عہدی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک مہلت دے کہ سب کفار آگاہ ہو جائیں لیکن سب کے آگاہ ہونے کا ہر کو عالم نہیں ہو سکتا تو اتنی مدت گزرنا کافی ہے کہ جس میں کافروں کا بادشاہ اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچا سکے اور آگاہ کر سکتا ہے چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکروں کو لشکر کافروں کی طرف روانہ ہوئے پھر انکو عہد گزرنے کی اطلاع دیکر جا بجا کہ اپنی طرف کریں کہ ناگاہ ایک شخص گھوڑے پر سوار یہ کہتا ہوا کہ اللہ اکبر اللہ اکبر وفار لا قدر یہی ہے سے آتا ہے پھر دیکھا گیا تو وہ عمر و ابن عباسہ صحابی ہیں معاویہ نے اُسے دریافت کیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تو وہ اس مدت کے اندر کوئی گروہ مضبوط نہ کرے اور نہ کھولے یہاں تک کہ مدت گزر جائے یا عہد توڑنے کی اطلاع انکو بھی یکساں دیدے پس یہ سنکر معاویہ اپنا لشکر لیکر لوٹ آئے۔ رواہ احمد و ابو داؤد و ترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان۔ اور سنی یہ ہیں کہ مدت کے درمیان حملہ کا سامان مہیا نہ کرے مگر اس طور سے کہ انکو بھی اطلاع دیدے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کر سکیں۔ وان بدوا بخیانۃ قاتلہم و لم ینبذ الیہم اذا کان ذلک باتفاقہم لانہم صاروا ناقضین للعہد فلا حاجۃ الی نقضہ بخلاف ما اذا دخل جماعۃ منہم فقتلوا بالطریق ولا منۃ لہم حیث لا یكون ہذا نقضاً للعہد ولو کانت لہم منۃ فقاتلوا المسلمین علی خیرہم لیکون نقضاً للعہد فی حقہم دون غیرہم لانہم بغیرہم لکنہم ففعلہم لا یلزم غیرہم حتی لو کان باذن ملکہم صاروا ناقضین للعہد لانہ باتفاقہم معنی۔ اور اگر کافروں نے خود یہ عہدی کی ابتداء کی تو امام اُسے قتال کرے اور عہد توڑنے کی خبر انکو نہیں بھیجے گا بشرطیکہ انھوں نے متفق ہو کر یہ عہدی کی ہو یا کافروں کے کسی گروہ قوی نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو۔ و۔ کیونکہ جب ان لوگوں نے خود عہد توڑا تو اب اُسے توڑنے کی حاجت نہیں رہی بخلاف اسکے اگر کافروں کی ایک جماعت نے جنکو قوت و شوکت حاصل نہیں ہو یا اگر امام



میں گھسکر رہی تھی تو یہ عہد توڑنا نہیں رہا اور اگر ان رہزمن کو قوتِ سنت حاصل ہوا اور انھوں نے علاقہ مسلمانوں سے قتال کیا ہو تو یہ انھیں رہزمن کے حق میں عہد شکنی ہوگا باقی کافروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ ان کا یہ فعل بدون اپنے بادشاہ کے ہوا اور ان کا فعل دوسروں پر لازم نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ فعل کیا ہو تو سب کفار عہد توڑنے والے ہو جائیں گے کیونکہ درمیان میں وہ سب اس پر شفق ہوئے۔ خلاصہ یہ کہ اگر بعض کافروں نے عہد کے خلاف مسلمانوں سے قتال کیا پس اگر چند آدمی ہیں جن کو مقابلہ کی طاقت نہیں ہے تو یہ جو رہزمن اور عہد شکنین ٹوٹیں اور اگر ان کو مقابلہ کی طاقت ہے تو دیکھا جائے کہ اگر انھوں نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بدعہدی ہو اور اگر بدون اجازت بادشاہ کے ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد توڑنا حتیٰ کہ امام کو اختیار ہو کہ ان کو گرفتار کر کے چاہے غلام بناوے یا قتل کر دے اور باقی کافروں کا عہد قائم رہے گا۔ واذراى الامام موادعة اهل الحرب وان ياخذ على ذلك مالا فلا يمس به لانه لما جازت الموادعة بغير المال فكذا بالمال لكن هذا اذا كان بالمسلمين حجة اما اذا لم يكن لا يجوز لما بنينا من قبل واما خذ من المال مصارف الحج. یہ ہذا اذا لم يزلوا باس حتم بل اسلوا رسولا لانه في معنى الحجية اما اذا احاط بالحيش بهم ثم اخذوا المال فهو غنمية بخمسها ونقص الباقي بمنهم لانه ما خذ بالقهر معنى۔ اور اگر امام کی رائے میں آيا کہ کافروں سے صلح کر کے صلح کے عوض مال لے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جب بغیر مال کے صلح جائز ہو تو مال لیکر ہر جہ اولیٰ جائز ہے لیکن یہ اس وقت ہے کہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو اور اگر نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ امت کا کلمہ بلند کرنے کے واسطے جہاد کرے اور بغیر ضرورت کے مال لیکر جہاد چھوڑنا نہیں جائز ہے ہاں بغیر ضرورت جائز ہے کیونکہ معنی میں جہاد ہے بھر جو مال لیا گیا وہ اُسی طور پر صرف کیا جائیگا جو جزیہ کا صرف ہے اور یہ جزیہ کا حکم ہونا اس وقت ہے کہ مسلمانوں کا لشکر کٹے ڈانڈے پر نہ اُترا ہو بلکہ انھوں نے ایسی بھیج کر صلح کی ہو کیونکہ یہ جزیہ کے معنی میں ہے اور اگر مسلمانوں کے لشکر نے ان کو گھیرا ہوا ہے تو مال لیکر اُن سے صلح کی تو یہ مال غنیمت ہے کہ اُس کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ لیکر باقی چار حصہ سب مجاہدین میں تقسیم کیے جائیں کیونکہ یہ مال فی المعنی بطور مقرر کرنے کے لیا گیا ہے۔ یعنی کافروں نے مجبور و مغلوب ہو کر مال دیکر صلح کی اور چونکہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہے لہذا امام نے یہ صلح منظور کی تو یہ بھی مال غنیمت ہوا جیسے ظاہری قتال کے بعد مغلوب کر کے مال غنیمت آتا ہے۔ واما المرتدون فيوادعهم الامام حتى ينطروا في امرهم لان الاسلام مرفق منهم فجاز تاخير قتلهم لمصلحة في اسلامهم ولا تاخذوا عليه مالا لانه لا يجوز اخذ الجزية منهم لما بنينا۔ اور جو لوگ اسلام سے مرتد ہو گئے (اور کسی صورت پر غالب ہو کر خود مختار ہوئے حتیٰ کہ وہ صوبہ دار الحرب ہو گیا اور انھوں نے امام سے صلح کی درخواست کی اور امام کی رائے میں یہی مصلحت معلوم ہوا۔ س۔ ع۔) تو امام اُن سے صلح کر لے یہاں تک کہ اُن کے ساتھ میں غم نہ کرے کیونکہ امید ہے کہ وہ لوگ مسلمان ہو جائیں تو اس امید پر اُن سے لڑائی میں تاخیر کرنا جائز ہے اور صلح پر اُن لوگوں سے مال نہ لیا جائیگا کیونکہ مرتدون سے جزیہ لینا جائز نہیں ہے چنانچہ باب الجزیہ میں ہم بیان کرینگے۔ ولو اخذهم لم يردده لانه مال غير معصوم ولو حاصر العدو والمسلمين وطلبوا الموادعة على مال يدفعه المسلمون اليهم لا يفعل الامام لمافيہ من اعطاء الديۃ والحق الذلۃ باہل الاسلام الا اذا خاف الهلاك لان دفع الهلاك واجب باہی طریق ممکن۔ اور اگر مرتدون سے مال لے لیا تو ان کو واپس نہ کرے گا کیونکہ یہ مال محترم نہیں ہے اور اگر کافروں نے مسلمانوں کو محاصرہ کیا اور انھوں نے چاہا کہ مسلمان ان کو مال دیکر صلح کر دیں تو امام اُن کو منظور نہیں کرے گا کیونکہ ایسا کرنے میں دیت دینا اور اہل اسلام پر ذلت لانا ہوگا لیکن اگر ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہے کہ چونکہ صلح ممکن ہو ہلاکت دور کرنا واجب ہے۔ یعنی خواہ مال دینے سے یا قتال کرنے سے صلح ہلاکت دور ہو سکے تو کرنا چاہیے۔ ولا ينبغي ان يبيع السلاح من اهل الحرب ولا يجوز اليهم لان النبي عليه السلام نہی عن بيع السلاح من

اہل الحرب مرحلہ الہیم ولان فیہ تقویم علی قتال المسلمین فممنع من ذلک وکذا الکراع لما بینا وکذا الحدیث  
اصل السلاح وکذا بعد المواقعة لانه علی شرف النقص او الانقضاء فکانا علینا وہذا ہوا القیاس فی الطعام  
والشرب الا انما عرفاه بالنص فانه علیہ السلام امر ثمانۃ ان یسیر اہل مکہ وہم حرب علیہ۔ حربی کافرون کے ہاتھ  
ہتھیار پہنچا نہیں چاہیے اور تاجر لوگ بھی ہتھیاروں کے گئے انکی طرف نہ بیجاوین کیونکہ آنحضرت مسلم نے حربی کافرون کے ہاتھ  
ہتھیار پہنچنے اور انکی طرف لادیں جانے سے منع فرمایا۔ رواہ البزار وعلقہ البخاری۔ اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں  
لڑنے پر تقویت دینا ہوگا پس اس سے منع کیا جائیگا اور اسی دلیل سے انکے ہاتھ گھوڑے پہنچنے کا بھی یہی حکم ہے اور یہی وہ ہے کا حکم کہ  
ہتھیاروں کا مادہ یہی ہے اور اسی طرح صلح کے بعد بھی ان چیزوں کو حربیوں کے ہاتھ پہنچا دیا جائے کہ صلح تو اس قابل ہے کہ  
ٹوٹ جائے یا اسکی مدت گزر جائیگی تو اسکا ضرر ہم لوگوں پر ہوگا اور انج وکپڑے کے بارے میں قیاسی حکم ہوتا لیکن ہم نے نص سے اسکا  
جواز معلوم کیا کیونکہ آنحضرت نے ثمان بن اثال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو کھانے کا امان بھیجے حالانکہ اہل مکہ آپ سے لڑائی کرتے تھے  
ف۔ اور اسکا قصہ یہ ہے کہ آپ نے فہم کو قید کر کے مسجد کے ستون میں باندھا اور تین دن کے بعد کھول دیا پس ثمان چلا گیا اور چھوڑی  
دیر کے بعد نہا کر واپس آیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اسلام لایا پھر وہ اپنی قوم میں گیا تو قریش نے اس سے  
کہلا بھیجا کہ تو دین سے خارج ہو گیا تو اسنے جواب دیا کہ نہیں بلکہ میں بہتر دین میں داخل ہوا ہوں اور وہ دین محمد صلی اللہ  
علیہ وسلم ہے اور قسم کھائی کہ واپس نہ آؤں گا۔ ایک دانہ نہیں لیگا جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجازت نہ فرمائے  
پس قریش نے پریشان ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو لکھا اور بھلائی پر قسم دلائی تو آپ نے ثمانہ کو اجازت دی۔  
مکراہ ابن اسحاق وابن ہشام والواقعی۔

فصل۔ اذا آمن رجل حرا وامرأة حرة کافرا او جماعة او اہل حصن او مدینۃ صح امانہم ولم یکن لاحد من  
تقاتلہم والاصل فیہ قولہ علیہ السلام المسلمون تنکحوا فادماؤہم ویسعی بذمتہم ادناہم ای اقلہم وہو الواحد  
ولانه من اہل القتال فینما فونہ اذہو من اہل المنعة فیتحقق الامان منہ للملاقاة محلہ ثم یتعدی الی غیرہ و  
لان سببہ لا یتجری وہو الامان وکذا الامان للہ عجری فیتکامل کو لایۃ الانکاح۔ اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزاد  
نے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل قلعہ کو یا کسی شہر والوں کو امان دی۔ تو امان صحیح ہے اور مسلمانوں میں سے  
کسی کو ان کافرون سے قتال کرنا روا نہ ہوگا اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں  
کے خون باہم برابر ہیں اور انکی ذمہ داری کے واسطے انکا ادنی بھی سببی کرے گا یعنی مسلمانوں میں ادنی و اعلیٰ کا قصاص  
دویت برابر ہے اور اگر ادنی نے ایک مسلمان بھی کسی کو پناہ دے تو وہ بکے ذمہ لازم ہوگی۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی۔  
اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہے تو اہل کفر اس سے خوف کرے گا کیونکہ وہ اہل سنت سے  
ہو پس اسکی جانب سے امان صحیح ہو جائیگی کیونکہ امان اپنے محل پر واقع ہوتی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اسنے امان دی پھر  
یہ امان دوسرے مسلمانوں کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اسکا سبب ہے یعنی ایمان وہ ٹکڑے نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اس  
امان کے بھی ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو کل اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہوگی۔ قال الا ان یكون فی ذلک  
مفسدة فینبذ الہیم کما اذا امن الامام بنفسہ ثم رای المصلحۃ فی البند وقبہ بیناہ ولو حاضر الامام حصنا ومن  
واحد من الجیش وفیہ مفسدة فینبذ الامام الا ان لما بینا ولودبہ الامام لا فقیاتہ علی رایہ بخلاف ما اذا کان فیہ  
نظر لانه ربما لغت المصلحۃ بالتاخیر فکان معذورا۔ لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزادہ کے اسطرح پناہ دینے میں اسلام  
کے حق میں کوئی خرابی ہو تو امام اس عہد توڑنے کی اطلاع برابر کافرون کو دیدے جیسے امام نے بذات خود پناہ دی ہو پھر

توڑ دینا مصلحت معلوم ہوا تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہر اور اگر امام نے کسی قلعہ کا محاصرہ کیا اور لشکر میں سے کسی شخص کو  
 پناہ دیدی حالانکہ ایسا کرنے میں خرابی ہو تو امام اس امان توڑنے کی انکو اطلاع دیدے اور اس لشکر کو بطور ادب کے کچھ  
 سزا دے کیونکہ اُسے اپنی رائے پر سبقت کی بخلاف اسکے اگر اُسکے امان دینے میں مصلحت نظر آوے تو تادیب نہ کی جائیگی  
 کیونکہ کبھی تاخیر کرنے میں مصلحت جاتی رہتی ہو تو وہ جلدی کرنے میں معذور ہو گا۔ اور حضرت ام ہانی نے اپنے  
 بعضے دیورون کو پناہ دی اور آنحضرت سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بھائی علی کہتا ہے کہ میں فلاں شخص سے قتال  
 کر دنگا حالانکہ میں نے اُسکو پناہ دی ہو تو آنحضرت صلا اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تو نے پناہ دی ہے میں بھی اُسے پناہ دی۔  
 رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت ام ہانی نے عبد اللہ بن ابی ربیعہ اور حارث ابن ہشام اپنے دو دیور کو پناہ دی تھی اور  
 یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے اور واضح ہو کہ طفل و مجنون کی پناہ بالاجل نہیں جائز ہے اور غلام کا پناہ دینا جمہور کے نزدیک جائز ہے۔  
 ولای يجوز ان ذمی لانه تمہم بہم وکذا لا ولا یتہ علی المسلمین۔ اور ذمی کا پناہ دینا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ کافرون کو  
 پناہ دینے میں تمہم ہے اور اُسکی کوئی ولایت ہی مسلمانوں کے ذمہ نہیں ہے۔ قال ولا اسیر ولا تاجر یدخل علیہم لانہما  
 مقهوران تحت ایدیم فلا یجوز انہما والا مان یخص یحل الخوف ولا ینہا یجوز ان علیہ فیرعی الامان عن المصلح  
 ولا ینہم کلما اشتد الامر علیہم یجوزون اسیرا و تاجرا فی تخلصون یا مانہ فلا یفتح لک یا باب الفتح ومن اسلم دار الحرب  
 ولم یہاجر الیہا لا یصح امانہ لما بینا۔ اور جو مسلمان اُنکے پاس قیدی ہو یا من لیکر اُنکے یہاں تجارت کو گیا ہو تو اس  
 قیدی یا تاجر کا امان دینا حریوں کے حق میں نہیں جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کافرون کے قبضہ میں مقہور ہیں تو کفار اُسے  
 دے گئے نہیں اور امان منحصر محل خوف ہوتی ہے یعنی کفار کو جس سے خوف ہو اُسکی امان جائز ہوتی ہے اور اس دلیل سے  
 کہ کفار ان دونوں پر امان کے واسطے جبر کر سکتے ہیں یہ امان خارج از مصلحت ہوگی اور اس واسطے کہ اگر قیدی یا تاجر کا امان  
 دینا جائز ہو تو ہر بار جب حریوں پر سختی پیش آوے گی تو وہ کوئی قیدی یا تاجر پا کر اُس سے امان لیکر چھوٹ جائینگے تو مجاہدین پر  
 نفع کرنے کا دروازہ بند ہو جائیگا اور جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہو گیا اور ہجرت کر کے دارالاسلام میں نہیں آیا تو اسکا  
 امان دینا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اُس سے کچھ خوف نہیں حالانکہ امان منحصر محل خوف ہوتی ہے۔ اور واضح ہو کہ غلام  
 یا تاجر ہوگا یعنی تصرفات سے ممنوع ہوگا یا مذون ہوگا یعنی اُسکے مولیٰ نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہے اور ان دونوں  
 احکام میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولای يجوز ان العبد المحجور عن عذابی حنیفہ رح الا ان باذن له مولاه فی القتال  
 وقال محمد رحمہ یصح وهو قول الشافعی رحمہ والیوسف رحمہ فی روایت ومع ابی حنیفہ رحمہ فی روایت لمحمد رحمہ  
 قوله علیہ السلام امان العبد امان رواہ ابو موسیٰ الاشعری رحمہ ولانہ موسن متنع فیصح امانہ اعتبارا بالماذون  
 له فی القتال وبالمد من الامان فالایمان لکونہ شرط للعبادة والجماد عبادة والامتناع لتحقيق ازالة الخوف  
 به والتاثير اعزاز الدین واقامة المصلحة فی حق جماعة المسلمین اذ الکلام فی مثل ہذہ الحالہ وانما لا یلک المساقب  
 لافیم من تعطیل منافع المولے ولا تعطیل فی مجرد القول ولابی حنیفہ رحمہ انہ محجور عن القتال فلا یصح امانہ لانہم  
 لایجوزونہ فلم یلاق الامان محلہ بخلاف الماذون لہ فی القتال لان الخوف منہ یحقق ولانہ انما لا یلک المساقب  
 لما نہ تصرف فی حق المولیٰ علی وجہ لا یرعی عن احتمال الضرر فی حقہ والا مان نفع قتال وفیہ ما ذکرناہ لانہ  
 قد یخطئ بل ہو الظاہر وفیہ سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانہ رضی بہ والخطا وناذر لمباشرة القتال  
 و بخلاف الموبد لانہ خلعت عن الاسلام فہو بمنزلة الدعوة الیہ ولانہ مقابل بالجزیۃ ولانہ مفروض عند سائرہم فلک  
 واسقاط الفرض نفع فافترقا ولو من العسی وهو لا یعقل لایصح کالمجنون وان کان یعقل وهو محجور عن القتال

فصل الخلفاء وان كان ما ذونا له في القتال فلا يصح ان يصحح بالاتفاق - اور غلام مجبور کا امان دینا امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے مگر اُس صورت میں کہ مولیٰ نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہو اور امام محمد نے کہا کہ صحیح ہے اور یہی شافعی (روانک و احمد) کا قول ہے اور ابو یوسف ایک روایت میں محمد کے ساتھ ہیں (اور اسی پر قدوری نے اعتماد کیا) اور دوسری روایت میں ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں (اور اسی پر مبسوط میں اعتماد کیا) اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ غلام کی امان بھی امان ہے اُسکو ابو موسیٰ اشعری نے روایت کیا ہے (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے لیکن عبدالرزاق نے بسندہ حدیفی سے روایت کی کہ جہنم فارس کے ایک شہر کا ایک ماہ تک محاصرہ کیا پھر ایک روز سنے جانا کہ ہم صبح اسکو فتح کر لینگے پس ہم قتال سے واپس آئے اور وہاں ہمارا ایک غلام رہ گیا پس کافروں نے اُس سے پناہ مانگی تو اُس نے امان نامہ لکھا ایک تیر کے ساتھ اُنکو بھیج دیا پس اُن لوگوں نے اپنے ہتھیار اُتار کر اپنے کپڑے پہنے اور کل کر جاوے پاس آئے تو ہم نے اُسے کہا کہ تمہارا ایک حال ہے انھوں نے کہا کہ آپ لوگوں نے حکم امان دی ہے اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو ہم نے کہا کہ یہ ایک غلام ہے اور غلام کو کسی بات کی طاقت نہیں ہے تو انھوں نے کہا کہ ہم آپ کے غلام اور آزاد کو نہیں پہچانتے ہیں اور ہم تو امان پا کر آپ کے پاس حاضر ہوئے ہیں پس ہم نے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپ نے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمان ہیں اور اُسکی امان بھی مسلمانوں کی امان ہے - دروداہ ابن ابی شیبہ ص ۱۰۰ اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن و صاحب قوت ہے تو اُسکی امان بھی صحیح ہے جیسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اُسکی امان صحیح ہوتی ہے اور جیسے غلام نے کسی کا فر کو ذمی بنی کا عہد نامہ لکھ دیا تو صحیح ہوتا ہے اور غلام میں جتنے ایمان کی شرط اسواسطے لگائی کہ عبادت کے واسطے ایمان شرط ہے اور جہاد بھی ایک عبادت ہے اور ہم نے صاحب قوت ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ اس سے خوف دور ہونا متحقق ہوتا ہے اور غلام مجبور کو مذکور بہ اسواسطے قیاس کیا کہ دونوں کے امان دینے میں دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانوں کے حق میں مصلحت قائم کرنا یکساں ہے اور یہ کلام ایسی ہی صورت میں ہے کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو اور رہا یہ کہ مجبور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہیں ہے تو یہ اسوجہ سے کہ اگر خود مختار ہو تو مولیٰ کی منفعت خدمت معطل ہو جائے اور امان دینا صرف ایک قول ہے جس سے مولیٰ کی خدمت میں کچھ حرج نہیں ہو سکتا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ غلام قتال سے منع ہے تو اُسکی امان صحیح نہ ہو گی کیونکہ کفار کو اُس سے خوف نہیں ہے تو امان اپنے موقع پر واقع نہ ہو گی بخلاف اُس غلام کے جسکو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اُس سے خوف متحقق ہے - (لیکن ابن الہمام نے اس پر اعتراض کیا کہ کفار کو مجبور و افغان میں کچھ ہمتیا نہیں ہے تو اُنکو سب سے خوف متحقق ہے) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام مجبور کو قتال کی قدرت نہیں کیونکہ وہ مولیٰ کے حق میں اس طور پر تصرف ہوتا ہے کہ احتمال ضرر سے خالی نہیں ہے اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہے اور قتال کرنے میں مولیٰ کے حق میں ضرر ظاہر ہے کیونکہ غلام اس معاملہ میں شاید خطا کرے بلکہ یہی ظاہر ہے اور اس میں غلبت حاصل ہونے کا دروازہ بند ہو جائیگا بخلاف غلام مازون کے کیونکہ مولیٰ اُسکے کام پر رخصی ہو چکا ہے اور اُس سے خطا ہو جانا شاید ذرا دیر ہو کیونکہ وہ قتال کر چکا ہے اور یہ حال عہد ذمہ کا نہیں ہے لہذا اگر غلام مجبور نے کسی کا فر کو ذمی ہونے کا عہد نامہ لکھ دیا تو وہ اسواسطے جائز ہوتا ہے کہ ذمی ہو جانا اس کا فر سے مسلمان ہو جانے کا قائم مقام ہے تو یہ نیز لڑوئے اسلام کے ہے اور اس کے مقابل میں جزیہ بھی ہوتا ہے جو لینے بہر صورت نفع ہے اور اسلئے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کریں تو قبول کرنا فرض ہوتا ہے اور فرض اُتارنا علین نفع ہے تو عہد ذمہ میں اور لڑائی کی امان دینے میں فرق ظاہر ہو گیا اور اگر طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہیں سمجھتا ہے تو اُسکی امان مانند مجنون کے نہیں صحیح ہے اور اگر سمجھتا ہو مگر وہ قتال سے منع ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور امام محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہے اور اگر اُسکو قتال کی اجازت ہو تو صحیح ہے کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہے -



## باب التناکم و قسمتها

یہ باب اہلے فضیلت و اُنکے تقسیم کے بیان میں ہے۔ واذ فتح الامام بلدہ عنوة ای قہرا فهو بالخيار ان شاء قسمہا بین المسلمین کما فعل رسول اللہ علیہ السلام بخبر۔ اگر امام نے کسی شہر کو بطور عنوت یعنی فتح کیا تو اس کے اختیار پر کہ چاہے وہ ملک مسلمانوں میں تقسیم کر دے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوبہ حیر کو کیا تھا۔ وان شاء اقراہ علیہ و وضع علیہم الجزیہ و علی اراضیہم الخراج کذلک فعل عمر رضی اللہ عنہ بسواد العراق بموافقة من الصحابة و لم یجد من خالفہ فی کل من ذلک قدوة ففی الخیر۔ اور چاہے وہ ان کے لوگوں کو اس ملک پر برقرار رکھے اور اپنے جزیرہ باندھے اور اُنکی اراضی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر بموافقت صحابہ رضی اللہ عنہم کیا تھا اور جسے آپ سے مخالفت کی وہ محمود نہیں ہوا بالجملہ بابت دینے میں فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش ہوا اور برقرار رکھنے میں فعل جمہور صحابہ پیش ہوا اور پس سلطان جسکو چاہے اختیار کرے فت زید بن اسلم نے اپنے باب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہ تھا کہ پیچھے جو مسلمان ہوں اُنکے واسطے کچھ نہ تو جو قہر یا گانون میں فتح کرتا اُسکو غازیوں میں تقسیم کر دیتا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیر میں کیا تھا۔ رواہ البخاری و مالک۔ اور سواد عراق پر بفتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہیں کے لوگوں کو اس غرض سے برقرار رکھا کہ آئندہ مسلمانوں کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ میں لا دین کیونکہ یہ برقراری لازمی نہیں ہوتی ہے اور اس میں جمیع صحابہ نے نفاذ کی سولے ہلال و مسلمان و اُنکے ساتھیوں کے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ میں نے بموافقت صحابہ کیا ہے یہ حق ہے و لیکن ان لوگوں نے نہ مانا اور اسکی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم خبر کو شاد پیش کیا پس دیگر صحابہ نے بعضی حکمتوں کو بیان کر کے اُسے موافقت چاہی مگر اُنھوں نے کہا کہ یہ ہمارا حق ہے تو حضرت رضی اللہ عنہ نے نافوش ہو کر بد دعا کی کہ اُسی ہلال و اُنکے ساتھیوں کی تجھے کفایت فرما چنانچہ ایک سال کے اندر ان سب کا انتقال ہو گیا۔ کذا ذکرہ تاج الشریعہ۔ ترجمہ کہتا ہے کہ یہ بد دعا تو اُنکے حق میں عین دعا ہو گئی کہ وہ اپنی مراد کو پہنچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اسکی تمنا کرتے تھے چنانچہ اللہ عز و جل نے فرمایا منہم من قضی بحہ و منہم من قیطر پس یہ آیت صریح ہے کہ وہ لوگ موت کے قیطر رہتے تھے لہذا جو صحابی جہاد میں شہید ہوتا کہتا فزت رب الکعبۃ یعنی قسم رب کعبہ کی میں اپنی مراد کو پہنچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دار آخرت کے واسطے بالکل مستعد تھے لہذا جب سعید ابن جبیر تابعی کو حجاج ثقفی نے جو مشہور ظالم ہے جس نے ایک لاکھ سے زیادہ بیگناہ قتل کیے جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ میرے قتل سے پرہیز کر کیونکہ یہ تیرے حق میں بہتر نہیں ہے اُسے کہا کہ خاموش ہو میں نے تجھے اچھے اچھے قتل کر ڈالے آپ نے فرمایا کہ توبہ کہتا ہے جسکو تو نے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بیزار اور موت کی خواہش نہ تھی اور مجھ میں ابھی زندگی کی ایک ریق باقی ہے پس میرا قتل کرنا تیرے حق میں برا ہوگا حجاج نے کچھ عمت نہ کی اُنکو شہید کر ڈالا مگر رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت سعید اعلیٰ شان کے ساتھ فرماتے ہیں کہ جلد امین تیرا قیطر ہوں حجاج خواب سے نہایت پریشان ہو نکھا ہر چند اُسکے دربار و امرا نے قتل دی مگر اُسکو تسکین نہ دی اور اُس نے کہا کہ میرا یہ خیال نہیں ہے کہ جیسا کہ چالیس دن کے بعد مر گیا اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ اللہ عز و جل فرماتا ہے کہ میرا بندہ مومن جب موت سے کوہشت کرتا ہے حالانکہ موت اُسکے لیے بہتر ہے تو میں اُسکی ناگواری برداشت نہیں فرماتا اور نہیں چاہتا کہ اُسکو صیہ ہو۔ کہانی الصبح۔

طاہر اسعد ابن جبیر نے جب اپنے دل میں ایک ریق زندگی کی خواہش دیکھی تو اسی سے استنباط کیا کہ حجاج ضرور اس حدیث

میں پکڑا جائیگا اسی واسطے اسکو نصیحت کی کہ میری قتل سے درگزر نہ کرے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عزرائیل نہایت محبوب کے ایلیٰ ہوتے تھے۔ فافہم۔ م۔ بالجلہ امام کو اختیار ہو کہ جو ملک قہر و غلبہ سے فتح کیا گیا چاہے اسکو غازیوں پر تقسیم کر دے اور چاہے وہاں والوں کو برقرار رکھ کر انہیں جزیرہ و خراج باندھے۔ وقیل الاولیٰ ہوا الاول عند حاجۃ النعمانین و الثانی عند عدم الحاجۃ لیکون عدۃ فی الزمان الثانی و ہذا فی العقار اما فی المنقول المجرد لایحوز المن بالرد علیہم لانہ لم یرد بہ الشرع فیہ و فی العقار خلاف الشافعی رحمہ لان فی السن البطلان حق النعمانین او ملکہم فلا یحوز من غیر بدل یعادلہ و انخرج غیر معادل لقتلہ بخلاف الرقاب لان للامام ان یطل حقہم راسا بالقتل و انجہ علیہ ما روایاہ ولان فیہ نظر الانہم کالاکرۃ العالمیہ للسلیم العالمیہ بوجہ الزراعة و المون من لقتلہ مع ما انہ یخطی بہ الذین یا قون من بعد و انخرج و ان قل حالانکہ جل مالا لہ و امہ و ان من علیہم بالرقاب و الاراضی یدفع الہم من المنقولات بقدر ما یتہیا لہم العمل لیخرج عن حد الکراہتہ۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیوں کی ضرورت کے وقت ملک منقولہ تقسیم کر دینا بہتر ہے اور جب ضرورت نہ ہو تو وہاں کے لوگوں کو برقرار رکھنا بہتر ہے تاکہ آئندہ جب کبھی حاجت پیش آوے تو انکے واسطے یہ سامان مہیا رہیں پھر یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت میں ہے اور رہا مال منقول تو انکو بطور احسان کے وہاں کے لوگوں کو ایسے دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنا شرع میں نہیں وارد ہوا ہے اور غیر منقول یعنی اراضی وغیرہ غیر منقولات میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ احسان کر کے برقرار رکھنے میں غازیوں کا حق یا ملک باطل کرنا لازم آتا ہے تو احسان کرنا بغیر کسی بدلہ کے جو مساوی ہو جائز نہیں ہے اور خراج اسکا مساوی بدلہ نہیں ہے بخلاف ان لوگوں کے رقبہ کے یعنی جن کا فہون کا ملک فتح کیا ان لوگوں کو مملوک بنا کر تقسیم کرنا ضرور نہیں ہے کیونکہ امام کو اختیار ہے کہ انکو بالکل قتل کر دے تو غازیوں کا حق انکے رقبہ سے متعلق نہیں ہوتا ہے اور ہمارا جواب یہ ہے کہ ایسی قیاسی دلیل بمقابلہ فعل صحابہ رضی اللہ عنہم کے باطل ہے پس فعل صحابہ حجت ہے اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کرنے میں یہ مصلحت ہے کہ کفار جنگجو برقرار رکھا ہے وہ مسلمانوں کے واسطے کاشتکار ہیں اور طریقہ ذراعت سے واقف ہیں اور زراعت کا خرچ نکالنا لا جاتا ہے باوجود اسکے یہ ملک و اراضی ان لوگوں کے واسطے جو بھیجے آویں گے ایک سامان مہیا ہے اور خراج اگرچہ فی الحال قلیل ہے مگر جو کہ ہمیشہ متا رہیگا اس راہ سے کثیر ہے اور اگر امام نے احسان کر کے انکی گردنیں آزاد کیں اور اراضی پر انکو برقرار رکھا تو مال منقولہ میں سے اسقدر دیدے کہ جس سے وہ کاشتکاری وغیرہ کا کام کر سکیں تاکہ حد کراہت سے نکل جائے۔ ف۔ یہ اشارہ ہے کہ اگر امام نے انکی عورتیں و اولاد و دیگر اموال سب تقسیم کر دیے اور انکو بطور کاشتکار کے اراضی پر چھوڑ دیا تو اس میں کراہت ہے کیونکہ بدون مال کے اراضی سے نفع نہیں اٹھا سکتے تو چاہیے کہ اراضی میں کام کرنے کے لائق مال بھی چھوڑ دے۔ ذکرہ التمر تاشی۔ قال و ہونی الاساری بالخیار ان شاء قتلہم لانہ علیہ السلام قد قتل ولان فیہ جسم مادۃ الفساد و ان شاء استرقہم لان فیہ دفع شربہم مع وفور النفع لاہل الاسلام و ان شاء ترکہم احرار اوۃ للمسلمین لما بنی الان فی مشرکی العرب و المرتدین علی ما بنیت ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور امام کو کافر قیدیوں میں اختیار ہے چاہے انکو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہے اول یہ کہ چاہے انکو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز قتل کیا ہے۔ کما سواد البخاری۔ اور اسلئے کہ قتل کر دینے میں مادہ فساد مٹانا ہے اور دوم یہ کہ چاہے انکو مملوک بنا دے کیونکہ اس میں انکی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانوں کے واسطے بھی بہت منفعت ہے اور سوم یہ کہ چاہے انکو آزاد چھوڑ کر مسلمانوں کا ذمی بنا دے جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرکین عوب اور اسلام سے مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہیں ہے کیونکہ انکے سوائے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہیں ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے

ولایحوزان یردہم الی دار الحرب۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ قیدیوں کو دار الحرب میں واپس کر دے۔ لان فیہ تقویت علی المسلمین۔ کیونکہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں پر قوت دینا ہوگا۔ فان اسلموا لایقتلہم لانہم لاندفع المشیر بدونہ۔ پھر اگر قیدی لوگ مسلمان ہو گئے تو انکو قتل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ بدون قتل کے انکا شر دفع ہو گیا۔ ولانہم یسترقون فیہم توفیر المنفعۃ بعد انعقاد سبب الملك۔ اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیوں کو جو مسلمان ہو گئے ہیں ملک بنادے تاکہ منفعت کثیر ہو کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہو چکا ہے۔ یعنی پہلے قید ہو کر ملک ہو جانے کے بعد مسلمان ہونے سے پہلے مسلمان ہو گئے تو انکو ملک بنانا نہیں جائز ہے کیونکہ ابھی تک ملک ہونے کا سبب نہیں پیدا ہوا تھا لایفاد بالاساری عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لایفادی بہم اساری المسلمین و ہو قول الشافعی رحمہ لان فیہ تخلص المسلم و ہوا ولی من قتل الکافر والانتفاع بہ ولہ ان فیہ معونۃ الکفر لانہ لیسود حریا علیہا و دفع شر حریا بخیر من استنقاہ الاسیر المسلم لانہ اذا بقی فی ایدیہم کان ابتلاء فی حقہ غیر مضاف الینا والاعانۃ بدفع اسیر بہم ایہم مضاف الینا اما المفاذا کا مال یا خدمتہم لایحوز فی المشہور من المذہب لما بینا فی الاسیر الکبیر انہ لا یاس بہ اذا کان بالمسلمین حاجۃ استدلالا بالاساری بدرو لو کان اسلم الاساری فی ایدینا لایفادی بمسلم اسیر فی ایدیہم لانہ لایغید الا اذا طاعت نفسه بہ و ہوا مومن علی اسلامہ۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک کافر قیدیوں کا فد یہ نہیں لیا جائیگا یعنی جائز نہیں کہ فدیہ لیکر انکو چھوڑ دیا جائے اور صاحبین نے فرمایا مسلمان قیدیوں کے بدلے انکو چھوڑنا جائز ہے اور یہی قول شافعی مالک و احمد ہے کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمان کی رہائی ہوتی ہے اور یہ کافر کو قتل کرنے اور اس سے نفع اٹھانے سے بہتر ہے اور امام ابو حنیفہ کے قول یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کافروں کی تقویت ہے کیونکہ یہ چھوٹ کر پھر سے لڑائی کیگا اور اسکی لڑائی کی بری دور کرنا مسلمان قیدی کے چھوڑنے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر اٹلے ہاتھوں میں گرفتار رہا تو یہ اسی کے حق میں مصیبت ہے تمام مسلمانوں پر نہیں ہے اور کافروں کو انکا قیدی دیکر تقویت دینا سب مسلمانوں پر ضرر ہے دو لیکن اسکا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوڑا تو اس کے مقلد ایک مسلمان آیا جو اسے دفع کرنے کو کافی ہے اور اسکی تعظیم اور عبادت کی آزادی اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی زیار رہی اسی واسطے امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت موافق قوال صاحبین و جمہور کے ہے اور کہا گیا کہ یہی اظہر ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانوں کو چھوڑا یا تھا۔ کما رواہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی۔ بلکہ کافرہ عورت کو بدلے مسلمان کو چھوڑنا بھی جائز ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانوں کو جو کہ میں قید تھے ایک عورت کے عوض چھوڑا اور ابو بکر بن کعب کو جہاد میں دی تھی چھوڑا یا۔ کما رواہ مسلم۔ یعنی رہا کافر قیدیوں کو مال لیکر چھوڑنا تو یہ مشہور مذہب میں نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں کافروں کی تقویت ہے اور امام محمد نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو مال عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جنگ بدر کے کفار قیدی بعض مال کے چھوڑے گئے تھے لیکن جب اس کے بعد عتاب آمیز آیت اتی تو اس سے استدلال ٹھیک نہیں ہے۔ الغابہ) اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہو گئے تو انکو دیکر ایسے مسلمان کو چھوڑا جو کافروں کے ہاتھ میں قید ہو جائے نہیں کہ کیونکہ بقاء نہ ہو لیکن اگر مسلمان ہونے والا قیدی اپنی خوشنودی سے اس پر رضی ہو اور اس کے اسلام کی طرے سے بھی اطمینان ہو تو مضافاً نہیں ہے۔ قال ولایحوز المتن علیہم ای علی الاساری خلافا لشافعی رحمہ فانہ یقول من رسول اللہ علیہ السلام علی بعض الاساری یوم بدو لنا قولہ تعالیٰ اقلوا المشرکین حیث وجدتموہم ولانہ بالاسرۃ المشرکین عن الاسترقاق فیہ فلا یحوز اسقاطہ لیسر منفعۃ و عوض و ما رواہ فسوح بما تلوہنا۔ اور کافر قیدیوں پر احسان کر کے چھوڑنا نہیں جائز ہے (یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اس میں شافعی رحمہ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیوں کو بطور احسان

مچھوڑ دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بھلا اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اقتلوا المشرکین حیرت و جد تو ہم یعنی مشرکوں کو جہان با  
قتل کرو تو چھوڑنا جائز نہوا اور اسلئے کہ قبہ و مقبور ہونے سے آسمین ملوک بنائے جانے کا استحقاق ہو گیا تو اس استحقاق کو  
بغیر منفعت کے قطع کرنا نہیں جائز ہے اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے منسوخ ہو گئی جو منہ تلووت کی -  
واذا اراد الامام العود ومعه مواسی فلم یقدر علی نقلہا الی دار الاسلام ذبحا وحرثما ولا یعقرها ولا یترکها و  
قال الشافعی رحمہ اللہ لانه علیہ السلام قبح الشاة الا لما کثر ولنا ان ذبح الحيوان یجوز لغرض صحیح  
ولا غرض اصح من کسر شوکة الاعداء کم یحرق بالنار لینیقش منفعة عن الکفار و صار کتخرب البنیان بخلاف  
التحریق قبل الذبح لانه منہی عنه و بخلاف العقر لانه مثله و تحرق الاسلحة ایضا و لا یحترق منها بدفن فی موضع  
لا یطلع علیہ الکفار البطلان للمنفعة علیہم - اور جب امام نے دار الاسلام کی طرف لوٹنا چاہا حالانکہ اُسکے ساتھ مولیٰ ہی ہن جنگ  
دار الاسلام میں لانا نہیں بتاتا ہے تو اُنکو ذبح کر کے جلادے اور اُنکو مار کر نہ بھیسے اور نہ زندہ چھوڑے اور شافعی نے کہا کہ اُنکو  
زندہ چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے ذبح سے منع کیا سوائے کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے  
ذبح کرنا جائز ہے (یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو لشکر بھیجے تو یزید ابن ابی سفیان کو بخل  
دس باتوں کے ایک یہ بھی وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گائے کو ہلاک نہ کریں - رواہ مالک و ابن ابی شیبہ) اور ہمارے  
دلیل یہ ہے کہ غرض صحیح کے واسطے حیوان کو ذبح کرنا جائز ہے حالانکہ کافروں کی قوت و شوکت توڑنے سے بڑھکر کوئی غرض صحیح  
نہیں ہے تو ذبح جائز ہوا بھرا اُسکو آگ سے اسواسطے جلادے کہ کافروں کا نفع بالکل منقطع ہو جائے تو یہ ایسا ہو گیا جیسا اُنکے  
گھر گر دینا بخلاف اسکے ذبح سے پہلے جلانا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ ممنوع ہے کہانی حدیث البخاری وغیرہ - اور بخلاف کو بیچ کاٹنے  
کے کیونکہ وہ مثلاً حرام ہے اور اُسکے متھیا بھی جلادے جاوین اور جو متھیا ر جلنے کے قابل نہوا اُنکو ایسی جگہ دفن کر دے کہ کفار  
کو اطلاع نہو سکے تاکہ کافروں کی منفعت بالکل جاتی رہے - ولا یقسم غنیمۃ فی دار الحرب حتی یخرجہا الی دار الاسلام  
وقال الشافعی رحمہ اللہ لا بأس بذلک و اصلہ ان الملک للغانم لکن لا یثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا و  
عندہ یثبت و یقتنی علی ہذا الاصل عدۃ من المسائل ذکرنا ہا فی کفایۃ المفتی لہ ان سبب الملک الاستیلاء  
اذا ورد علی مال مباح کما فی العیود ولا معنی للاستیلاء سوی اثبات الید وقد تحقق ولنا انہ علیہ السلام نہی عن  
بیع الغنیمۃ فی دار الحرب و الخلف ثابت فیہ و القسمۃ بیع معنی قد خل تحتہ ولان الاستیلاء اثبات الید  
الحافطۃ و الناقلۃ و الثانی منعدم لہذا یم علی الاستمقاذ و وجودہ ظاہر ثم قیل موضع الخلاف ترتب الاحکام  
علی القسمۃ اذا قسم الامام لا عن اجتہاد لان حکم الملک لا یثبت بدو نہ و قیل الکراہتہ ہی کراہتہ تنزیہ عند محمد بن حنفیہ  
قال علی قول ابی حنیفۃ و ابی یوسف لا یجوز القسمۃ فی دار الحرب و عند محمد رحمہ الافضل ان القسمۃ فی دار الاسلام  
و وجہ الکراہتہ ان دلیل البطلان راجع الا انہ تقاعد عن سلب الجواز فلا یتقاعد عن ایراث الکراہتہ - اور  
دار الحرب میں امام مال غنیمت کو تقسیم نہ کرے یہاں تک کہ اُسکو دار الاسلام میں نکال لاوے اور شافعی نے فرمایا کہ دار الحرب کی  
تقسیم میں مضائقہ نہیں اور اسکی اصل یہ ہے کہ دار الاسلام میں لا کر محفوظ کر لینے سے پہلے غنیمت میں غازیوں کی ملک ہمارے نزدیک  
نہیں ثابت ہوتی اور شافعی کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے اور اس اصل پر چند مسائل نکلتے ہیں جنکو ہم نے کفایۃ المفتی میں  
ذکر کیا ہے (۱) از بخل اگر غازی نے غنیمت کی باندی سے وطن کی لیس بچے ہو تو دعویٰ پر نسب ثابت اور باندی اُسکی ام ولد ہوگی  
اور ہمارے نزدیک نہیں اور از بخل غنیمت کی کوئی چیز فروخت کرنا اور از بخل اگر کوئی غازی دار الحرب میں مر گیا تو شافعی کے  
ز نزدیک اُسکا حصہ میراث ہے اور ہمارے نزدیک نہیں ہے (۲) از بخل کوئی چیز تلف کر دے تو مامن نہیں ہے اور شافعی کے نزدیک مامن ہے



اور بخیر قبل تقسیم کے جو شکر مدد کے واسطے پہنچا دو ہمارے نزدیک مال غنیمت میں شریک ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں ہوگا (ع۔) اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ جب مال مبلج پر استیلاء واقع ہو تو اس کے مالک ہو جانے کا سبب ہوتا ہے جیسے شکار پر کوئی شخص مستولی ہو گیا تو وہ اُسکی ملک ہو اور استیلاء کے سوا اسکے کچھ معنی نہیں کہ اسپر اپنا قبضہ قائم کرے اور دار الحرب کے مال غنیمت میں یہ بات ثابت ہو گئی تو وہ غازیوں کی ملک ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دار الحرب میں مال غنیمت بیچنے سے منع فرمایا ہے (یہ حدیث غریب ہے بانی نہیں گئی) اور دار الحرب میں مال غنیمت بیچنے میں بھی اختلاف ہے اور تقسیم کرنا بھی فی المصنیٰ ہے تو ممانعت کے تحت میں داخل ہوگا اور اس دلیل سے کہ استیلاء یہ ہے کہ اپنا قبضہ حفاظت کرنے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ ندارد ہو کیونکہ کافروں کو ابھی قدرت ہے کہ اپنا مال انکے ہاتھوں سے نکال لیں اور اسکا وجود ظاہر ہے (کیونکہ مسلمان ابھی انکے ملک میں ہیں تو ابھی انہیں کی قوت ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا مقام یہاں یہ ہے کہ جب امام نے بغیر اجتہاد کے مال تقسیم کیا تو بٹوارے کے احکام مترتب ہونگے یا نہیں کیونکہ بدون ملکیت کے احکام ملک ثابت نہیں ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت میں ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ کراہت تنزیہی ہے چنانچہ امام محمد نے سیر کبیر میں کہا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر دار الحرب میں بٹوارہ نہیں جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دارالاسلام میں تقسیم کرے اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم باطل ہو ناراج ہے مگر یہ دلیل جائز نہیں ہے تو کراہت پیدا کرنے سے کم نہوگی۔ قال والرد و المقاتل فی العسکر سواء لا استواء لہم فی السبب و ہوا لجازرة او شہود الواقعة علی ما عرف ولک اذا لم یقاتل لمرض او غیرہ لما ذکرنا۔ اور لشکر قتال کرنے والا اور مدگار دونوں برابر ہیں کیونکہ سبب میں دونوں یکساں ہیں اور سبب ہمارے نزدیک سرحد سے اتر جانا اور شافعی کے نزدیک سرحد قتال میں حاضر ہونا جیسا کہ اپنے محل پر معلوم ہو چکا (بہر حال اس میں اتفاق ہے کہ مدگار بھی حصہ غنیمت میں بالاتفاق ملنے والے کے برابر ہے) اور اسی طرح اگر غازی نے بوجہ مرض وغیرہ کے قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت میں برابر ہو کیونکہ سبب میں دونوں مساوی ہیں۔ و اذا لحقتم المدونی دار الحرب قبل ان یخرجوا الغنیمۃ الی دار الاسلام شارکوہم فیہا خلافا للشافعی و بعد انقضاء القتال و ہو بناء علی ما ہمد نامن الاصل و انما یقطع حق المشاركة عندنا بالاحراز و القسیمۃ الامام فی دار الحرب او بیعہ المقاتل فیہا لان کل واحد منہما تیمم الملک فینقطع حق شریک المدوی۔ اور اگر غازیوں نے مال غنیمت کو بتوز دار الاسلام میں نہیں نکالا تھا کہ مدگار لشکر دار الحرب میں آئے جلا تو مدگار بھی مال غنیمت میں اُنکے شریک ہونگے اس میں شافعی کا اختلاف ہے اگرچہ بعد خیم جنگ کے ہے اور یہ اسی اصل پر مبنی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور ہمارے نزدیک شرکت کا حق جب ہی منقطع ہو جاتا ہے کہ غازیوں نے مال غنیمت نکال کر دارالاسلام میں محفوظ کر لیا ہو یا دار الحرب میں امام نے غنیمت تقسیم کی یا فروخت کی ہو کیونکہ ان تینوں باتوں میں سے ہر بات سے ملکیت پوری ہو جاتی ہے تو مدگاروں کا حق شرکت منقطع ہو جائیگا۔ قال ولاحق لاہل سوق العسکر فی الغنیمۃ الا ان یقاتلوا و قال الشافعی رحم فی احد قولہ سمعہم لقولہ علیہ السلام الغنیمۃ لمن شہد الواقعة ولانہ وجد الجہاد مستحق بکثیر السواد ولنا انہ لم یوجد الجہاد علی قصد القتال فانعدم السبب الظاہر فیمعتبر السبب الخفی و ہوا لقتال فیغید الاستحقاق علی حسب حالہ فارسا اور جلا عند القتال و ما رواہ بوقوف علی عمر رض او تاویلہ ان یشہد با علی قصد القتال۔ اور بازاری لوگوں کے واسطے غنیمت میں کچھ حق نہیں یعنی لشکر کے ساتھ جو بازار ہے تو بازاریوں کے واسطے غنیمت میں کوئی حصہ نہوگا مگر اس حدیث میں کہ یہ لوگ بھی قتال کریں (یہی قول الک و امحکا اور یہی ایک قول شافعی ع۔) اور شافعی نے دوسرے قول میں کہا کہ

انکے واسطے بھی حصہ لگایا گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اُس شخص کے واسطے ہے جو واقعہ قتال میں حاضر ہو (رواہ ابن ابی شیبہ والطبرانی من قول عمر بن الخطاب - اور بیہقی نے کہا کہ یہی صحیح ہے) اور واسطے کہ بازاریوں کی طرف سے بھی فی السنی جہاد پایا گیا کیونکہ انھوں نے سواد لشکر کو زیادہ کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتال کے قعدے سے انکا سرحد سے آگے نہ نین پایا گیا تو سبب ظاہری ندارد ہوا تو سبب حقیقی لینے قتال مستبر ہوگا پس اگر اُسے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اسکی حالت ہو لینے پیادہ ہو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اُسکا استحقاق ہوگا اور شافعی نے جو حدیث روایت کی وہ حضرت عمر کا قول ہے لینے شافعی کے واسطے حجت نہیں اور تاویل اسکی یہ ہے کہ قتال کے قعدے سے واقعہ جنگ میں حاضر ہو جو ان تم مکن للامام حملہ تحمل علیہا الغنائم قسمہا بین الغنائم قسمہا ایداع لیحملوہا الی دار الاسلام ثم یرجعہا ہم فیقسمہا قال العبد الضعیف لہذا ذکر فی المختصر ولم یشرط رضا ہم وہو روایت السیر الکبیرہ والجملة فی ہذا ان الامام اذا وجد فی المغنم حملہ یحمل الغنائم علیہا لان الحملہ والجمول مالہم وکذا اذا کان فی بیت المال فضل حملہ لانه مال المسلمین ولو کان للغنائمین او لبعضہم لا یجبر ہم فی روایت السیر الصغیر لانه ابتداء اجارۃ وصار کما اذا لفقت دابة فی معازرة ومع رفیقہ فضل حملہ ویجبر ہم فی روایت السیر الکبیرہ لانه دفع الضرر لعمام بتحمل ضرر خاص - اگر دار الحرب میں امام کے پاس اسقدر بار برداریان نہوں کہ اموال غنیمت لا دوسے تو بطور امانت رکھنے کے غازیوں میں اُسکو تقسیم کر دے تاکہ وہ لوگ دار الاسلام میں لاوین پھر جہوں سے واپس لیکر انہیں حصہ رسد تقسیم کر دے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی مختصرہ درسی میں مذکور ہے اور اسمین غازیوں کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی اور یہی سیر کبیر کی روایت ہے اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہے کہ اگر امام نے مال غنیمت میں ایسی بار برداریان پائیں جنہیں غنیمت لا دے لجا ئے تو انہیں پر لا دکر دار الاسلام میں لا دے کیونکہ بار برداری سے مال کے غازیوں کا ہے اور اسی طرح اگر بیت المال میں زاید بار برداریان ہوں تو بھی یہی کرے کیونکہ وہ بھی مسلمانوں کا مال ہے اور اگر بار برداریان غازیوں یا بعض کی ہوں تو یہ صغیر کی روایت میں انہیں جبر نہیں کر سکتا کیونکہ یہ ابتدائی اجارہ ہے اور ایسا ہو گیا جیسے جنگ میں کسی کا جائزہ مر گیا اور اسکے ساتھی کے پاس اسکی حاجت سے زاید ایک جانور ہے تو اسپر کرایہ کے واسطے جبر نہیں کر سکتا اور سیر کبیر کی روایت میں غازیوں پر جبر کر لگا کیونکہ غار ضرر اٹھانے میں عام ضرر دور ہوتا ہے - ولای يجوز بیع الغنائم قبل القسمۃ فی دار الحرب لانه لا ملک قبلہا وفيہ خلاف الشافعی رحمہ وقہ بنی الاصل - اور دار الحرب میں تقسیم سے پہلے اموال غنیمت بیچنا نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے پہلے ملک نہیں ہے اور اسمین شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے اور اصل بنا و اختلاف کہ ہم بیان کر چکے سو من مات من الغنائمین فی دار الحرب فلا حق لہ فی الغنیمۃ ومن مات منهم بعد اخراجہا الی دار الاسلام فنصيبہ لورثتہ لان الارث یجری فی المملک ولا ملک قبل الاحراز وانما المملک بعدہ وقال الشافعی رحمہ من مات منهم بعد استقرار العزیمۃ یورث نصیبہ لبقیام المملک فیہ عنہ وقہ بنیہ - اور غازیوں میں جو شخص دار الحرب میں مر گیا تو غنیمت میں اُسکا کچھ حق نہیں ہے خود دار الاسلام میں غنیمت محفوظ ہو جائے کہ بعد جو غازی مرا اُسکا حصہ اُسکے وارثوں کی میراث ہے کیونکہ میراث تو ملکیت میں جاری ہوتی ہے اور احراز سے پہلے ملک نہیں ہے بلکہ بعد احراز کے ملک ہوتی ہے اور شافعی نے فرمایا کہ کافرون کی ہزیمت پوری ہونے کے بعد جو غازی مرا اُسکا حصہ میراث ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اسمین غازی کی ملکیت ثابت ہو گئی اور ہم اس اصل کو اوپر بیان کر چکے ہیں - قال ولا باس بان یعلق العسکری دار الحرب ویاکلو مما وجدہ من الطعام قال العبد الضعیف ارسل ولم یقید بالحاجۃ وقد شرطہا فی روایتہ ولم یشرطہا فی الاخری وجہ الاولی انہ مشرک بن الغازی فلا یلح الاتفلاع بہ الا للحاجۃ کما فی الثیاب والدواب وجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی طعام خیر کلوا

و اعطوہا ولا تخلوہا ولان الحکم یدار علی دلیل الحاجة و ہو کونہ فی دار الحرب لان الغازی لا یتصحب قوت نفسه و علت نظره مدة مقامہ فیہا و المدة منقطعة فبقی علی اصل الاباحة للحاجة بخلاف السلاح لانه یتصحبہ فالغندم دلیل الحاجة وقد قسم الیہ الحاجة فی حقیقتہا فیتصل تم یردہ فی الغنم اذا استغنی عنه والدابة مثل السلاح و الطعام کا تجزؤ اللحم و یتصل فیہ کالنمن والزیت۔ اور مضائقہ نہیں کہ دار الحرب میں لشکر کو چارہ دین اور انج وغیرہ جو کچھ طعام پاؤں کھاؤں اور اس روایت میں یہ قید نہیں لگائی کہ بغیر رت ایسا کرین اور سیر صغیر کی روایت میں بشرط ضرورت یہ جائز ہو اور سیر کبیر میں ضرورت بشرط نہیں ہو اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال سب مجاہدین میں مشترک ہو تو اس سے اتفلا مباح نہیں ہو مگر جبکہ ضرورت ہو جیسے کپڑوں اور جو پاؤں میں ہو اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ انھیں صلوات علیہ وسلم نے طعام خیر کے بارہ میں فرمایا کہ تم اسکو کھاؤ اور اپنے جانوروں کو کھلاؤ اور اسکو لادست لیجاؤ اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار دلیل حاجت پر ہو اور دار الحرب میں ہوتا دلیل حاجت ہے کہ غازی اپنے ساتھ اپنا کھانا اور اپنے جانوروں کا چارہ وہاں رہنے کی مدت تک ساتھ نہیں لیجاتے ہیں اور انج کی رسد وہاں پہونچنا منقطع ہے تو وجہ ضرورت اصلی اباحت باقی رہی بخلاف ہتھیاروں کے کیونکہ غازی انکو اپنے ساتھ لیجاتا ہے تو حاجت کی دلیل جاتی رہی اور کبھی ہتھیاروں کی بھی حاجت ہوتی ہے تو حقیقی حاجت معتبر ہے پس ہتھیار کو استعمال میں لاوے پھر جب اسکے کام سے فارغ ہو تو مال غنیمت میں واپس کر دے اور جائز کا حکم مثل ہتھیاروں کے ہو اور طعام سے مراد ماند روٹی و گوشت اور گھنٹی اور تیل وغیرہ کے ہے۔ قال و یتصل الخطب و فی بعض النسخ الطیب۔ اور لکڑیوں کو جلانے کے کام میں لا دین اور بعض نسخوں میں ہے کہ خوشبو و عطر وغیرہ اپنے کام میں لا دین۔ وید منہوا بالہدین ویوفوا بہ الدابة لمساہ الحاجة لے جمیع ذلک۔ اور انکو اختیار ہے کہ تیل کو استعمال میں لا دین اور جانور کے بیرون میں لگا دین کیونکہ اس سب کی حاجت پائی جاتی ہے۔ ویقاتلوا بما یجدونہ من السلاح کل ذلک بلا قسمۃ و تاویلہ اذا احتاج الیہ بان لم یکن لہ سلاح وقد بناہ۔ اور جو ہتھیار پاؤں اسکو لیکر اسکے ذریعہ سے قتال کریں اور یہ سب بغیر تقسیم کے مباح ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ غازی کو اس ہتھیار کی ضرورت ہو مثلاً اسکے پاس ہتھیار نہ ہو اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولا یجوز ان یبیعوا من ذلک شیا ولا یتمولوہ لان البیع یترب علی الملک ولا ملک علی ما قد بناہ وانما ہوا حاتم و صار کا مباح لہ الطعام وقولہ ولا یتمولوہ اشارۃ الی انہم لا یتبعونہ بالذہب والقفۃ والعروض لانه لا یفردون الی ذلک فان باعہ احدہم ردائمن الی الغنیمۃ لانه بدل عین کانت للجماعۃ و اما الثیاب والمتاع فیکرہ الانتفاع بہا قبل القسمۃ من غیر حاجة للاشترک الا انہ لایقسم الامام بہیم فی دار الحرب اذا احتاجوا الی الثیاب والدواب والمتاع لان المحرم یتصل بالضرورۃ فالکمرۃ اولی و ہذا لان حق الہد و محتمل و حاجۃ ہوا و متیقن بہا فكان اوسلے بالرعایۃ ولم ینکر القسمۃ فی السلاح ولا فرق بحقیقۃ فانہ اذا احتاج واحد یباح لہ الانتفاع فی تفصیل فان احتاج اکل لایقسم فی التفصیل بخلاف ما اذا احتاجوا الی السبی حیث لا یقسم لان الحاجة الیہ فی فصول الخوانج۔ اور یہ نہیں جائز ہے کہ ان چیزوں میں سے کسی کو مجوز سونے چاندی کے فروخت کریں اور نہ انکو اپنے واسطے مالی ذخیرہ کریں کیونکہ بیع تو ملکیت پر ہوتی ہے اور قبل احراز کے ملکیت ندارد ہے اور یہ استعمال بطور اباحت ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی کے واسطے طعام مباح کر دیا گیا اور قدری نے جو یہ فرمایا اور نہ اپنے واسطے انکو مالی ذخیرہ کریں اس میں اشارہ ہے کہ سونے و چاندی کی طرح اسباب کے عوض بھی نہیں فروخت کرینگے کیونکہ سکی کچھ ضرورت نہیں ہے پھر اگر کسی نے فروخت کیا ہو تو اسکے دام لیکر مال غنیمت میں واپس کرے کیونکہ یہ عوض ایسے مال عین کا ہے جن میں ایک جماعت کا حق ہے ہر ایک پر

شائع سے انتفاع اٹھانا قبل تقسیم کے بدون حاجت کے مکروہ ہے کیونکہ اس میں سب غازیوں کا اشتراک ہے لیکن اگر غازیوں کو کپڑے و جانور و شائع کی حاجت پڑے تو امام دار الحرب میں ان کے درمیان تقسیم کر دے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیزیں مباح ہو جاتی ہیں تو مکروہ بدرجہ اولیٰ مباح ہو جائیگی اور یہ اسوجہ سے ہے کہ دابا لاسلام سے مدد آنا امر احتیالی ہے اور جو غازی انھیں موجود ہیں ان کی حاجت یقینی ہے تو انھیں کی رعایت اولیٰ ہے اور امام محمد نے ہتھیاروں میں تقسیم کا ذکر نہیں کیا اور درحقیقت کپڑے و ہتھیاروں میں کچھ فرق نہیں ہے چنانچہ اگر بعض کو احتیاج ہو تو اس کو کپڑے و ہتھیار دونوں سے اپنا کام نکالنا مباح ہے اور اگر کل غازیوں کو احتیاج ہوئی تو کپڑے و ہتھیار دونوں کو امام تقسیم کر دے گا بخلاف اسکے اگر بڑی ہوئی عورتوں کی ضرورت ہوئی تو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ یہ ضرورت اصلی نہیں بلکہ ضرورت زائدہ میں سے ہے پس معلوم ہوا کہ طعام و ایندھن و تیل و کپڑے و ہتھیاروں کی ضرورت اصلی ہے۔ قال ومن اسلم منھم معناه فی دار الحرب احرز باسلامہ نفسہ لان الاسلام نیا فی ابتداء الاسترقاق و اولادہ الصغار لانھم مسلمون باسلامہ جعوا کل مال ہو فی یدہ بقولہ علیہ السلام من اسلم علی مال فہو لہ ولانہ سبقت یدہ بحقیقۃ الیہ ید الظاہرین غلبۃ او و دیعۃ فی یدہ اسلام او ذمی لانہ فی یدہ صحیحہ محترمة و یدہ کیدہ۔ اور کافروں میں سے جو شخص کہ دار الحرب میں مسلمان ہو گیا تو سنے اپنے اسلام کی وجہ سے ایک تہہ اپنی جان کو محفوظ کر لیا کیونکہ اسلام کے ساتھ ابتدائی ملک ہو نا ممکن نہیں ہے اور دوم اس نے اپنی مالیت اولاد کو بھی محفوظ کر لیا کیونکہ وہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر مسلمان ہیں اور اس نے اپنے مال کو بھی محفوظ کر لیا جو اسکے قبضہ میں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لایا کسی مال پر لینے مال اسکے پاس ہے تو یہ مال اسی کا ہے۔ رواہ سعید ابن منصور باسناد صحیح مرسل و ابو داؤد و احمد۔ اور اس دلیل سے کہ غازیوں کے قبضہ سے پہلے اس کا حقیقی قبضہ اس مال پر باقی ہے اور اس نے اپنے مال کو بھی بچا لیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت ہے کیونکہ اس مال پر قبضہ محترم صحیح ہے اور جس کے پاس ودیعت ہے اس کا قبضہ مانند قبضہ مالک کے ہے۔ فان ظہرنا علی دار الحرب فقارہ فی وقال الشافعی رحمہ اللہ لانہ فی یدہ نصار کا المنقول ولنا ان العقار فی ید اہل الدار سلطانہا اذ ہوں محلہ دار الحرب فلم یکن فی یدہ حقیقۃ و قبل ہذا قول ابی حنیفۃ و ابی یوسف رحمہما الاخر و فی قول محمد رحمہما و ہو قول ابی یوسف رحمہما الاول ہو کعبہ من الاموال بنا علی ان الید حقیقۃ لا یثبت علی العقار عندہما وعند محمد رحمہما یثبت۔ اور اگر ہم لوگ دار الحرب پر غالب ہوئے تو اس کا غیر منقول مال سب مال غنیمت ہو جائیگا اور امام شافعی (مالک اور احمد) نے کہا کہ غیر منقول بھی اسی کا ہو گا کیونکہ وہ اسکے قبضہ میں ہے تو مثل مال منقول کے ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال غیر منقولہ بادشاہ دار الحرب و اہل ملک کے قبضہ میں ہے کیونکہ یہ اراضی بھی نجدہ دار الحرب کے ہے تو درحقیقت اسکے قبضہ میں ہوا اور بعض نے کہا کہ غیر منقولہ کا غنیمت ہونا ابو حنیفہ کا قتل اور رسول قتل ابو یوسف کا ہے اور ابو یوسف کے قول پر اور قول محمد میں غیر منقولہ بھی مثل دیگر سوال کے ہے اور یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ غیر منقولہ برابر ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حقیقی قبضہ نہیں ثابت ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک ثابت ہوتا ہے۔ و ز وجہ فی لانہا کافرة حرمۃ لا تقبہ فی الاسلام۔ اور اس فرسٹ کی زوجہ بھی مال غنیمت میں ہو جائیگی کیونکہ یہ کافرہ حرمہ عورت ہے جو اسلام میں اپنے شوہر کی تابع نہیں ہوگی۔ و کذا حملہا فی خلافا للشافعی رحمہما لبقول انہ مسلما تبعا کا المنفصل ولنا انہ جزوہ فی فرق برقما و المسلم محل للتمک تبعا لغيرہ بخلاف المنفصل لانہ حر لا لعدام الحجر یتہ عند ذلک۔ اور اس عورت کا محل بھی مال غنیمت ہو گا یعنی شوہر اگرچہ مسلمان ہو گیا لیکن اس کی زوجہ کافرہ کو جو محل ہے وہ مثل اسی زوجہ کے مال غنیمت ہو جائیگا اور اس میں امام شافعی اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے باپ کے تابع ہو کر مسلمان قرار پائیگا جیسے ہم

یہ غنیمت دار الحرب میں مسلمان ہونے کا ہے اور اس کا غیر منقولہ مال



بچہ جو پیدا ہو چکا ہے مسلمان شمار ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ محل ابھی اس عورت کا جزو ہے تو عورت کے رقیق ہونے کے ساتھ وہ بھی رقیق ہو جائیگا اور مسلمان اس قابل ہوتا ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر ملوک ہو جاوے بخلاف اُس بچہ کے جو پیدا ہو چکا کیونکہ وہ آزاد ہے کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہو جانے کے بعد جزئیت باقی نہیں رہی۔ واولادہ لکھا فی لانہم کفار حربیون ولا تبعیۃ۔ اور اسکی بالغ اولاد بھی مال غنیمت ہو جائیگی کیونکہ یہ لوگ حربی کافرین اور انہیں تابع ہوتا ہے۔ ومن قاتل من عبیدہ فی مملانہ لما ترو علی مولاہ خرج من یدہ فصار تبعاً لابل دارہم۔ اور اس کے غلاموں میں سے جسے قاتل کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہے کیونکہ جب اُس نے اپنے مولیٰ سے ترو کیا تو اُس کے قبضہ سے نکل گیا تو دار الحرب والوں کے تابع ہو گیا۔ وماکان من مالہ فی ید حربی فہو فی غصبہا کان او ودلیعہ لان یدہ لیست بحرمتہ۔ اور اس نو مسلم کا جو مال کسی حربی کے قبضہ میں ہو وہ مال غنیمت ہے خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ودلیع ہو کیونکہ حربی کا قبضہ کچھ قبضہ محترم نہیں ہے۔ وماکان غصباً فی ید مسلم او ذمی فہو فی غنیمۃ عند ابی حنیفہ رحمہ وقال محمد رحمہ لایکون فیما قال النبی الضعیف رحمہ اللہ کذا ذکر محمد رحمہ الاختلاف فی السیر الکبیرہ و ذکر وافی شرح الجامع الصغیر قول ابی یوسف مع قول محمد رحمہ لہما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومۃ بالاسلام فیتبعہا مالہ فیہا ولہ انہ مال مباح فیلزم بالاستیلا و النفس لم تقصر معصومۃ بالاسلام الا تری انہا لیست بمعصومۃ الا انہ محرم التعرض فی الاصل لکنہ مکلفاً و اباحت التعرض بعارض شرہ وقد اذبح بالاسلام بخلاف المال لانہ خلق عرضۃ لانتہان فکان محلاً للتمک ولست فی یدہ حکماً فلم تثبت العصمۃ۔ اور اس نو مسلم کا جو کچھ مال کسی مسلمان یا ذمی کے قبضہ میں بطور غصب ہو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہے اور امام محمد کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا شیخ مصنف نے کہا کہ امام محمد نے سیر کبیر میں اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہے اور جامع صغیر کے شارحین نے امام ابو یوسف کو امام محمد کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی صاحبین کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مال اُس کے نفس کے تابع ہے حالانکہ اُس کا نفس بوجہ اسلام کے معصوم محفوظ ہو گیا تو مال بھی اُس کے تابع ہو کر محفوظ ہو گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مال دراصل مباح ہے تو غلبہ کرنے سے وہ ملک میں آجاتا ہے تو غالب ہو کر ملک میں آجائیگا اور اُس کا نفس کوئی قیمتی چیز نہیں ہے لیکن دراصل اُس سے تعرض کرنا حرام ہے کیونکہ وہ مکلف ہے اور تعرض جہاد مباح ہونا بسبب شرارت کفر کے تھا حالانکہ اُس کے مسلمان ہو جانے سے منع ہو گیا بخلاف مال کے کیونکہ وہ اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ مبتذل طور پر کام میں لایا جاوے تو وہ ملک میں آنے کے قابل ہے اور وہ حکماً اُس کے قبضہ میں بھی نہیں ہے تو اُس کا محترم ہونا ثابت نہوا۔ و اذا خرج المسلمون من دار الحرب لم یجز ان یعلقوا من الغنیمۃ ولا یأکلوا منها لان الضرورة قد ارتفعت والا باحت باعتبار بل و لان الحق قد تاکد حتی یورث نصیبہ ولا کذلک قبل الاخراج الی دار الاسلام۔ اور جب مسلمان لوگ دار الحرب سے نکل آدین تو جائز نہیں کہ غنیمت میں سے اپنے جائزوں کو چارہ کھلاؤں اور نہ خود اُس میں سے کھاؤں کیونکہ ضرورت جاتی رہی اور اباحت باعتبار ضرورت تھی اور اس دلیل سے کہ غنیمت میں مسلمانوں کا حق اور زیادہ مضبوط ہو گیا حتیٰ کہ اب جو کوئی مرے تو اُس کا حصہ میراث ہوتا ہے اور دار الحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حال نہیں ہے۔ ومن فضل معہ علف او طعام رده الی الغنیمۃ۔ اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا تاج بیج رہا ہو وہ مال غنیمت میں واپس کر دے۔ معناه اذا لم یقسم۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو۔ یعنی اگر امام نے اناج وغیرہ دار الحرب میں تقسیم کر دیا ہو تو وہ اسی کی ضرورت نہیں ہے اور اگر تقسیم کیا ہو اس وجہ سے کہ ضرورت نہیں تھی تو غازیوں نے بقدر ضرورت کے دار الحرب میں بطور مباح استعمال کیا تھا جب وہاں سے دار الاسلام میں نکل آئے تو جو کچھ جکے پاس بیج رہا ہو وہ اسکو غنیمت میں واپس کر دے۔ وعن الشافعی مثل قولنا۔ اور امام شافعی سے ایک روایت مثل ہمارے قول کے ہے۔ وعنه انه

لا یرد اعتبارا بالمتلخص۔ اور شافعی رحم سے دوسری روایت یہ کہ واپس نہیں کرے بقیاس متلخص کے فت متلخص وہ شخص جو بطور چور کے دار الحرب میں جا کر کافروں کا مال نکال لایا ہو یعنی اگر ایک یا دو آدمی جنگو قوت منعت نہیں ہر بدون اجازت امام کے دار الحرب میں گیا اور وہاں سے کچھ چیز مال نکال لایا تو یہ اسی کے واسطے ہر اسمیت سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا۔ اس واسطے کہ وہ غنیمت نہیں ہر کیونکہ غنیمت وہ ہر جو قہر سے لیجاوے مع اجازت امام کے اور یہ مال ایسا نہیں بلکہ گریہ مباح چیز ہر جس پر اس ایک یا دو آدمی کا ہاتھ پہنچا ہو۔ جیسے دارالاسلام کے شکار مباح کا حال ازی کہ جس نے اسکو پہلے پکڑا اسی کا مال ہو گیا۔ تو یہ دانہ و اناج بھی اسے غازی کے واسطے خاص ہر۔ ولنا ان الاختصاص ضرورۃ الحاجۃ وقد زالت۔ اور ہماری دلیل یہ ہر کہ اختصاص تو بضرورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہو گئی۔ یعنی یہ دانہ و اناج اس غازی کے واسطے بوجہ ضرورت دار الحرب کے خاص تھا ورنہ وہ سب کا مال غنیمت ہر اور اب ضرورت نہیں رہی تو غنیمت میں واپس دے۔ بخلاف المتلخص لانه کان احق بہ قبل الاحراز فلذا بعدہ۔ بخلاف متلخص کے کہ اسنے جو کچھ زیادہ دارالاسلام میں لانے سے پہلے بھی خود ہی اسکا ستنی تھا تو دارالاسلام میں لانے کے بعد بھی اسی کا حق ہر فت۔ پس اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ و بعد القسمۃ تصدقوا بہ ان کا نوا ان علیار و اتفقوا بہ ان کا نوا محلیون اور اگر دار الحرب میں یہ غلہ امام نے انہیں تقسیم کر دیا تھا (بھار الحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہو) پس اگر خود قائل ہوں نصیب کے ہوئے کو صدقہ کر دین اور اگر محتاج ہوں تو اس سے خود نفع اٹھا دین۔ کیونکہ دار الحرب کی تقسیم بجا ضرورت کے تھی اور جب دار الحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ بقدر غلہ اسکو بلا ضرورت ملا ہر پس وہ اسکو ردائیں ہر بلکہ اسمین غازیوں کا حق ہر لیکن اگر مرد محتاج ہر تو اس سے نفع اٹھاوے۔ لانه صار فی حکم اللقطۃ تغذی الرذ علی الغنائین۔ کیونکہ یہ غلہ لفظ کے حکم میں ہو گیا اس واسطے کہ غازیوں کو واپس دینا محال ہر فت۔ رہا یہ مسئلہ کہ اگر دارالاسلام میں لانے کے بعد بچا ہو غلہ انہوں نے غنیمت میں واپس کیا بلکہ خود صرف کر ڈالا تو اسکا جواب فرمایا۔ فان کا نوا اتفقوا بہ بعد الاحراز تر و قیمۃ الے المغنم ان کان لم یقسم۔ بھار اگر دارالاسلام میں لانے کے بعد بچے ہوئے خود ان نفع اٹھایا ہو تو اسکی قیمت مال غنیمت میں واپس کر دین بشرطیکہ دار الحرب میں امام نے غلہ کی تقسیم کی ہو۔ وان قسمت الغنیمۃ فالغنی یتصدق بالقیمۃ والفقیر لاشئ علیہ لقیام القیمۃ مقام الاصل فاخذ حکمہ۔ اور اگر دار الحرب میں یہ مال ان لوگوں میں تقسیم کر دیا گیا ہو تو تو نگر بردا جب ہر کہ جو بچا ہو غلہ خراج کر ڈالا ہر اسکی قیمت فقیروں کو صدقہ کر دے اور اگر خود فقیر ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہر کیونکہ اسکی قیمت بجائے اصل کے قائم ہر تو اصل کا حکم لے لیا۔ یعنی اگر بچا ہو غلہ موجود ہوتا تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خراج میں لاوے اور صدقہ نہ کرے اسی طرح اسکا قائم مقام اسکی قیمت ہر وہ بھی صدقہ کرنی لازم نہیں ہر بلکہ گویا اسنے اصل غلہ کو خریدا کیا۔

فصل فی کیفیۃ القسمۃ۔ یہ فصل مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں ہر۔ قال ویقسم الامام الغنیمۃ فیخج خمسہا۔ لقولہ تعالیٰ فان صد خمسہ وللرسول استثنیٰ الخمس۔ قدوری نے فرمایا کہ ایام مال غنیمت کو تقسیم کرے پس غنیمت میں سے پانچواں حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان صد خمسہ الایہ۔ یعنی غنیمت میں سے اللہ تعالیٰ کے واسطے پانچواں حصہ ہر اور رسول کے واسطے پس پانچواں حصہ استثنیٰ کیا۔ یہ دسواں پارہ شروع میں ہر اور اللہ تعالیٰ نے اپنا نام پاک صرف تعظیم و تکریم کے واسطے ذکر فرمایا۔ اور مراد رسول اللہ صلعم و اہل قرابت و یتیم بچہ و مساکین و ابن اسبیل ہیں۔ جیسا کہ آیت میں مصرح ہر۔ الحاصل تقسیم کا کام خود امام کرے اور اول اسمین سے پانچواں حصہ نکال لے۔ ویقسم اربعۃ اخماس بین الغنائین۔ اور باقی چار پانچویں حصے غنیمت حاصل کرنے والوں کے درمیان تقسیم کر دے۔

یعنی کل غنیمت کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ کمال لے اور باقی چار حصے غازیوں میں اس طرح تقسیم کرے جیسے آئندہ مذکور ہوگا  
غرض کہ باقی چار حصہ سب غازیوں کے ہیں۔ لہذا علیہ السلام قسمہا بین الغانمین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے ان چار حصوں کو غانمین میں تقسیم کر دیا۔ چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس میں مرفوع ہے کہ پانچواں  
حصہ نکالنے کے بعد باقی کو غانمین میں تقسیم کیا۔ ورواہ الطبری عن قتادہ مرسل۔ ثم للفارس سہمان وللراجل  
سہم۔ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ پھر سوار کے واسطے اس میں سے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے یہ امام ابو حنیفہ  
کا قول ہے۔ وقال للفارس ثلثہ اسہم وهو قول الشافعی۔ اور صاحبین نے کہا کہ سوار کے واسطے تین سہام ہیں  
اور یہی شافعی رحمہ کا قول ہے۔ اور یہی مالک و احمد و اکثر اہل علم کا قول ہے اور امام محمد نے آثار میں ابو حنیفہ رحمہ کے  
اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت میں اس تقسیم پر رضی ہونا کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ ہے روایت  
کیا۔ پھر کہا کہ یہی ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے لیکن ہم اسکو نہیں لیتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے تین حصہ ہیں  
اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ لہذا روی ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی علیہ السلام اسہم للفارس  
ثلثہ اسہم وللراجل سہما۔ اس دلیل سے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار  
کے واسطے تین حصہ دیے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ ورواہ البخاری و مسلم و ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ  
ت۔ ولان الاستحقاق بالغناء۔ اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بقدر کفایت ہے۔ یعنی لڑائی میں جتنی  
جسکی ذات سے کفایت حاصل ہو اسی قدر وہ غنیمت کا مستحق ہے۔ وغنا وہ علی ثلثہ امثال الراجل۔ اور سوار کا تین  
پیدل کے برابر کفایت کرنا ثبوت ہوتا ہے۔ لہذا للکر والفر والنبات۔ کیونکہ سوار تو حملہ کرنے اور بھاگ جانے اور ثابت  
رہنے کے واسطے کافی ہے۔ والراجل للنبات لا غیر۔ اور پیدل صرف ثابت رہنے کے واسطے ہے کچھ اور نہیں کر سکتا۔  
یعنی پیدل جہاں ہے وہاں سے آدمی کی حرکت سے زیادہ اس سے کوئی کفایت نہیں ہو سکتی ہے بخلاف سوار کے کہ اسنے فوراً  
حملہ کر کے دشمن کو بھگا یا اور ضرورت ہوئی تو خود فوراً پلٹ کر پیدل کی مدد کو آگیا اور جب موقع ہوا تو اپنی جگہ سے لڑتا رہا۔  
اور یہ بات پیدل سے ممکن نہیں ہے۔ پس جب پیدل سے تین گونہ وہ زائد کافی ہے تو پیدل سے سہ حصہ غنیمت کا مستحق ہے  
ولابی حنیفہ رحمہ روی ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام اعطی للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور ابو حنیفہ  
کی وہ دلیل ہے جو ابن عباس نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کو دو حصہ دیے اور پیدل کو ایک حصہ دیا۔  
ف۔ لیکن ابن العمام رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباس رحمہ سے غریب ہے یعنی بانی نہیں جاتی، بلکہ اسحق بن راہویہ نے اسناد  
میں اس کے خلاف روایت کی کہ حدیثنا محمد بن الفضیل بن غزوہ ان ثنا الجراح عن ابی صالح عن ابن عباس رحمہ قال اسہم رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم للفارس ثلثہ اسہم وللراجل سہما۔ یعنی ابن عباس نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین  
سہام دیے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ وروی نحوہ بطریق اخر عنہ مصنف۔ یہی طبرانی وغیرہ کی روایت میں ہے لیکن  
مصنف نے حدیث ابن عباس کو کہیں پایا حتی کہ اس پر خرم کیا اور کہا۔ فتعارض فعلاہ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں  
فعل متعارض ہوئے۔ ایک وہ کہ ابن عمر نے روایت کیا اور دوم جو ابن عباس نے روایت کیا لیکن ابھی معلوم  
ہوا کہ اول و صحیح میں موجود ہے اور دوم روایت ابن عباس کا ثبوت نہیں ہوتا علاوہ اسکے جو ابوداؤد کی حدیث مجمع بن جاریہ و  
روایت طبرانی و ابن مردویہ وغیرہ میں آیا وہ ضعف و دہم و حرج سے خالی نہیں تو معارضہ قائم نہ ہوگا کیونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ  
معارضہ کے واسطے قوت میں مساوات شرط ہے۔ مفع۔ لیکن مصنف نے اسکو معارض قرار دیا اور فرمایا۔ فیرجع الے قولہ۔ یعنی  
جب معارضہ فعل ظاہر ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی طرف رجوع کیا جائیگا۔ اور فعل سے استدلال اور معارضہ

کے نہیں ہو سکتا۔ وقد قال علیہ السلام للفارس سہمان وللراجل سہم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہر فن۔ لیکن ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت نہیں ملتی ہے اور جس نے کہا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی اسکی غلطی ہے۔ بالجلہ مصنف رحم کی غرض یہ ہے کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ماقول ہے کہ کیفیت و قدر دی عن ابن عمر ان النبی علیہ السلام قسم للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور کیونکر تاویل نہ دھانڈے خود ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا فن۔ اسکو ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے بطریق متعدد روایت کیا۔ اور یہ اسانید ثقات ہیں لیکن بعض نے بعض سے مخالفت کی ہے اور حق یہ ہے کہ اجبت و اقویٰ کی روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی ہے کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ دیا ہے۔ و اذا تعارضت روایاتہ ترجح روایتہ وغیرہ۔ اور جب ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتیں باہم متعارض ہوئیں تو دوسرے صحابی کی روایت مرجح ہوئی فن۔ یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کو ترجیح ہوئی۔ لیکن مخفی نہیں کہ ابن عباس کی روایت میں بھی اسحق بن راہویہ نے سوار کے واسطے تین حصہ روایت کیے تو اس سے بھی استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اول تو صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور دوسری روایت مصنف ابن ابی شیبہ و دارقطنی میں ہے اور صحیحین کی روایات اصح و اقویٰ ہیں پھر معارفہ ندارد ہوا۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب ابن ابی شیبہ کے اسناد میں ثقات مثل روایت بخاری ہیں تو ہم اسکو نہیں مانتے کہ صحیحین مطلقاً مقدم ہیں چنانچہ ہم اسکو کئی مرتبہ بیان کر چکے ہیں بلکہ قوت اسناد کا اعتبار ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو اسامہ و ابن عمر قالنا ثنا عبید اللہ عن تافع عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قسم للفارس سہمین وللراجل سہما۔ یہ اسناد ثقات صحیحین ہے اور دارقطنی نے کہا کہ ابو یزید شاکر نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ابن ابی شیبہ کا وہم ہے کیونکہ احمد بن حنبل و عبد الرحمن بن بشر وغیرہ نے ابن عمر سے اسکے خلاف روایت کیا اور ابو اسامہ سے بھی اسکے خلاف مروی ہے یعنی للفارس ثلثہ سہم۔ یعنی سوار کو دو حصہ کی جگہ تین حصہ روایت ہیں۔ لیکن نعیم نے عبد اللہ بن المبارک سے اوپر کے اسناد سے سوار کے واسطے دو حصہ روایت کیے۔ ابن الہمام نے کہا کہ نعیم ثقہ اور ابن المبارک ائبت ہیں۔ پھر ثابت میں دارقطنی نے یونس بن عبد الاعلیٰ ثنا ابن وہب اخبرنا عبید اللہ بن عمر الخ و حجاج ابن منہال ثنا حماد بن سلمہ ثنا عبید اللہ الخ یہی روایت کی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے پس اسی پر شیخ ابن الہمام نے زور دیا کہ یہ روایت ثابت ہے اور اسناد ثقہ ہے پس اگر دوسری روایت جسمین سوار کے واسطے تین حصہ ہیں اصح مانی جاوے تو بھی ان دونوں کو متفق کرنا بہتر ہے نسبت اسکے کہ ایک کو متروک کیا جاوے لہذا ہم نے دونوں میں اسطرح توفیق دی کہ اصل تقسیم یہ ہے کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہو اور جس روایت میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں وہ بطور عطیہ نفل کی ہے اور رہا یہ قیاس کہ پیدل کے نسبت سوار سے سہ چند کفایت ہوتی ہے کیونکہ سوار میں کرد فر زیادہ ہے تو اسکا مصنف نے یہ جواب دیا۔ ولان الکرو والفرس جنس واحد فیکون غناؤہ مثله غناؤ الرجل فیفضل علیہ سہم ولانہ لغدرا اعتبار مقدار الزیادۃ لغدرا معرفتہ لیدار الحکم علی سبب ظاہر و للفارس سہبان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فکان استحقاقہ علی ضعفہ۔ اسواسطے کہ آگے بڑھ کر حکم کرنا یا پیچھے ہٹنا دونوں ایک ہی جنس ہیں (کیونکہ پیچھے ہٹنا جب ہی اچھا ہوتا ہے)۔ علم کے واسطے ہو ورنہ بھاگنے میں لڑائی کا کوئی فائدہ نہیں) تو پیدل کے نسبت سوار سے لڑائی کا دو چند نفع ہے تو پیدل۔ اسکو ایک حصہ زیادہ دیا جائیگا اور اسوجہ سے بھی کہ مقدار کی زیادتی اعتبار کرنا مستعذر ہے یعنی یہ حساب ٹھیک نہیں ہو سکتا پیدل سے سوار کے کس قدر کام زیادہ دیا کیونکہ اسکا پہچانا مستعذر ہے تو ہماری سبب پر زیادتی کا حکم دائر ہوگا اور سوار میں



اور سب ظاہرین ایک اسکی ذات اور دوسرا اسکا گھوڑا اور پیدل میں ایک سبب صرف اسکی ذات ہی تو سوار کا استحقاق پیدل سے دو چند ہوا۔ ولایسم الا لفرس واحد وقال ابو یوسف رحمہ اللہ لفرسین لما روی ان ابی علیہ السلام اسہم لفرسین۔ اور غازی کو صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا (اور یہی قول مالک شافعی کا ہے اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ مع۔) اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکو دو گھوڑوں کا حصہ دیا جاوے (اور یہی امام احمد کا قول ہے) کیونکہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو گھوڑوں کا حصہ دیا۔ چنانچہ ابو عمرہ بشیر بن عمر ابن معن نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دو گھوڑوں کو چار حصے اور مجھے ایک حصہ دیا پس میں نے پانچ حصہ پائے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور کچھ روایت ہے کہ زبیر رضی اللہ عنہ جنگ خیبر میں دو گھوڑے لائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو پانچ حصے دیے۔ رواہ عبد الزق مرسل۔ ولان الواحد قد یعنی فحتاج الے الآخر ولما ان البراء بن اوس قادراً ولم یسهم رسول اللہ علیہ السلام الا لفرس واحد۔ اور اس دلیل سے کہ ایک گھوڑا کبھی تک جاتا ہے دوسرا گھوڑے کی ضرورت ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ براء بن اوس رضی اللہ عنہ دو گھوڑے لے گئے تھے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو ایک گھوڑے کا حصہ دیا۔ یہ حدیث غریب ہے بلکہ اسکے برعکس واقعی نے منازی میں اور ابن مندہ نے کتاب الصحابہ میں براء بن اوس سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو پانچ حصے دیے لیکن یہ بھی روایت غریب ہے اور امام مالک نے موطن میں کہا کہ میں نے نہیں سنا کہ سوائے ایک گھوڑے کے زیادہ کا حصہ دیا گیا ہو۔ مع۔ اور شافعی نے کہا کہ حدیث ابی عمرہ منقطع و غیر محفوظ ہے اگرچہ اذاعی نے اسکو کچھ سے منقطع قبول کر لیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود تین گھوڑے جتنا نام سکیب و ضرب و مرجع تھا لائے تھے مگر آپ نے صرف ایک گھوڑے کا حصہ لیا تھا۔ مع۔ ولان القتال لا یحقق لفرسین دفعة واحدة فلا یكون سبب الظاهر مفضی الے القتال علیہما فیسہم لواحد۔ اور اسواسطے کہ دو گھوڑوں سے ایک باہرگی قتال نہیں ممکن ہے تو حصہ پانے کا ظاہری سبب یعنی دونوں پر سوار ہو کر قتال کرنا اس جانب مودی نہواں ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا۔ ولہذا لا یسم ثلاثہ افراس و ما رواہ محمود علی التوفیل کما اعطی سلمۃ بن الاکوع سمین و ہوراجل۔ اور اسی وجہ سے تین گھوڑوں کا حصہ بالاتفاق نہیں دیا جاتا ہے اور جو حدیث ابو یوسف نے روایت کی وہ بطور نقل زائد دینے پر محمول ہے جیسے سلمہ ابن الاکوع کو جو پیدل تھے دو حصے دیے۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث حدیبیہ میں مذکور ہے و البراذین و العتاق سواہ لان الارباب مضاف الی جنس الخیل فی الکتاب قال اللہ تعالیٰ و من رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ و عدوکم و اسم الخیل لطلق علی البراذین و العتاق و البھین و المقر اطلاقاً و احداً لان العربی ان کان فی الطلب و الحرب اقوی فالبراذون اصبر و الین عطف افقی کل واحدینہما منفعة معتبرة فاستویا۔ اور دو غلا و عجمی گھوڑا اور خالص عربی گھوڑا دونوں حصہ میں برابر ہیں کیونکہ قرآن میں خوف و لا تا گھوڑوں کی جنس لینے خیل کی طرف مضاف ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و من رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ و عدوکم۔ یعنی اور تمہارا گھوڑے کہ جس سے اللہ تعالیٰ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو خوف و لاؤ حالانکہ خیل کا لفظ عجمی گھوڑے اور خالص عربی گھوڑے اور جسکی فقط مان عربی ہوا و جبکہ فقط باب عربی گھوڑا ہو سب پر ایک ہی طرح بولا جاتا ہے اور اس دلیل سے کہ عربی گھوڑا اگرچہ دشمن کا قاتل کرنے یا خود پیچھے ہٹنے میں زیادہ قوی ہوتا ہے تو وہ غلے گھوڑے میں حیثیت زیادہ ہے کہ وہ شقت فوب برداشت کرنا اور موٹا کرنا ہوتا ہے تو دونوں قسم میں ہر ایک میں ایک سبب منفعت موجود ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ و من دخل دار الحرب فارسان ففسد فرسہ استحق سہم الفرسان و من دخل راجلاً



اُسکی غرض تجارت تھی لیکن اس امر کا غرض تھا کہ قتال شروع ہو کر گھوڑے کی قیمت بڑھ جائے۔ ولایسہم لمملوک ولا امرام  
ولا صبی ولا مجنون ولا ذمی ولکن یرضح لهم علی حسب ما یری الامام لما روی انه علیه السلام کان لایسہم للنساء  
والصبیان والبعید ولکن کان یرضح لهم ولما استعان علیہ السلام بالیہود علی الیہود لم یعطهم کشیاً  
من الغنیمۃ یعنی انہ لم یسہم لهم ولان الجہاد عبادة والذمی لیس من اہل العبادة والصبی والمرأة عاجزان  
عنہ ولہذا لم یحکموا فرضہ والبعید لایکنہ المولے ولہ منع الا انہ یرضح لهم تحریراً علی القتال مع اہل  
الخطا یرتہم والمکاتب بمنزلۃ البعد لقیام الرق وقوتہم عجزہ فینعہ المولی عن الخروج الی القتال ثم البعد  
انما یرضح لہ اذا قاتل لانہ دخل خدمۃ المولی فصار کالتاجر والمرأة یرضح لہا اذا کانت تداوی الجرحی  
وتقوم علی المرضی لانہا عاجزہ عن حقیقۃ القتال فیقام ہذا النوع من الاعانتہ مقام القتال بخلاف البعد  
لانہ قادر علی حقیقۃ القتال والذمی انما یرضح لہ اذا قاتل او دل علی الطريق ولم یقاتل لان فیہ منفعتہ  
للمسلمین الا انہ یزاد علی السہم فی الدلالۃ اذا کانت فیہ منفعتہ عظیمۃ ولا یبلغ بہ السہم اذا قاتل لانہ جہاد  
والاول لیس من علم ولا یسوی بینه و بین المسلم فی حکم الجہاد۔ اور غنیمت میں سے کسی مملوک یا عورت یا طفل یا  
مجنون یا ذمی کا حصہ نہیں لگا یا جائیگا لیکن بطور کھانے کے انکو جبکہ امام المسلمین کی رائے میں آوے دیا جائیگا کیونکہ وہ  
ہرگز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں اور بچوں وغلاموں کا حصہ نہیں لگاتے تھے لیکن انکو کچھ کھانے کے طور پر دیتے  
تھے۔ رواہ سلم وابوداؤد والترمذی۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر کے یہودیوں پر مدینہ کے یہودیوں سے  
کچھ مدد لی تھی تو غنیمت میں سے انکو حصہ نہیں دیا بلکہ کچھ کھانے کے طور پر دیا۔ رواہ الشافعی والبیہقی والاقدی باسناد  
ضعیف۔ اور اس دلیل سے کہ جہاد ایک عبادت ہے اور ذمی کا فریضہ عبادت کی لیاقت نہیں ہے (اور مدینہ کے یہودیوں  
سے مدد لینا شاید بطور رہنمائی وغیرہ کے ہو اور شاید ضرورت کی وجہ سے لڑائی میں ہو) اور کچھ اور عورت دونوں جہاد  
کرنے سے عاجز ہیں اسی واسطے ان دونوں پر جہاد فرض نہیں ہے اور غلام کو اسکا مولیٰ اجازت نہیں دے گا اور اگر اجازت  
دی تو اسکو اختیار ہے کہ اسکو بیع کر دے لیکن امام المسلمین ان لوگوں کو کچھ مال بطور کھانے کے دیدے تاکہ انکو لڑائی  
پر ترغیب ہو باوجودیکہ انکے رتبہ کی کمی ظاہر کی گئی اور مکاتب بھی بمنزلہ غلام کے ہی کیونکہ اُسکے رقیب قائم ہے اور شاید کہ دم  
اداسے کتابت سے عاجز ہو جائے تو اسکا مولیٰ اسکو قتال میں جانے سے روکیگا پھر غلام کو کچھ مال بطور کھانے کے  
جب ہی دیا جائیگا کہ جب اُسنے قتال کیا ہو ورنہ نہیں کیونکہ وہ لشکر کے ساتھ اپنے مولیٰ کی خدمت کے واسطے گیا تھا تو مثل  
بازاری تاجر کے ہو گیا اور عورت کو یہ مال بطور کھانے کے اسوقت دیا جائیگا کہ وہ زخمیوں کی دوا کرتی اور بیماروں کی خدمت  
کرتی ہو کیونکہ عورت درحقیقت لڑائی سے عاجز ہے تو اسکا اس طرح کی مدد کرنا لڑائی کے قائم مقام ہے بخلاف غلام کے کہ وہ  
درحقیقت قتال کر سکتا ہے اور ذمی کو یہ مال بطور طعام کے جب ہی دیا جائیگا کہ جب اُسنے قتال کیا یا بغیر قتال کے راستہ  
بتلا یا ہو کیونکہ مسلمانوں کی منفعت ہے لیکن جاننا چاہیے کہ اگر راہ بتلانے میں منفعت عظیم ہو تو اسکو غازیوں کے حصہ  
سے زیادہ ہی دیا جائیگا اور اگر اُسنے مرگت قتال کیا تو جو کچھ اسکو دیا جائے وہ غازی کے حصہ تک نہیں پہنچا یا جائیگا اور  
رہنمائی کرنا کچھ کار جہاد سے نہیں ہے حالانکہ کار جہاد میں مسلمان اور کافر ذمی کے درمیان برابری نہیں کی جائیگی۔ واما الخمس  
فیقسم علی ثلثۃ اقسام سہم للمیامی وسہم للساکنین وسہم لابن السبیل بدخل فقر او ذوی القربی فیم ولقید مول  
ولا ینفع اے اغنیائہم وقال الشافعی رحمہم خمس الخمس لیتوی فیہ غنیم و فقیرہم ولیقسم منہم للذکر مثل خط  
الانثیین ویكون لبنی ہاشم وبنی المطلب دون غیرہم لقولہ تعالیٰ ولذی القربی من غیر فصل بین لغنی وفقیر

ولنا ان الخلفاء الاربعة الراشدین رضی اللہ عنہم علی ثلثة اسم علی نحو ما قلناہ وکفی بہم قدوة وقال  
 علیہ السلام یا معشر بنی ہاشم ان اللہ تعالیٰ کرہ لکم غسالۃ الناس واوساخہم وعوضکم منہا بنس خسر  
 والعوض انما ثبت فی حق من غلب فی حقہ الموضع بہم الفقراء والنبی علیہ السلام بظاہرہم للنصرة  
 الا ترى انہ علیہ السلام علی فقال انہم لم یزالوا معی ہذا فی الجاہلیۃ والاسلام وشک بین اصحابہ دل  
 علی ان المراد من النص قرب النصرة لا قرب القرابة۔ رہا غنیمت کا پانچواں حصہ جو امام نے نکالا ہے وہ تین  
 حصوں پر تقسیم ہوگا ایک حصہ یمینوں کے واسطے اور دوسرا حصہ مساکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ ابن اسیل کے لیے  
 جنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہونگے اور یہی مقدم کیے جائینگے اور تو اگر اہل قرابت کو نہیں  
 دیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچویں حصہ غنیمت میں سے پانچواں حصہ دیا جائیگا اور انہیں تو اگر وہ  
 فقیر برابرین اور یہ ال ان سب لوگوں میں عورت سے مرد کو دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت میں  
 صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب کے واسطے ہوگا دوسروں کو نہیں ملیگا یعنی بنو عبد شمس اور بنو نوفل کو نہیں ملیگا کیونکہ اللہ تعالیٰ  
 نے فرمایا ولدی القریٰ یعنی اور صاحب قرابت کے واسطے ہر بیس صاحب قرابت سبکو شامل ہر کوئی تفصیل تو اگر محتاج  
 کی نہیں ہر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چاروں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم جمعین نے پانچویں حصہ غنیمت کو اسی طرح حصوں  
 پر تقسیم کیا جیسے ہم نے بیان کیا اور انھیں کی ہشوائی ہو کہ کافی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے گروہ بنی ہاشم  
 تھا اسے واسطے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کا سیل پھیل کر وہ رکھا ہے یعنی زکوٰۃ کو مکروہ رکھا ہے اور اس کے عوض تکوین غنیمت  
 کا پانچواں حصہ دیا ہے۔ کمافی الصحیح۔ اور عرض انھیں کے حق میں ثابت ہوتا ہے جس کے حق میں اصل سو فیصد ثابت ہو اور وہ  
 محتاج لوگ جن دینے اگر زکوٰۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوٰۃ لوگوں کا میل کچل ہے لہذا انکو  
 غنیمت میں سے دیا گیا تو صرف محتاجوں کے واسطے مخصوص ہوا (اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم کے ساتھ  
 بنو مطلب کو بوجہ نصرت و مددگاری کے دیا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی یہ علت بیان فرمائی  
 کہ یہ لوگ برابر میرے ساتھ زمانہ جاہلیت و اسلام میں اس طرح رہے اور آپ نے اپنی انگلیاں ملائیں۔ رواہ ابو داؤد و  
 النسائی۔ یہ دلیل ہے کہ آیت میں صاحب قرابت سے مراد قرب بنی نہیں بلکہ قرب نصرت ہے۔ رایہ بیان کہ آیت  
 میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اسکا پانچواں حصہ واسطے اللہ تعالیٰ دے اس کے رسول اور صاحب  
 قرابت اور یمینوں و مساکین و ابن اسیل کے ہے۔ پھر یہ بیان نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہونے کے کیا معنی ہیں اور  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا لہذا صنف نے ذکر فرمایا۔ قال فاما ذکر اللہ تعالیٰ فی الخمس فہذا  
 لاقتلح الکلام خبر کا باسمہ وسم النبی علیہ السلام سقط بموتہ کما سقط لصفی لانہ علیہ السلام کان یخضع برسالۃ ولا سائر  
 بعدہ و لصفی شے کان علیہ السلام یصطفیہ لنفسہ من الغنیمۃ مثل درع اوسیف و جاریہ وقال اشافعی  
 یصرف سہم الرسول الی الخلیفۃ و الحجۃ علیہ ما قد سناہ۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچویں حصہ کے بارے میں برکت کے طور  
 پر اس نام پاک سے کلام شروع کرنے کے واسطے ہے یعنی کوئی حصہ مقصود نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کی  
 وفات شریف سے ساقط ہو گیا جیسے صفی بالاتفاق ساقط ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت شریف سے اس کے  
 مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہیں ہوئی اور اسی وجہ سے خلفاء راشدین میں سے کسی نے اسکو نہیں  
 لیا اور صفی وہ شے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت میں سے اپنی ذات شریف کے واسطے لے لے  
 لے اور بنی اندزہ بالکل اور باقیدی جاریہ کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے غلاموں کو دیا جاتا



گرائے قول پر حجت وہ جو ہم پہلے بیان کر چکے۔ یعنی بعد آپ کے کوئی رسول نہیں ہی اور اگر یہ جائز ہوتا تو خلفاء راشدین اسکو اپنے واسطے لیتے حالانکہ انہیں سے کسی نے نہیں یا بلکہ پانچویں حصہ کو تین ہی ٹکڑوں پر تقسیم کیا۔ مگر وہم ذوی القربی کا تو استحقاق فی زمن النبی علیہ السلام بالنسبة لما روئیا و بعدہ بالفقر قال ابیہ الضعیف، حصہ اللہ ہذا الذی ذکرہ قول الکرخی وقال الطحاوی رحمہم اللہ الفقیر نسیم ساقط ایضاً لما روینا من الاجماع ولان فیہ معنی الصدقة نظر الی المصروف فمحرم کما یحرم العمالہ وجہ الاول وقیل ہوا الاصح ما روئوا ان عمر رضی اللہ عنہم والاجماع انعقد علی سقوط حق الانعیار اما فقرا وہم یدخلون فی الاہتناء الثالثة۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنے حصہ کے مستحق بوجہ نصرت کے تھے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بوجہ محتاجی کے مستحق ہیں اور یہ جو مذکور ہوا کرخی رحمہ اللہ کا قول ہی اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت میں محتاجوں کا حصہ بھی ساقط بدلیل اس اجماع کے جو ہم اوپر روایت کر چکے (یعنی خلفاء راشدین نے صرف تین ہی حصہ کیے تو ظاہر ہوا کہ انکا حصہ ساقط ہے اور نیز اس دلیل سے کہ اس حصہ میں بیجا نامصرف کے صدقہ کے معنی ہیں یعنی محتاجی دیکھ کر بطور صدقہ دیا جاتا تو اہل قرابت پر حرام ہو گا جیسے اگر باغی عامل ہو تو اس کے واسطے ایسا ال لینا حرام ہے لیکن کہا گیا کہ قول اول اصح ہے اور اسکی وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقرا اہل قرابت کو حصہ دیا اور اجماع خلفاء صرف تو گروں کا حصہ ساقط ہونے پر ہوا اور رہے فقرا اہل قرابت تو وہ بھی یمینوں و مسکینوں دین السبل میں داخل ہیں۔ بلکہ مقدم ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و اذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب مغیرین بغیر اذن الامام فاخذوا شیا لم یخمس لان الغنیمۃ ہوا ما غزوا وغلبہ لا اختلاسا وسرقہ و الخمس وظیفہا ولو دخل الواحد او الاثنان باذن الامام فغیرہ روایتان و المشہور انہ یخمس لانه لما اذن لہم الامام فغیرہ نصرتہم بالامداد فصار کالمنعہ۔ اور اگر ایک یا دو شخص دار الحرب میں غارت گری کے قصد سے بدون اجازت امام کے داخل ہوئے اور انھوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اسکا پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا کیونکہ غنیمت وہ چیز ہے جو قہر و غلبہ سے حاصل کی جائے نہ وہ کہ اوچکاپن و جوری سے حاصل ہو اور پانچواں حصہ لینا مال غنیمت سے معمول ہے۔ اور اگر ایک یا دو آدمی بااجازت امام داخل ہوئے ہوں تو ان کے حاصل کیے ہوئے مال میں دو روایتیں ہیں (ایک میں خمس لیا جائے اور دوسری میں نہیں) اور مشہور یہی ہے کہ خمس لیا جائیگا کیونکہ جب انکو امام نے اجازت دی تو مددگاروں سے انکی مدد کا التزام کر لیا تو یہ ایک یا دو آدمی بمنزلہ ایسی جماعت کے ہو گئے جنکو قوت نصرت حاصل ہے۔ فان دخلت جماعت لہا منعتہ فاخذوا شیا یخمس وان لم یاذن لہم الامام لانه باغزو قہر و غلبہ ولا ینسب علی الامام ان ینصرہم اذ لو فذلہم کان فیہ وہن المسلمین بخلاف الواحد والاثنین لانه لا یجب علیہ نصرتہم۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی ایسی جماعت داخل ہوئی جنکو قوت نصرت حاصل ہے اور انھوں نے کوئی چیز حاصل کی تو انہیں سے پانچواں حصہ لیا جائیگا اگرچہ ان لوگوں کو امام نے اجازت نہ دی ہو اسلئے کہ جو کچھ انھوں نے حاصل کیا وہ بطور قہر و غلبہ ہو تو غنیمت ہوا اور اسلئے کہ امام پر انکی مدد کرنا واجب ہے کیونکہ اگر انکی مدد گاری ترک کرے تو اس میں مسلمانوں کے حق میں ضعف ہے بخلاف ایک یا دو آدمیوں کے کہ انکی مدد گاری کرنا امام پر واجب نہیں ہے۔

فصل فی التفصیل۔ یہ فصل تفصیل کے بیان میں ہے۔ نقل یعنی زائد ہے اور تنقیل وہ مال جو امام کیسکا حصہ پر زائد رہے کہے۔ قال ولا یاس بان نیفل الامام فی حال القتال ویخرج علی القتال فیقول ۹

من قتل قتیلاً فله سلبه ویقول للسریر قد جعلت لکم الریح بعد الخمس معناه بعد ما رفع الخمس لان التحریض  
مندوب الیه قال اللہ تعالیٰ یا ایہا النبی حرص المؤمنین علی القتال و هذا النوع تحریض ثم قد یكون التنفیل  
بما ذکر وقد یكون بغيره الا انه لا ینبغي للامام ان یجعل کل الماخوذ لان فیہ ابطال حق العکل فان فعله  
مع السریرہ جائز لان التصرّف الیه وقد یكون لمصلحتہ فیہ۔ کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ امام المسلمین کا فرون سے قتال  
کی حالت میں تنفیل کر کے انکو قتال پر آمادہ کرے پس کہے کہ جسے کسی کا فرقتل کیا تو مقتول کا سامان اُسی کے واسطے  
اور جس چھوٹے لشکر کو بھیجے تو چاہے اُس سے یوں کہے کہ غنیمت کا پانچواں حصہ کھانے کے بعد ایک چوتھائی تمہارے  
واسطے نفل ہے کیونکہ آمادگی و لانا مستحب ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا کہ مومنوں کو جہاد  
آمادہ کرو اور تنفیل بھی آمادہ کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ پھر تنفیل کبھی بطریقہ مذکور ہوتی ہے اور کبھی دوسرے طریقہ سے ہوتی  
لیکن امام کو یہ نہیں چاہیے کہ کل مال غنیمت کو تنفیل کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں کل غازیوں کی حق تلفی ہو جائے گی  
چھوٹے لشکر کے ساتھ اس طرح تنفیل کی کہ جو کچھ تم حاصل کرو سب تمہارے واسطے ہے قویہ جائز ہے کیونکہ نصرت کا احتیاج  
اُسی کو حاصل ہے اور کبھی ایسا کرنا مصلحت ہوتا ہے۔ ولا ینفل بعد احراز الغنیمۃ بدار الاسلام۔ اور اموال غنیمت  
دار الاسلام میں نکال لانے کے بعد تنفیل نہیں کر سکتا۔ لان حق الغیر قد تاکد فیہ بالاحراز۔ کیونکہ احراز کی وجہ سے  
اس میں غیروں کا حق مضبوط مستحکم ہو گیا۔ قال الامام النخس۔ باستثناء خمس کے فتن۔ یعنی امام کو یہ اختیار  
نہیں ہے کہ غنیمت کے پانچواں حصہ میں سے تنفیل کرے۔ لانه لاق للغنائین فی الخمس۔ کیونکہ پانچواں حصہ میں غازیوں  
کا کچھ حق متعلق نہیں ہے۔ واذ لم یجعل السلب للقاتل فهو من حبلۃ الغنیمۃ والقاتل وغیرہ فی ذلک سوار وقاتل  
الشافعی رحم السلب للقاتل اذا کان من اہل ان یسہلہ وقد قتلہ مقبلاً لقولہ علیہ السلام من قتل قتیلاً فله  
سلبه والظاهر انہ لعصب شرع لانه لعنہ ولان القاتل مقبلاً اکثر غنائم فیخص بسلبہ اہلار اللغات وینہ  
وین غیرہ ولنا انہ ماخوذ بقوۃ الجیش فیکون غنیمۃ فیکسبہ الغنائم کما نطق بہ النص وقال علیہ السلام  
لجیب بن ابی سلمۃ لیس لک من سلب قتیلک الا ما طابت بہ نفس الامک و ما رواہ یحییٰ بن نصیب الشریع  
و یحتمل التنفیل فحکمہ علی الثاني لما رویناہ و زیادۃ الغنائم لا یعتبر فی جنس واحد کما ذکرناہ۔ اور واضح ہو کہ اگر  
مقتول کا سامان غازی قاتل کے واسطے نہ کیا گیا تو وہ منجملہ مال غنیمت کے ہوگا اور قاتل وغیر قاتل کا استحقاق اس میں برابر  
ہوگا (اور یہی قول مالک ہے) اور شافعی و احمد نے فرمایا کہ اگر غازی قاتل اس مال سے ایک حصہ دیا جائیگا اور اُسے کافر  
مقتول کو ایسی حالت میں قتل کیا کہ کافر نے پر متوجہ تھا تو اس کا سامان قاتل کے واسطے ہے ایسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کسی کا فرقتل کرے تو کافر کا سامان اُسی کے واسطے ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ظاہر حدیث یہ ہے  
کہ آپ نے یہ ایک شرع مقرر فرمائی کیونکہ آپ اسی واسطے مبعوث ہوئے تھے اور ایسے کہ قاتل نے جب ایک سامان سے متوجہ  
ہونے والے کا فرقتل کیا تو اُسے بہت فائدہ پہنچایا پس اُس کا سامان اسی کے لیے خاص ہوگا تاکہ قاتل وغیر قاتل کے  
درمیان تفاوت ظاہر ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ سامان بقوت لشکر لیا گیا تو غنیمت ہوگا پس موافق حکم نص کے غنائم  
کے طور پر تقسیم کیا جائیگا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابن مسلمہ کو فرمایا کہ تیرے مقتول کے سامان سے تیرے  
واسطے کچھ نہیں ہے سوائے اُس قدر کے جس پر تیرا امام راضی ہو اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ باتوں کو محمل ہے ایک  
یہ کہ شرع قائم کی ہو اور دوم یہ کہ تنفیل ہو پس حدیث جب ابن مسلمہ کی وجہ سے ہم کہ تنفیل پر محمول کرتے ہیں اور ہر قاتل  
کا زیادہ نفع دینا تو وہ ایک ہی جنس میں مفید نہیں ہے فتن۔ لہذا سامان لانے والے کا وہ کھانا یا شافہہ کہ مذکور ہے

سامان کا استحقاق دیتا ہو حتیٰ کہ اگر بھائے کا فرک یا کسی کام میں مشغول یا سیرتے ہوئے کو قتل کرے تو مستحق نہیں ہوتا حالانکہ لڑائی کے افعال ایک ہی جنس ہیں تو سامنے آنے والے کا قتل بھی معتبر نہوگا لیکن بغنی نہیں کہ حدیث حبیب ابن مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طبرانی وابن مردودہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب ضعیف ہیں اور شیخ ابن الہمام نے دیکھا کیا کہ متعدد طرق سے اس میں قوت حاصل ہوگئی اسوجہ سے ہم نے حدیث شافعی کو تنفیل پر محمول کیا لیکن یہ بھی نے دعویٰ کیا کہ بعد بدر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا کہ مقتول کا اسباب قاتل کے واسطے ہو اور اسی پر حکم قرار پایا فافہم واسطہ تاملے اعلم۔ م۔ والسلب ما علی المقتول من ثیابہ وسلاحہ و مرکبہ و کذا ما کان علی مرکبہ من تسرح والالہ و کذا ما سمع علی الدابة من مالہ فی حقیبہ او علی واسطہ و ما عدا ذلک فلیس بسلب و ما کان مع غلامہ علی دابة اخرى فلیس بسلبہ ثم حکم التنفیل قطع حق الباقین فاما الملک فانما ثبت بعد الاحراز بدرا لا سلام لہا من قبل حتی لو قال الامام من اصاب جاریۃ فہی لہ فاصابہا مسلم واستراہا لم یحل لہ و طہلہ و کذا الا سیحیا و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ وقال محمد رحمہ لہ ان یطأ یا ویسعیہا لان التنفیل یثبت بہ الملک عندہ کما یثبت بالقتل فی دار الحرب وبالشر من الحربی و وجوب الضمان بالاطلاق قد قیل علی ہذا الاختلاف اور سلب یعنی سامان مقتول وہ کہلاتا ہے جو اس کے بدن پر کپڑے و ہتھیار ہوں اور اس کا گھوڑا یا سواری اور دیگر جو کچھ اس سواری پر زین و رکاب وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اس کے جانور کی خارجی یا اس کی کمرین ہو یہ سب سامان مقتول ہے اور سوائے اس کے جو کچھ ہو یہ سامان مقتول نہیں ہے اور جو چیز کہ اس کے غلام کے ساتھ دوسرے جانور پر ہو وہ بھی سامان مقتول نہیں ہے نیز واضح ہو کہ تنفیل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اس سے باقی غازیوں کا حق منقطع ہو گیا اور ہر مال نفس کی ملکیت تو وہ جب ہی حاصل ہوگی کہ یہ مال دار الاسلام میں آکر محفوظ ہو جائے چنانچہ ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں حتیٰ کہ اگر امام نے کہا کہ جس غازی نے کوئی چھو کر یا پانی وہ اسی کی ہے پھر ایک غازی نے ایک چھو کر یا پانی اور بذریعہ حیض کے اسکا حمل سے پاک ہونا دریافت کر لیا تو ابھی اس کے ساتھ وٹھی کرنا یا اسکو فروخت کرنا حلال نہیں ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد (رواک و شافعی و احمد) نے کہا کہ اسکو جائز ہے کہ اس سے وٹھی کرے یا اسکو فروخت کرے کیونکہ اپنے نزدیک تنفیل سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے جیسے دار الحرب میں امام کی تقسیم کر دینے میں اور حربی کا فر سے خریدنے میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اگر اس کے پاس سے مال نفس کسی نے ضائع کر دیا تو بعض نے فرمایا کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ یعنی امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک ضامن نہوگا اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہوگا۔

## باب استیلاء الکفار

باب کافروں کے غالب ہونے کے بیان میں ہے۔ و اذا غلب الترك علی الروم فجویم و اخذوا اموالہم ملکوا لان الاستیلاء قد تحقق فی مال مباح و ہو السبب علی ما بنیہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر تاتاری کافروں نے نصاریٰ روم پر غلبہ پا کر انکو قید کر لیا اور ان کے اموال چھین لیے تو تاتاری ان سب کے مالک ہو گئے کیونکہ انھوں نے مال مباح پر غلبہ سے قبضہ حاصل کیا اور سب ملک بھی ہو چکا ہے ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ فان غلبنا علی الترك حل لنا ما ینحدہ من ذلک اعتبارا بامر اہلکم و اذا غلبوا علی اموالنا و اعلیٰ ذلک و اللہ و احز و ہا بدار ہم ملکوا و قال الشافعی رحمہ لہ لیکونہا لان الاستیلاء محظور ابتداء و انتہاء و المحظور لا یتہض سببا للملک علی ما عرفت من قواعد الفقہ لان الاستیلاء و رد علی مال مباح فینقض سببا للملک و دفع الحاجۃ المکلف کا استیلاء لہا علی

اموالہم و ہذا لان العصۃ تثبت علی مساقاة الدلیل ضرورتاً ممکن المالک من الانتفاع فاذا زالت المکنۃ عاد  
مباحاً کما کان غیر ان الاستیلاء لا یحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار علی الحبل حالاً و مالاً و مظهر  
لغیرہ اذا صلح سبباً لکرامۃ لتفوق المالک و ہوا الثواب الاجل فمالک بالمالک العاجل۔ اور اگر ہم لوگ  
تاریوں پر غالب ہوئے تو تاریخوں نے جو کچھ روپیوں سے لیا ہو وہ حکومتاریوں سے چھین لینا جائز ہو جیسے تاریخوں  
کی دوسری اہلک ہو چھین لینا جائز ہو اور اگر معاذ اللہ کبھی کفار ہمارے مالوں پر غالب آئے اور انکو اپنے ملک میں لگے  
تو دے انکے مالک ہو جائیں گے (اور یہی مالک واحد کا قول ہے) اور شافعی نے فرمایا کہ کفار ان مالوں کے مالک نہیں ہوں گے  
کیونکہ ہمارے مالوں پر کافروں کو غلبہ کرنا منوع ہے خواہ ہمارے ملک میں ابتدا کریں یا انتہا میں اپنے ملک میں پورا ہوں اور  
جو امر منوع ہو وہ ملکیت کا سبب نہیں ہوتا ہر چنانچہ انکے نزدیک یہی اصول قرار پایا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مباح  
پر غلبہ وارد ہوا تو وہ سبب ملک ہو جائیگا تاکہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ انکے مالوں پر غالب ہو کر مالک ہو جاتے ہیں اور یہ  
جو ہننے کہا کہ وہ لوگ مال مباح پر غالب ہوئے تو اس واسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہو جاتا ہے کہ مالک کو اس  
انتفاع کا قابو ہو حالانکہ دلیل قولہ تعالیٰ خلق لکم فی الارض الخ مفید ہے کہ زمین کی ہر چیز ہر ایک کے واسطے مباح ہے پھر جب  
کسی مالک کا قابو جاتا رہا تو وہ مال بدستور سابق مباح ہو گیا لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہو گا کہ اپنے ملک میں محفوظ کرے  
کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہو اسکو فی الحال و انجام کار میں اپنے تصرف میں لانے کا اختیار ہو اور جو چیز کسی دوسرے  
سبب سے منوع ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھ کر راست کا سبب ہو لینے آئندہ ثواب حاصل ہونا تو چند روزہ ملک  
کے حق میں تیرا کیا گناں ہے۔ توضیح یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن میں فرمایا للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من ديارهم  
واموالہم الا یہ۔ یعنی یہ مال ان مہاجرین فقیروں کے واسطے ہے جو اپنے گھر بار اور مالوں سے نکال دیے گئے۔ اس سے ظاہر ہوا  
کہ صحابہ مہاجرین کے اموال جو مکہ میں تھے وہ ان لوگوں کی ہجرت کرنے کے بعد کافروں کے غلبہ کرنے سے انکی ملک سے  
خارج ہو گئے ورنہ جسکے پاس مال ہو اگر چہ فی الحال اسکے ہاتھ میں نہ ہو تو وہ فقیروں میں کھاتا ہے تو معلوم ہوا کہ مسلمان کے مال کفار  
غلبہ کرنے سے اسکے مالک ہو جاتے ہیں علاوہ اسکے آیت مذکورہ بالا قولہ خلق لکم فی الارض یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے  
پیدا کر دیا جو کچھ زمین میں ہے دلیل یہ ہے کہ ہر چیز سے انتفاع مباح ہے لیکن ایک ہی چیز پر اگر ہزار آدمی اپنا قبضہ و انتفاع چاہیں  
تو ممکن نہیں جسکے قبضہ میں بطور شرعی حاصل ہوا وہ اسکا مال محترم ہے لینے دوسروں کو تعرض کرنا حرام ہے اور یہ اسواسطے کیا گیا  
تاکہ مالک کو اس سے انتفاع کا موقع ملے پھر جب کافروں نے اس پر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قابو نہیں رہا تو اصلی حالت کے مانند مباح  
ہو گیا اور مباح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے لیکن غلبہ و قبضہ جب ہی پورا ہو گا کہ کفار اپنے ملک میں پورا ہوں لہذا اگر لوگ جانے سے  
پہلے مسلمانوں نے غالب ہو کر اسے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہیں بلکہ جس جس کی چیز ہو اسکو واپس دی جائیگی رہا یہ قول کہ جو امر حرام ہو وہ  
ملک کا سبب نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ کافروں کا غلبہ سبب ملک نہیں ہو گا تو اسکا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ غلبہ کفار حرام ہے مگر اسوجہ سے حرام ہے کہ وہ  
مسلمانوں کے مال پر غلبہ ہو اور جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہے وہ ملک کا سبب ہو سکتی ہے خصوصاً جبکہ ہمیں نفع زیادہ ہو جیسے  
کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کر لیا تو وہ اس میں ناز ترک نہیں کرے گا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہے لیکن ناز کا ثواب اس سے زیادہ اسکو  
حاصل ہو گا تو غصبی زمین کی ناز جب ثواب جہل کی مستحق ہوتی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بد رجا اولیٰ ثابت ہو گا لہذا اگر مسلمان کو  
اپنی چیز جانے سے ثواب آخرت حاصل ہوا تو کفار کو دنیا میں ملک حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔ فان ظہر علیہا المسلمون فوجدوا المالک  
قبل القسمة ففیہ لم یغیر شیء وان وجدوا بعد القسمة اخذوا بالقیمۃ ان اجوا القولہ علیہ السلام فیہ ان وجدہ قبل القسمة  
فہو ملک بغیر شیء وان وجدہ بعد القسمة فہو ملک بالقیمۃ ولان المالک القدیم زال ملک بغیر رضاہ فان لم یحق الاخذ



نظر الہ الا ان فی الاخذ بعد القسمه ضررا بالماخوذ منه بازالہ ملک الخاص فیاخذہ بالقیمۃ ليعتدل النظر من الباعین  
والشركة قبل القسمۃ عامۃ فیقول الضرر فیاخذہ بغیر قیمۃ۔ پھر اگر ان مالوں پر سلمان غالب ہوے پھر مالکون نے تقسیم  
سے پہلے انکو پایا تو دے لوگ مفت اپنے اپنے مالوں کے لینے اور اگر بعد تقسیم کے پائے تو انکا جی چاہے قیمت دیکر لین  
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تو نے تقسیم سے پہلے اسکو پایا تو وہ بغیر عوض کے تیرے واسطے  
ہو اور اگر تو نے بعد تقسیم کے اسکو پایا تو وہ تیرے واسطے بقیمت ہو۔ رواہ ابی ہشام والدارقطنی والطبرانی والطحطاوی وینا  
نعمان بن عبد اللہ ابو داؤد باسناد حیدر سلا۔ اور اس دلیل سے کہ مالک قدیم کی ملکیت بغیر اسکی رضامندی کے ناقض غلبہ  
کفار سے زائل ہوئی تو اسکا لحاظ کر کے اسکو لینے کا حق حاصل ہے لیکن تقسیم ہو جانے کے بعد یعنی میں جس غازی کے حصہ  
سے تیار ہو اسکو ضرر پہونچ گیا کیونکہ اسکی ملک خاص زائل ہوئی ہے لہذا قیمت دیکر لے تاکہ دونوں جانب کا لحاظ اعتدال کے  
ساتھ ہو اور تقسیم ہونے سے پہلے شرکت عام ہو تو ہر ایک کو بہت کم ضرر ہو گا لہذا بغیر قیمت لے سکتا ہے۔ وان دخل دار الحرب  
تاجر فاشتری ذلک واخرجه الی دار الاسلام فما لک الاول بالخیار ان شاء اخذہ بالثمن الذی اشتراه  
وان شارتک لانه متضرر بالاخذ مجانا لا تری انه قد دفع العوض بمقابلۃ فکان اختلال النظر فيما قلنا ولو  
اشتراه بعرض یاخذ بالقیمۃ العرض ولو وہبہ لمسلم یاخذہ بالقیمۃ لانه ثبت لہ ملک خاص فلا يزال الا بالقیمۃ  
ولو کان مغنوما ہو مثل یاخذہ قبل القسمۃ ولا یاخذہ بعد ہا لان الاخذ بالمثل غیر مفید وکذا اذا کان موہوبا  
لا یخذه لما بینا وکذا اذا کان مشتری بثلثه قد را ووصفا۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی تاجر گیا اور جبکو حربی نوٹ  
لے گئے ہیں انہیں سے کوئی چیز خرید کر دار الاسلام میں لایا تو اسکے مالک اول کو اختیار ہے کہ چاہے ان داموں کے عوض  
سے لے بخنہ کو تاجر نے خریدا ہے اور اگر چاہے چھوڑ دے کیونکہ مفت لے لینے میں تاجر کا ضرر ہے کہ نہیں دیکھتے جو کہ تاجر نے عوض دیکر خریدا  
ہو تو انصافی نظری میں اسکو ہونے بیان کیا اور اگر تاجر نے وہ چیز کسی اسباب کے عوض خریدی ہو تو مالک اول کو اختیار ہے کہ چاہے اس  
اسباب کی قیمت کے عوض خریدے اور اگر حربیوں نے وہ مال کسی کو ہبہ کیا ہو تو مالک چاہے بعض قیمت اسکو لے لے کیونکہ اس  
سلمان کو ایک ملک خاص حاصل ہوئی ہے تو وہ زائل نہ کیجا جائیگی الا بقیمت اور اگر وہ مال حربیوں سے مسلمانوں نے بطور غنیمت حاصل  
کیا حالانکہ یہ مال شلی ہے (یعنی سونا چاندی گہون جو وغیرہ) تو مالک اول قبل تقسیم کے اسکو مفت لے لے اور بعد تقسیم کے نہیں لے گا کیونکہ  
اسکے مثل دیکر لینا بیفائدہ ہے اور اسی طرح اگر مسلمان نے اسکو حربی سے ہبہ میں پایا ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا کیونکہ مثل دیکر لینا بیفائدہ  
ہے اور اسی طرح اگر مسلمان تاجر نے اس شلی کے عوض اسکے مثل چیز و مقدار و صف میں یکساں ہو دیکر خریدی ہو تو بھی مالک اول نہیں  
لے سکتا۔ قال فان امر وعبدا فاشترى رجل واخرجه الی دار الاسلام ففقت عینہ واخذ رثما فان المولی یاخذہ بالثمن  
الذی اخذ بہ من العدو اما الاخذ بالثمن فلما قلنا ولا یاخذ الارش لان الملك فیہ صحیح فلو اخذہ اخذہ بثلثه  
وہو لا یغید ولا یحط شئی من الثمن لان الاوصاف لا یقابلہا شئی من الثمن بخلاف الشفیعۃ لان الصفۃ لما  
تحولت الی الشفیع صار المشتري فی ید المشتري بمنزلة المشتري شراء فاسدا والاوصاف تضمن فیہ کما فی  
الغصب اما ہننا الملك صحیح فافترقا۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام گرفتار کیا پھر کسی نے اسکو حربی سے خریدا اور دار الاسلام  
میں لایا پھر کسی نے اسکی آنکھ پھوڑ دی اور مشتری نے اسکی دیت وصول کر لی پس اگر مولائے اول اسکو لینا چاہے تو بخیر  
دارین کو لے سکتا ہے چھنے کو اسنے حربی سے خریدا پس داموں کے عوض لینا تو اسی وجہ سے لازم ہے کہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر  
ہو اور مشتری نے جو آنکھ کی دیت وصول کی وہ نہیں لے سکتا کیونکہ غلام میں مشتری کی ملک صحیح تھی (یعنی اسنے اپنی ملک  
میں بے نفع حاصل کیا) پس اگر مولائے اول اس دیت کو بھی لینا چاہے تو اسکے مثل دیکر لے حالانکہ یہ مبادلہ بیفائدہ ہے پھر واضح ہو

کہ آنکہ بچوٹنے کے سبب دامون میں کچھ کم ہوگا کیونکہ اوصاف کے مقابل میں دامون میں سے کچھ نہیں ہوتا اور یہ صورت  
شفیعہ سے ظلات ہے اس واسطے کہ صفیہ بدل کر جب شفیع کے پاس گیا تو مشتری کے پاس یہ خریدی ہوئی چیز بمنزلہ خرید فاسد  
کے ہو گئی حالانکہ خرید فاسد میں اوصاف کی ضمان واجب ہوتی ہے جیسے غصب میں واجب ہو کرتی ہے کیونکہ ملکیت تمام  
نہیں ہے اور بیان جو مسئلہ مذکور ہے اس میں ملک صحیح ہے تو دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔ وان اسر و اعبد فاشترہ  
رجل بالف درهم فاسر وہ ثانیۃ وادخلوه دار الحرب فاشترہ رجل آخر بالف درهم فلیس للموے الاول  
ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان الاسر وارد علی ملک و للمشتري الاول ان یاخذ من الثانی بالثمن لان  
الاسر وارد علی ملک ثم یاخذہ المالك القیم بالقیم ان شاء لانه قام علیہ بالثمنین فی اخذہ بہا و کذا اذا کان  
الماسر منہ الثانی غایب فلیس للموے الاول ان یاخذہ اعتبارا بحال حضرت۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام قید کیا پھر اسکو  
کسی مسلمان نے ہزار درہم کو خرید لینے دار الاسلام میں لایا پھر کافروں نے دوبارہ اُس غلام کو قید کر لیا اور اسکو دار الحرب  
میں لے گئے پھر دوسرے مسلمان نے اُسکو ہزار درہم کو خرید لیا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہو کہ دوسرے مشتری سے اس  
غلام کو لبوض دامون کے لئے لے کیونکہ قید ہونا اسکی ملک پر وارد نہیں ہوا ہاں اول مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے مشتری  
سے لبوض دامون کے لئے لے کیونکہ اول مشتری کی ملک پر قید ہونا وارد آیا ہے پھر اول مشتری سے مالک اول کو اختیار ہے  
کہ چاہے دو ہزار روپے لے کیونکہ مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار روپے لے کر مالک اول دو وزن دامون کے عوض لے گا اور  
اگر پہلا مشتری کہیں غائب ہو گیا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری دوم وغیرہ سے لے جیسے مشتری اول کی غرض  
میں دوسرے مشتری سے نہیں لے سکتا۔ ولا یملک علینا اهل الحرب بالغلبۃ مدیریۃ و اہمات اولادنا و مکاتبنا  
و احرارنا و ملک علیہم جمیع ذلک لان اسبب التملیک فی محلہ و اخل المال المباح و احرار معصوم  
بنفسہ و کذا من سواہ لانه ثبتت الحریۃ فیہ من وجہ خلاف رقابہم لان الشرع اسقط عصمتہم جزا علی جہلہم  
و جہلہم ارقاء و لا جانیۃ من ہولاء۔ اور کفار ہمیں غلبہ کر کے ہمارے مدبر و ام ولد و مکاتب و آزادوں کے مالک نہیں ہو سکتے  
ہیں اور ہم ان پر غالب ہو کر ان کے مدبر وغیرہ سب پر غالب ہو جاتے ہیں کیونکہ سب ملکیت کا قائمہ انہیں محل میں دیتا ہے اور  
محل اسکا مال مباح ہے اور آزاد بذات خود محترم معصوم ہے اور اسی طرح ام ولد و مدبر و مکاتب بھی معصوم ہیں کیونکہ انہیں  
ایک وجہ سے آزادی ثابت ہو گئی بخلاف رقبہ کفار کے کیونکہ ان کے کفر کی سزا میں شرع نے انکی عصمت ساقط کر کے انکو ترقی  
کر دیا اور ہمارے لوگوں کا کوئی جرم نہیں ہے۔ و اذا البق عبد مسلم فدخل الیہم فاقضوه لم یملکوا عند ابی حنیفہ  
و قال یملکونہ لان العصمۃ بحق المالك لقیام یدہ و قد زالت و لہذا لو اخذوہ من دار الاسلام لمکواہ و لہذا ان ظہرت  
یدہ علی نفسہ بالخروج من دارنا لان سقوط اعتبارہ بالتحقق ید الموے علیہ تمکینا من الانتفاع و قد زالت  
ید الموے فظہرت یدہ علی نفسہ و صار معصوما بنفسہ فلم یبق محلا للملك بخلاف المتردد لان ید الموے باقیۃ لقیام  
ید اہل الدار منع ظہور یدہ و اذا لم یثبت الملك لہم عند ابی حنیفہ ج یاخذہ المالك القیم بغیر شئی موہو یا کان  
او مشتری او معنوا قبل القسمۃ و بعد القسمۃ یودی عوضہ من بیت المال لانه لا یکن اعادۃ القسمۃ لتفرق الغنائم  
و تغیر اجتماعہم و لیس لہ علی المالك جعل الا بقی لانه عامل لنفسہ اذ فی زعمہ انہ ملکہ۔ اگر کسی مسلمان کا مسلمان  
غلام بھاگ کر دار الحرب میں داخل ہوا اسکو کافروں نے پکڑ لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکے مالک ہو گئے اور صاحبین  
نے کہا کہ مالک ہو جائیگے کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق مالک کے ہے کیونکہ مالک کا قبضہ اُس پر قائم ہوتا ہے حالانکہ بیان قبضہ مال  
ہو گیا و لہذا اگر اسکو دار الاسلام سے پکڑ لیا جائے تو بھی مالک ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دار الاسلام سے پکڑ

کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ذاتی اختیار اس سبب سے ساقط تھا کہ اس پر مولیٰ کا قبضہ متحقق تھا تاکہ مولیٰ اس سے انتفاع کا قابو پاوے اور اب یہ حال ہوا کہ مولیٰ کا قبضہ اس پر سے زائل ہو گیا پس غلام کا ذاتی اختیار ظاہر ہو گیا اور اپنی ذات میں معصوم محترم ہو گیا تو ملکیت کا عمل نہیں رہا برخلاف اس غلام کے جو دارالاسلام میں مارا مارا بھرتا ہوتا ہو تو وہ خود مختار نہ ہو گا کیونکہ اس پر مولیٰ کا قبضہ باقی ہے اس لیے کہ دارالاسلام والوں کا قبضہ اس پر موجود ہے اس لیے غلام کا اختیار ظاہر ہونے کو روکا بھرجب امام ابوحنیفہ کے نزدیک کافرون کی ملک اس پر ثابت نہ ہوئی تو مالک قدیم ہر صورت میں اس کو مفت لے لیا خواہ کافرون سے اس کو کوئی بطور ہبہ لاوے یا خرید لائے یا غنیمت میں قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی مفت لیا مگر جسکے حصے سے لیا ہے بیت المال سے اس کا عوض دیا جائیگا کیونکہ تقسیم دو ہرانا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ غازی لوگ متفرق ہو گئے اور ان کا مجتمع ہونا مشکل ہے اور جو شخص اس غلام کو دارالحرب سے لایا اس کا غلام پکڑ لانے کا استحقاق مال قدیم پر نہیں ہے کیونکہ یہ کام اس نے اپنے واسطے کیا اس لیے کہ اپنی زعم میں اس کو وہ اپنی ملک جانتا تھا۔ اور اگر ذمی کا غلام اس طرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہے۔ وان ندبیر الیہم فاخذوہ لکنوہ لتحقق الاستیلاء واذلایہ للبعث و لتطهر عند الخرج من دارنا بخلاف العبد علی ما ذکرنا۔ اور اگر ہمارا کوئی اونٹ وغیرہ جانور بدک کر کافرون کے یہاں چلا گیا اور انھوں نے اس کو پکڑ لیا تو اس کے مالک ہو جائیگا کیونکہ مال سباح پر غلبہ پایا گیا اس واسطے کہ ان جانوروں کا کوئی اختیار ذاتی نہیں ہے جو ہماری ملک سے نکلنے کے وقت ظاہر ہو جائے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے۔ و ان اشتراہ رجل وادخلہ دارالاسلام فصاحبہ یاخذہ بالثمن ان شاء لہا بینا۔ اور اگر اس جانور کو کسی شخص نے حربیوں سے خریدا اور دارالاسلام میں لایا تو مالک قدیم انھیں دامن کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت لینے میں ہشتی کا ضرر ہے۔ فان ابق عہد الیہم وذہب معہ بفرس وشتاع فاخذہ المشركون ذلک کلمہ و اشتري رجل ذلک کلمہ و اخرجه الی دارالاسلام فان المولى یاخذہ العبد بغیر شتمی و الفرس و المثلع بالثمن و ہذا عند ابی حنیفہ۔ وقال یاخذہ العبد و ما معہ بالثمن ان شاء اعتبارا لحالہ الاجتمع بحالہ الانفراد و قد بینا الحكم فی کل فرد۔ پھر اگر ہمارا کوئی غلام حربیوں کے یہاں بھاگ گیا اور اپنے ساتھ گھوڑا اور اسباب بھی لے گیا اور کافرون نے اس کو مسمومہ گھوڑا و سپاہ گرفتار کر لیا پھر کسی شخص نے یہ سب اسے خریدا اور دارالاسلام میں لایا تو مولیٰ سے قدیم کو اختیار ہے کہ غلام کو مفت لے اور گھوڑے و اسباب کو دامن کے عوض لے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے تو غلام کو مسمومہ گھوڑے و اسباب کے دامن کے عوض لے اور یہ ان چیزوں کو مجتمع کر کے تنہا ایک ایک چیز پر قیاس ہے اور تنہا ہر فرد کا حکم پہل بیان کر دیا۔ یعنی اکیلا غلام بھاگنے میں بھی حکم ہے تو مسمومہ گھوڑا و اسباب بھاگنے میں بھی حکم ہے۔ و اذا دخل الحربی دارنا بامان و اشتري عبدا مسلما وادخلہ دار الحرب عتق عند ابی حنیفہ۔ وقال لا یعتق لان الازالة کانت مستحقة بطریق معین و ہو البیع و قد اقطعت ولایۃ الجبر علیہ فبقی فی یدہ عبدا ولابی حنیفہ رحمہ ان یتخلص المسلم عن ذل الکافر واجب فیقام الشرط و ہوتا بن الدارین مقام العلۃ و ہو الاعتاق تخلصا لہ لما یقام معنی ثلث حیض مقام التفریق فیما اذا سلم احد الزوجین فی دار الحرب۔ اگر حربی امان لیکرے ہمارے یہاں داخل ہوا اور یہاں سے کوئی مسلمان یا ذمی غلام خرید کر دارالحرب میں لے گیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک وہ داخل ہوتی ہے آزاد ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہو گا اس واسطے کہ حربی کافر کی ملکیت دور کرنا ایک خاص طور پر لینے بطور بیع کے واجب تھا۔ یعنی حربی کافر پر جبر کیا جاتا کہ اس مسلمان غلام کو فروخت کرے اور اگر انکار کرتا تو جبراً قاضی فروخت کر کے اس کے دام حربی کو دیتا ہے۔

(ع-) اور اب حال یہ ہے کہ حربی پر جبر کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اسکے قبضہ میں ملوک رہ گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے ٹھکان واجب ہے تو شرط کر لیے دو دن ملکوں کی جدائی کو بجائے علت کے قرار دیا جائیگا یعنی اگر وہ کرنا تاکہ غلام مذکور اسکی ذلت سے جھوٹ جائے جیسے در صورتیکہ دار الحرب میں عورت یا اسکا شوہر مسلمان ہو گیا تو تین حصص گزر جانے کو بجائے طلاق دینے کے قائم کرتے ہیں۔ تاکہ زوجہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے ساتھی کا حق سے جھوٹے۔ و انما اسلم عبد الحربی ثم خرج الینا و نظر علی الدار فوحر و کذلک اذا خرج عبید ہم الے عسکر المسلمین فہم احرار لما روی ان عبیدامن عبید الطائف اسلموا و خرجوا الے رسول اللہ علیہ السلام فقضی بعتہم و قال ہم عتقار اللہ و لانہ احرز نفسه بالخرج الینا مراغما لمولاه او بالالتحاق بمنعہ المسلمین اذا نظر علی الدار و اعتبار یدہ اولے من اعتبار یدہ المسلمین لانہا سبق ثبوتہا علی نفسه فالحاجۃ فی حقہ الے زیادۃ توفیر فی حقہم الے اثبات الید ابتداء فکان اولے۔ اور اگر کافر حربی کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہاں نکل آیا یا وہین تھا کہ مسلمانوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہو اور اسی طرح اگر حربیوں کے غلام لوگ نکل کر مسلمانوں کے لشکر میں آ گئے تو سب آزاد ہیں کیونکہ روایت ہے کہ اہل طائف کے کئی غلام نکل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لشکر میں آ گئے تھے تو اپنے انکی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کیے ہوئے ہیں۔ رواہ احمد و ابن ابی شیبہ و البیہقی و الطبرانی و درود ابو داؤد و مسند۔ اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولیٰ کو ترک کر کے ہمارے یہاں آنے سے اپنی ذات کو محفوظ کر لیا یا جب دار الحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانوں کے لشکر میں مل جانے سے معذور ہو گیا اور اسکا قبضہ اپنی ذات پر اعتبار کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اسکے کہ مسلمانوں کا اُس پر قبضہ ثابت کیا جائے کیونکہ اسکا قبضہ اپنی ذات پر پہلے ہو چکا تو اس قبضہ کی صرف زیادہ مضبوط ہونے کی ضرورت ہے اور مسلمانوں کے قبضہ میں ابتداء سے ثبوت کی حاجت ہے تو غلام کا اپنا ذاتی قبضہ اولے ہے۔

## باب المستامن

یہ باب مستامن کے بیان میں ہے۔ خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو۔ مستامن وہ شخص جو امان لیکر آیا پس اگر حربیوں میں سے کوئی شخص امان لیکر ہمارے یہاں آیا یا ہمارے یہاں سے کوئی تاجر امان لیکر حربیوں کے یہاں گیا تو وہ مستامن ہے اسکو غدر و خیانت مدہ نہیں ہے۔ و اذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا فلا یکل لہ ان تعرض لشیئی من ہولہم ولا من دمالہم لانه ضمن ان لا تعرض لہم بالاسکتیان فالتعرض بعد ذلک یكون غدرا و الغدر حرام الا اذا غدر بہم ملکہم فاخذوا موالہم او حبسہم او قتل غیرہ بعلم الملک و لم یمنعہ لانہم ہم الذین نقضوا العهد بخلاف الایسر لانه غیر مستامن فیما لا یتعرض و ان اطلقوا طوعا۔ اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دار الحرب میں داخل ہوا تو اسکو حلال نہیں ہے کہ کافروں کے مانوں یا جازن سے کچھ تعرض کرے کیونکہ اسنے امان لینے سے یہ عہد کر لیا کہ کافروں سے تعرض نہیں کریگا تو اسکے بعد تعرض کرنا غدر ہے اور غدر کرنا بالاجل حرام ہے لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ انکے اموال چھین لیے یا انکو قید کیا یا بادشاہ کی دانستگی میں دوسرے کافروں نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہیں روکا تو مسلمان تاجر پر عہد نہیں رہا کیونکہ کافروں نے خود عہد توڑا بخلاف اسکے اگر کفار کسی مسلمان کو قید کر لے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اسنے امان کا عہد نامہ نہیں کیا ہے پس اسکو ہر طرح کا تعرض مباح ہے اگرچہ کافروں نے اسکو اپنی فوٹی سے رہا کیا ہو۔ فان غدر بہم اعنی التاجر فاخذ شیا و خرج بہ ملکہ ملک



مختلور اور وود الاستیلاء علی مال مباح الا انہ حصل بسبب الغدر فاوجب ذلک جنباً فیہ فیومر بالتصدق  
 بہ و ہذا لان المختار لغیرہ لا یمنع انعقاد السبب علی ما بیناہ۔ اور اگر مسلمان تاجر نے کافروں کے ساتھ اپنی جانب سے  
 غدر کر کے انکی کوئی چیز لی اور دار الاسلام میں نکال لایا تو اسکا مالک ہو گیا مگر ملک ممنوع ہی اسواسطے کہ غلبہ تو مال مباح پر  
 ثابت ہے لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اسنے اس مال میں ایک جنبت پیدا کر دیا تو اسکو صدقہ کر دینے کا حکم دیا جائیگا  
 اور یہ اسواسطے ہے کہ حرمت بذریعہ خارج ہونا اس امر کو منع نہیں کرتا کہ سبب پیدا ہو جائے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء  
 الکفار میں بیان کر چکے۔ و اذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانہ حربی او اذ ان ہو جریا او غصب  
 احدہما صاحبہ ثم خرج الینا واستامن المحرک لم یقض لواحد منهما علی صاحبہ بشئی اما الاوانۃ فلا ینقض  
 یعتد بالولایۃ ولا ولایۃ وقت الاوانۃ اصلاً ولا وقت القضاء علی استامن لانه ما التزم حکم الاسلام فیما  
 مضی من افعاله وانما التزم ذلک فی المستقبل واما الغصب فلا نہ صار ملکاً للذی غصبہ و استولی علیہ  
 لمصادفۃ مالا غیر معصوم علی ما بیناہ و کہ ایک لوگ تاجر بین فعلاً ذلک ثم خرجا استامنین لما قلنا اگر مسلمان  
 دار الحرب میں امان لیکر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی نے اسکو اُدھار دیا یا محسنے کسی حربی کو اُدھار دیا یا ایک نے  
 دوسرے سے کچھ غصب کر لیا پھر مسلمان دار الحرب سے دار الاسلام کو نکل آیا پھر وہ حربی امان لیکر دار الاسلام میں  
 آیا تو دونوں میں سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائیگا پس اُدھار کی صورت میں اسواسطے کچھ حکم نہ ہوگا کہ حکم  
 قاضی اسوقت نافذ ہوتا ہے کہ جب اسکو ولایت حاصل ہو حالانکہ اُدھار لین دین کے وقت قاضی کو کچھ ولایت حاصل نہ تھی  
 اور حکم قضاء دینے کے وقت بھی قاضی کو اس حربی پر جو امان لیکر آیا ہے ولایت نہیں حاصل ہے کیونکہ حربی استامن نے  
 اپنے گزشتہ افعال کی بابت اپنے اوپر حکم اسلام لازم نہیں کیا بلکہ صرف آئندہ زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام  
 کیا ہے رہا غصب کا معاملہ تو غصب کی ہوئی چیز غاصب کی ملک ہو گئی جبکہ غصب کر کے وہ اسیر غالب ہو گیا کیونکہ اسکا  
 غصب ایسے مال پر واقع ہوا جو مال محترم نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے (یعنی دار الحرب کے لوگ اور انکا مال اور  
 وہ جگہ قابل ملکیت اور غیر محترم ہے) اسی طرح اگر دو حربیوں نے باہم ایسا کیا ہو پھر دونوں امان لیکر چارے پہا  
 آئے (اور ہمارے قاضی کے بیان مقدمہ پیش کیا) تو قاضی کچھ حکم نہیں کریگا کیونکہ حکم قضاء باعنا دولایت ہے وقت یعنی قاضی  
 کو یہ ولایت حاصل ہو کہ اسکا حکم ان لوگوں پر نافذ ہونا چاہیے حالانکہ جہان حربیوں نے معاملہ کیا ہے وہ دار الحرب جو وہاں قاضی  
 کی ولایت نہیں ہے اور یہ حکم اسوقت ہے کہ مسلمان کا ساتھی حربی یا دونوں حربی مسلمان ہو کر نہیں آئے بلکہ صرف امان لیکر  
 آئے ہیں۔ ولو خرجا مسلمین قاضی بالین بینہما ولم یقض بالغصب اما المدائیۃ فلا نہ وقت صحیحہ لو موہما  
 بالتراضی والولایۃ ثابتۃ حالۃ القضاء لا التزاماً لهما الاحکام بالاسلام واما الغصب فلما بینا انہ ملک ولا جنبت  
 فی ملک الحربی حتی یومر بالرد۔ اور اگر دونوں حربی مسلمان ہو کر دار الاسلام میں نکل آئے تو ان دونوں کے درمیان  
 قرضہ کا حکم کیا جائیگا یعنی قرضہ راد کرے اور غصب کا حکم نہیں کیا جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کا باہمی لین دین تو صحیح و قرضہ  
 ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضامندی سے ہوا اور قاضی کو بروقت فیصلہ کے دونوں پر ولایت حاصل ہے کیونکہ مسلمان ہو کر ان دونوں  
 نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غصب میں حکم نہ دینا بوجہ مذکور بالا ہو کہ اس حالت میں غصب کرنے والا حربی دوسرے  
 حربی کے مال مضمون کا مالک ہو گیا اور حربی کی ملک میں کوئی ناپاکی نہیں ہے تاکہ اسکو بھرنے کا حکم دیا جائے۔ و اذا دخل  
 المسلم دار الحرب بامان فنقض حربیاً ثم خرجا مسلمین امر برد الغصب ولم یقض علیہ اما عدم القضاء فلما بینا  
 انہ ملک واما الامر بالرد و مرادہ الفتوی بہ فلا نہ فسد المال لایقارنہ من المحرم و ہو لنقض العہد۔ اور اگر کوئی مسلمان

امان لیکر دار الحرب میں گیا اور اس نے کسی حربی کا کوئی مال غصب کیا پھر وہ حربی بھی مسلمان ہو کر دونوں دارالاسلام میں آئے تو مسلمان کو ازراہ دیانت کہا جائیگا کہ اسکا مال مغلوبہ واپس کر دے مگر قاضی اسپر حکم نہیں کر گا پس قاضی کا حکم کرنا تو اسی درجہ سے آجودا پر مذکور ہوئی کہ مسلمان اس مال محترم کا مالک ہو گیا اور ہر مسلمان کو یہ فتویٰ دینا کہ وہ واپس کرے تو یہ ہوجے کہ ملکیت بطور فاسد ہو گئی کیونکہ نقض عہد و حرام اس کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ واذ دخل مسلمان دار الحرب بامان فقتل احدهما صاحبه عمدا او خطأ فلعن القاتل الدیہ فی مالہ وعلیہ الکفارة فی الخطأ واما الکفارة فلا طلاق الکتاب والدیہ لان العصمة الثابتة بالاحراز بدارالاسلام لا تبطل بعارض الدخول بالامان وانما لا یجب القصاص لانه لا یمکن استیفاء وہ الامنعة ولا المنعة بدون الامام وجماعة المسلمین ولم یوجد ذلك فی دار الحرب وانما تجب الدیة فی مالہ فی العمد لان الحواقل لا تعقل العمد و فی الخطأ لانه لا قدرة لهم علی الصیانة مع تباین الدارین والوجوب علیہم علی اعتبار ترکہا اگر دو مسلمان امان لیکر دار الحرب میں داخل ہوئے پھر وہ ان ایک نے دوسرے کو عمدا یا خطا سے قتل کیا تو قاتل پر قتل کی دیت خاص قاتل کے مال پر واجب ہوگی یعنی مدگار برادری کو نہیں اٹھا دیگی اور خطا کی صورت میں اسپر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ (یعنی قتل عمد میں بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا میں کفارہ واجب ہوتا ہلیل اطلاق کتاب ہے (یعنی کتاب الہی میں قتل خطا میں مطلقا کفارہ واجب فرمایا یعنی کوئی دارالاسلام کی خصوصیت نہیں ہے چنانچہ فرمایا من قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبة مؤمنة الیہ یعنی جسے کسی دوسرے کو خطا سے قتل کیا تو اسپر ایک مومن بردہ آزاد کرنا واجب ہے الخ پس دارالاسلام میں یہ خطا ہو یا دار الحرب میں ہو اسپر ایک بردہ آزاد کرنا واجب ہوا۔ اور ہر دیت واجب ہونے پر قصاص ساقط ہو کر دیت لازم ہونا اسوجہ سے ہے کہ مقتول کے واسطے جو عصمت جاتی دارالاسلام میں حاصل تھی وہ دار الحرب میں امان لیکر جانے سے باطل نہ ہوئی کہ تو اسکا خون رایگان نہ ہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی۔) اور قصاص اسوجہ سے لازم نہ ہوگا کہ قصاص لینا بغیر منعت و قوت کے ممکن نہیں اور منعت بدون امام و جماعت مسلمین کے حاصل نہ ہوگی اور دار الحرب میں یہ بات نہیں پائی جاتی (اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہ ہے اور صاحبین نے کہا کہ عمد قتل کی صورت میں قاتل پر قصاص ہے اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے) اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل کے مال میں در صورت قتل عمد کے واجب ہوگی تو یہ اسواسطے کہ عاقلہ یعنی مدگار برادری قتل عمد کا جرم اپنے اوپر نہیں برداشت کرتی ہے اور خطا کی صورت میں اگرچہ برداشت کرتی ہے لیکن بیان آنبردیت نہ ہوگی کیونکہ دیت انبر اس سبب سے واجب ہوتی ہے کہ اپنی خطا و ارکی حفاظت نہ چھوڑیں حالانکہ بیان ملک دوسرا ہے یعنی دار الحرب ہے چنانکہ حفاظت کی طاقت نہیں ہے تو انبردیت بھی نہ ہوگی۔ وان کاننا اسیرین فقتل احدهما صاحبه او قتل مسلم تاجرا سیرا فلا شیء علی القاتل الا الکفارة فی الخطأ عند ابی حنیفہ رحمہ و قالانی الاسیرین الدیة فی الخطأ والعمد لان العصمة لا تبطل بعارض الاسیر كما لا تبطل بعارض الاستیمان علی ما بیناہ واستناع القصاص لعدم المنعة ووجب الدیة فی مالہ لاقفنا ولا ابی حنیفہ رحمہ ان بالاسیر صار تبعاً لہم بصیرورة مقهورانی ایدیہم ولہذا بصیر مقیم باقامتہم و سافر الاسیر ہم فی بطل بہ الاحراز اصلاً وصار کالمسلم الذی لم یہاجر الینا وخص الخطأ بالکفارة لانه لا کفارة فی العمد عندنا اور اگر دونوں مسلمان جو دار الحرب میں داخل کیے گئے قیدی ہوں پس ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان تاجر نے جا کر مسلمان قیدی کو قتل کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہیں ہے سوائے اسکے کہ اگر قتل بظلم ہو تو کفارہ واجب ہے اور صاحبین نے کہا کہ دونوں قیدیوں کی صورت میں دیت واجب ہوگی خواہ قتل بظلم ہو یا بعد اسواسطے کہ قید ہونے کی وجہ سے اسکی عصمت باطل نہیں ہوگی جیسے امان لیکر جانے سے وہ معصوم رہتا ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا پس قصاص منفع ہونا اسوجہ سے

کہ منت نہیں ہو اور دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ مدگار برادری قتل عدا کا جرمانہ نہیں اٹھائے اور قتل خطا میں وہاں حفاظت نہیں کر سکتے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیدی بوجہ قید ہونے کے اہل حرب کے تابع ہو گیا کیونکہ وہ انکے ہاتھوں میں مغلوب ہو اسی واسطے جہاں وہ مقیم ہوں یہ بھی مقیم ہو جائیگا اور جب مے سفر کو بن یہ بھی مسافر ہو جائیگا تو اُس سے اپنے نفس کی صہانت جاتی رہی اور مثل ایسے مسلمان کے ہو گیا جو دارالحرب میں اسلام لاکر ہجرت کر کے ہمارے یہاں نہیں آیا پھر کفارہ صرت قتل خطا کے ساتھ مخصوص کیا اس واسطے کہ ہمارے نزدیک قتل عدا میں کفارہ نہیں ہے ورنہ واضح ہو کہ مسئلہ سابق میں جو قاضی خان نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتضی ہے کہ یہاں دو ذوق قیدیوں کی صورت میں بھی قتل عدا میں قصاص واجب ہو۔ کمافی الفتح۔ حالانکہ قصاص نہیں بلکہ دیت مخصوص ہے لہذا ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ سابق میں اختلاف نہیں ہے اسی واسطے شیخ معصفت نے بھی بیان نہیں کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل۔ حربیستان کے احکام کا بیان۔ قال واذا دخل البحر الىنا مستامنا لم يكن ان يقيم في دارنا ولا يقر له الامام ان اقامت تمام السنة وضعت عليك الجزية والاصل ان الحربى لا يكثر من اقامة دائمة في ديارنا الا بالاشتراف او الجزية لانه يصير علينا لم وعونا علينا فيلتحق المضرة بالمسلمين ولكن من الاقامة البسيرة لان في منها قطع البسيرة والجلب وسد باب التجارة ففصلنا بينهما بسنة لانها مدة تجب فيها الجزية فيكون الاقامة لمصلحة الجزية ثم ان رجع بعد مقالة الامام قبل تمام السنة الى وطنه فلا سبيل عليه واذا مكث سنة فهو ذمی لانه لما اقام سنة بعد تقدم الامام اليه صار ملزماً بالجزية فيصير ذمياً وللامام ان يوقت في ذلك ما دون السنة كالشهر والشهرين۔ اگر کوئی حربی ہمارے یہاں امان لیکر داخل ہوا تو اسکو یہ قابو نہ دیا جائیگا کہ ہمارے یہاں ایک سال ٹھہرے اور امام اُس سے فرما دیا کہ اگر تو پورے سال بھر رہا تو میں تجھے جزیرہ رکھوں گا اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ حربی کو دارالاسلام میں دائمی اقامت کا قابو نہیں دیا جائیگا مگر بطور غلام بنائے یا جزیرہ باندھنے کے کیونکہ حربیوں کے واسطے یہ شخص مہاسوس اور ہم برائے کا مدگار ہو جائیگا تو مسلمانوں کو مضرت پہنچے گی اور تھوڑے دن ٹھہرنے کا اسکو قابو دیا جائیگا کیونکہ اسکے منع کرنے میں انداز دیگر چیزوں کی رسد منقطع ہوگی اور تجارت کا دوا دہ بند ہو جائیگا پس پہنے تھوڑی مدت اور بہت مدت میں ایک سال کا فصل لکھا ہے کیونکہ یہ ایسی مدت ہے کہ اس میں جزیرہ واجب ہوتا ہے پس اقامت بصلحت جو یہ ہوگی پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تو اس پر جزیرہ کی کوئی راہ نہیں ہے اور اگر ایک سال تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو لینے پھر اپنے وطن نہیں جائے پاویگا کیونکہ امام نے اُس سے پیشتر کہہ یا پھر جب وہ ٹھہرا تو وہ اسنے اپنے اوپر جزیرہ لازم کیا تو ذمی ہو گیا۔ اور امام کو اختیار ہے کہ سال سے کم مدت میں کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو مہینہ مقرر کر دے۔ واذا اقاما بعد مقال الامام يصير ذميا لما قلنا۔ اور جب بعد گفتگو ہے امام کے وہ سال بھر تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو جائیگا بدلیل مذکورہ بالا۔ کہ اسنے اپنے اوپر جزیرہ کا التزام کر لیا۔ ثم لا يترك ان يرجع الى دار الحرب۔ پھر وہ دارالحرب میں چلے جانے کے واسطے نہیں چھوڑا جائیگا۔ لان عقد الذمة لا ينقضي۔ کیونکہ عقد ذمہ نہیں توڑا جاتا ہے۔ کیف وان فيه قطع الجزية وجعل ولده حربا علينا وفيه مضرة بالمسلمين۔ اور کیونکہ پھر راجا دے حالانکہ اسکا کہنے میں جزیرہ گھٹ جائیگا اور اسکی اولاد ہمارے اوپر لڑائی کرنے والی ہوگی حالانکہ اس میں مسلمانوں کے حق میں ضرر ہو خان دخل الحربی دارنا بامان فاشترى ارض خراج فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمی لان خراج الارض بمنزلة خراج الرأس فاذا التزمه صار ملزماً للمقام فی دارنا اباجرد الشر لا يصير ذميا لانه قد ليشترها للتجارة واذا لزمه خراج الارض فبعد ذلك تلزمه الجزية سنة مستقبلة لانه يصير ذميا لمجردم الخراج فتعتبر الذمة

من وقت وجوبہ وقولہ فی کتاب فاذا وضع علیہ الخراج فہو ذمی لقصر تح بشرط الوضع فیخرج علیہ احکام  
جمہ فلا یغفل عنہ۔ پس اگر کوئی حربی امان لیکر دارالاسلام میں داخل ہوا پس اُس نے یہاں کوئی زمین خراجی خریدی پس  
جب حربی پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا کیونکہ خراج زمین بمنزلہ اُسکے جزیہ کے ہو پس جب اُس نے خراج کو اپنے اوپر لازم  
کیا تو دارالاسلام میں رہنے کا التزام کیا مگر خالی زمین خریدنے سے وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ زمین کبھی واسطے تجارت کے  
خریدی جاتی ہو اور جب ذمی پر خراج زمین لازم آیا تو اس کے بعد اُس پر آئندہ سال کے واسطے جزیہ ذاتی لازم آوے گا کیونکہ خراج  
لازم ہونے سے وہ ذمی ہو جائیگا پس جب سے جزیہ لازم ہوا اُسی وقت سے مدت معتبر ہوگی اور کتاب میں جو یہ فرمایا ہو کہ  
بہر حرب اُس پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا اس کلام میں صریح یہ شرط ہو کہ جزیہ باندھے جانے پر ذمی ہو گا یعنی اس سے پہلے  
اُس پر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا پس اسی پر بہت سے احکام نکلتے ہیں تو اسکو بھولنا نہ چاہیے۔ واذا دخلت حربیۃ بامان  
فتزوجت ذمیۃ صارت ذمیۃ لانہا التزمت المقام تبعاً للزوج واذا دخل حربی بامان فترج ذمیۃ لم یصیر ذمیۃ  
لانہ یکنہ ان یطلق فی رجح الے بلکہ فلم یکن ملتزماً بالمقام۔ اور اگر کوئی حربیہ عورت امان لیکر  
ہمارے یہاں داخل ہوئی پھر اُس نے ہمارے یہاں کے کسی ذمی مرد سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو گئی کیونکہ اُس نے اپنے شوہر کے  
تابع ہو کر یہاں رہنے کا التزام کر لیا یعنی ذمیہ ہو گئی اور اگر کوئی مرد حربی امان لیکر ہمارے یہاں داخل ہوا اور ہمارے  
ذمیوں میں سے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ اُسکو اختیار ہو کہ عورت کو طلاق دیکر اپنے ملک کو  
واپس جاوے تو اس نکاح سے اُس نے اپنے اوپر یہاں رہنے کا التزام نہیں کیا۔ ولو ان حربیۃ دخل دارنا بامان ثم  
عاد الے دار الحرب وترک ودیۃ عند مسلم او ذمی او دینہانی ذمتہم فقد صار ذمیۃ مباحا بالعود لانہ ابطال امانہ  
وامانی دارالاسلام من مالہ علی خطر۔ اور اگر کوئی حربی امان لیکر ہمارے ملک میں داخل ہوا پھر دارالحرب کو لوٹ گیا اور  
دارالاسلام میں کوئی ودیعت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس چھوڑی یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دارالحرب سے  
لوٹ آیا تو اب اُسکا خون مباح ہو کیونکہ وہ اپنی امان مٹا چکا ہو اور دارالاسلام میں جو کچھ اسکا مال ہو وہ خطہہ میں ہو  
نہ یعنی یہ مال اس کے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہیں ہو سکتا ہو۔ فان اسرا و ظہر علی الدار فقتل  
سقطت دیونہ وصارت الودیۃ فیما اما الودیۃ فلا تنافی بدہ تقدیر الان یہ المودع کیدہ فیصیر فیما تبعاً لفقہ  
واما الدین فلان اثبات البید علیہ بواسطۃ المطالبۃ وقد سقطت وید من علیہ سبق الیہ من ید العسائتہ  
فیختص بہ۔ پھر اگر یہ حربی قید کیا گیا یا مسلمانوں کے دارالحرب پر غالب ہونے میں قتل کیا گیا تو اُس کے قرضہ ساقط ہو گئے  
اور اُسکی ودیعت مال غنیمت ہو گئی کیونکہ ودیعت تو فی المنی اُس کے ہاتھ میں ہو کیونکہ دارالاسلام میں جبکہ پاس ودیعت  
رکھ گیا تھا اُسکا قبضہ بمنزلہ خود حربی کے قبضہ کے ہو تو جیسے وہ خود غنیمت ہو گیا اُس کے تابع ہو کر ودیعت بھی غنیمت ہو گئی  
اب رہا وہ قرضہ جو دارالاسلام میں کسی قرضدار پر ہو اُسکا ساقط ہونا اسوجہ سے ہو کہ اُس پر قبضہ ثابت ہونا بواسطہ مطالبہ  
کے ہوتا ہو اور حربی کا مطالبہ ساقط ہو گیا پھر جس شخص پر قرضہ ہو اُسکا قبضہ بنسبت عام مسلمانوں کے قبضہ کے اس مال  
پر پہلے سے ہو تو اُسی کے ساتھ یہ خاص رہیگا۔ وان قتل ولم ینظر علی الدار فالقرض والودیۃ لورثتہ ولکذلک  
اذا مات لان نفسہ لم تضر مغنوتہ فلذلک مالہ وذلک لان حکم الامان باقی فی مالہ فیرد علیہ او علی ورثتہ من بعدہ  
اور اگر یہ حربی مرت قتل کیا گیا اور مسلمان لوگ دارالحرب پر غالب نہیں ہوئے تو اُسکا قرض و ودیعت جو کچھ دارالاسلام  
میں ہو اُس کے وارثوں کی میراث ہوگی اور اسی طرح اگر وہ خود مر گیا تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ جب اُسکی ذات مال غنیمت نہوئی  
تو اُسکا مال بھی غنیمت نہو کیونکہ دارالاسلام میں آنے کے واسطے جو اُس نے امان لی تھی وہ اُس کے مال کے حق میں باقی ہو



لہذا اسکا قرضہ یا ودیعت اسکو یا اسکے بعد اسکے وارثوں کو دایں دی جائیگی۔ قال وما اوجبت المسلمون علیہ من اموال اہل الحرب بغیر قتال یصرف فی مصالح المسلمین کما یصرف الخراج قالوا ہوشل الاراضی الی الخرجوا اہلہا عنہا والجزیۃ ولا خمس فی ذلک وقال الشافعی رحمہ فیہما الخمس اعتبارا بالغنیمۃ ولانہ ما روے انہ علیہ السلام اخذ الجزیۃ وکنزہ عمر و معاویہ ووضع فی بیت المال ولم یخمس ولانہ مال ماخوذ بقبۃ المسلمین من غیر قتال بخلاف الغنیمۃ لانه مملوک بباشرة الغنائین ولقبۃ المسلمین فاستحق الخمس بمعنی واستحقۃ الغنائین بمعنی وفی ہذا السبب واحد وہو ما ذکرناہ فلا معنی لایجاب الخمس۔ غازیان اسلام نے تاخت کر کے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کیے وہ مسلمانوں کی معلوتوں میں صرف کیے جائینگے جیسے خرچ صرف کیا جاتا ہو اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اموال مثل اُن اراضی کے جہاں سے لوگوں کو نکال دیا اور مثل جزیرہ کے ہیں اور انہیں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ جو یہ دار ارضی و خراج سب میں پانچواں حصہ لیا جائیگا بقیاس غنیمت۔ کہ یعنی جیسے غنیمت میں سے لیا جاتا ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محسوس ہوا کہ یہ بڑا بڑا لیا اور حضرت عمر نے اہل سواد سے اور حضرت معاویہ نے اہل یمن سے جزیرہ لیا اور یہ سب بیت المال میں لکھا گیا اور اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا گیا وادہ ابو داؤد۔ اور اس دلیل سے کہ یہ ایسا مال ہے جو مسلمانوں کی رعب و قوت سے بدون قتال حاصل ہوا برخلاف غنیمت کے کیونکہ مال غنیمت تو غازیوں کی لڑائی اور مسلمانوں کی قوت سے حاصل ہوتا ہے پس اس میں سے بظہر عجب کے پانچواں حصہ کا استغناء ہوتا ہو اور بظہر قتال کے باقی کے مستحق مجاہدین ہوتے ہیں اور اس مال میں جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک ہی سبب ہے جو یعنی مسلمانوں کے رعب سے حاصل ہونا تو اس میں پانچواں حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں۔ واذ دخل الحربی دارنا بامان ولہ امرأۃ فی دار الحرب واولاد وصغار وکبار ومال او وعلقبۃ ذمیاء ولبعضہ حربیاء ولبعضہ مسلماء فاسلم ہناتم ظہر علی الدار فذلک کلہ فی اما المرأة واولادہ الکبار فلما ہر لائم حرم یوں کبار ولیسوا با متاع وکذلک ما فی بطنہا لو كانت حاملما قلنا من قبل واما اولادہ المستغفار فلان الغنیمۃ انما یصیر مسلما بتعالا سلام ابیہ اذا کان فی یدہ و تحت ولائہ ومع تبائی الدارین لا یتحقق ذلک وکذا اموالہ لا تقسم بحزرة با حرازہ نفسہ لا خلافت الدارین فبقی الکمل فیا و غنیمۃ۔ اور اگر حربی امان لیکر ہمارے یہاں داخل ہوا حالانکہ دار الحرب میں اسکی زوجہ و اولاد و صغیر و کبیر ہو اور اسکا مال جسمین سے محفوظ کسی ذمی کے پاس اور نہ ظہر کسی حربی کے پاس اور نہ ظہر کسی مسلمان کے پاس و ودیعت رکھا ہو پھر وہ حربی دار الاسلام میں مسلمان ہو گیا جیسے کہ مذکور ہے فی دار الحرب یہ ظہر یا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہو گا پس زوجہ اور اولاد بائع کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ وہ اسکی کفالت کرتا ہے اور اسکی ذمہ ہے مسلمان ہونے میں حربی کے تابع نہیں ہو سکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ ہو تو بیٹ کا بھی یہی غنیمت ہے کیونکہ جب تک پیدا ہو کر جدا نہیں ہوا تب تک اسکی ماں کا جو ہے اور اسی اسکی اولاد صغیر تو وہ اپنے باپ کی تابع ہے مگر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت میں ہو حالانکہ باپ یہاں دار الاسلام میں ہو اور اولاد صغیر دار الحرب میں ہو تو دونوں حکومتوں کی جدائی کے ساتھ اولاد صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہیں ہو سکتا ہو اور اسی طرح حربی کے مسلمان ہو کر اپنی جان محفوظ کرنے سے اسکے مال محفوظ ہونگے کیونکہ دونوں ملک جدا ہیں یعنی وہ خود دار الاسلام میں ہو اور اسکے اموال دار الحرب میں ہیں تو یہ سب غنیمت ہو گئے۔ وان اسلم فی دار الحرب ثم جاز فظہر علی الدار فاولادہ المستغار احرام المسلمون بتعالا لایم لایم کا تو ان تحت ولائہ حین اسلم اذ الدار واحدہ واما کان من مال او ذمیہ مسلما او ذمیہ فہو لہ لانہ فی ید محترمہ و یدہ کیدہ و ما سوخی ذلک فی اما المرأة واولادہ الکبار فلما قلنا واما المال الذی فی ید الحربی فلانہ لم یصیر معنوا لالان ید الحربی لیس ید محترمہ۔ اور اگر یہ حربی پہلے دار الحرب میں مسلمان ہوا پھر

دارالاسلام میں آیا پھر مجاہدین اس ملک پر غالب ہوئے تو اُسکی اولاد صغیر اپنے باپ کی تابع ہو کر آزاد مسلمان بن گئے کیونکہ اسلام لانے کے وقت اُسکی ولایت میں تھے اسلئے کہ ملک واحد ہے یعنی باپ اور یہ اولاد دونوں دارالحرب میں ہیں اور اُسکے مال میں سے جو کچھ اُسنے کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت رکھا تو یہ اُسی کا ہے کیونکہ وہ محترم قبضہ میں ہے اور قابض کا قبضہ بمنزلہ اُسکے ذاتی قبضہ کے ہے اور اسوائے مذکورہ بالا کے باقی سب مال غنیمت ہے پس زوجہ اور اولاد کبیر کا مملوک ہونا اسوجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی ہیں اور اُسکے تابع نہیں ہو سکتے ہیں رہا اُسکا وہ مال جو کسی حربی کے قبضہ میں ہو تو وہ غنیمت اسوجہ سے ہے کہ وہ مال محترم نہیں ہوا اسواسلئے کہ حربی کو قبضہ محترمہ حاصل نہیں ہے۔ واذ اسلم الحربی فی دار الحرب فقتله مسلماً عداً او خطیولہ ورنہ مسلمون ہنالک فلا شئ علیہ الا الکفارة فی الخطاء وقال الشافعی رحمہ تعالیٰ الخلفاء فی الخطاء و القصاص فی العمد لانہ اراق و ما معصوما لوجود العاصم و ہوا الاسلام لکونہ مستجباً للکرامۃ و ہذا لان العصمة اصلہا المؤتمنہ لحصول اصل الزجر بہا و ہی ثابۃ اجماعاً و المقومتہ کمال فیہ لکمال الاستیغاث بہ فیکون وصفافہ فی تعلق بما علق بہ الاصل و لنا قولہ تعالیٰ فان کان من قوم عدو لکم و ہو من فخریر رقبۃ مومنۃ الایۃ جعل التحریر کل الموجب رجوعاً الی حرۃ الفار او الی کونہ کل الذکور فیتغی غیرہ و لان العصمة المؤتمنۃ بالآدمیۃ لان الادی خلق متحلاً باعتبار تکلیف و القیام بہا بجرمتہ التعرض و الاموال تابعۃ لہا اما المقومتہ فالاصل فیہا الاموال لان التقوم یوذن بحر الفائم و ذلک فی الاموال دون النفوس لان من شرطہ التماثل و ہونی المال دون النفس فکانت النفوس تابعۃ ثم العصمة المقومتہ فی الاموال بالاحراز بالدار لان العزۃ بالمنعہ فذلک فی النفوس الا ان اشیع اسقط اعتبار منۃ الکفرۃ لما انما اوجب الباطلہا و المرتد و المستامن فی دارنا من اہل دارہم حکماً لقصدہا الانتقال الیہا۔ اگر دار الحرب میں کوئی حربی مسلمان ہو گیا پھر اُسکو کسی مسلمان نے عمداً یا خطا سے قتل کیا حالانکہ مقتول کے مسلمان وارث دار الحرب میں موجود ہیں تو قاتل پر قصاص یا دیت نہوگی سوائے اسکے کہ خطا کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا (اور دیانت میں اُسپر قہر و استغفار فرض ہے) اور شافعی نے فرمایا کہ خطا میں قاتل پر دیت واجب ہے اور عمد میں قصاص واجب ہے کیونکہ قاتل نے ایک نفس معصوم کو قتل کر ڈالا کیونکہ اسلام اُسکے نفس کا محافظہ موجود ہے کیونکہ اسلام اپنے ساتھ کرامت لاتا ہے اور یہ اسلئے ہے کہ عصمت دراصل گناہ گار کرنے والی ہے کیونکہ اس سے اصلی زجر حاصل ہوتا ہے یعنی جس نفس کے واسطے عصمت معلوم ہو تو اُسکے قتل کرنے میں آدمی یقین کرے گا کہ میں گناہگار ہونگا تو قتل سے پرہیز کرے گا (اور یہ عصمت یہاں بالاجماع ثابت ہے اور دیت لازم آتا اس عصمت میں کمال ہے کیونکہ اس سے کمال طور پر پرہیز کرے گا (یعنی جب عصمت ثابت ہوئی تو قتل سے گناہ گاری کا خوف عظیم پیدا ہوا پس اصل عصمت کی وجہ سے قاتل پر پرہیز کرے گا اور جب معلوم ہوا کہ اسکے عوض مال دیت بھی دینا پڑے گا تو کمال طور پر پرہیز کرے گا) تو دیت لازم آتا اس میں وصف ہو گیا یعنی اصل کے ساتھ ایک وصف ہے تو جیسے اصل عصمت کا تعلق اسلام سے ہے اسی طرح اس کمال دیت کا تعلق بھی اسلام کے ساتھ ہوا (پس اگر عمداً قتل ہو تو گناہ و قصاص ہے اور اگر خطا سے ہو تو وجہ اسلام کے دیت لازم آوے گی یہ تقریر دلیل شافعی رحمہ ہے اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان کان من قوم عدو لکم و ہو من فخریر رقبۃ مومنۃ الایۃ یعنی اگر مقتول ایسی قوم میں سے ہو جو تمہارے دشمن ہیں حالانکہ مقتول خود مومن ہے تو برہد مومنہ آزاد کرنا واجب ہے الایۃ پس اللہ تعالیٰ نے برہدہ آزاد کرنا پوری نراے واجب قرار دی یعنی لازم آیا کہ اسکی جزا یہی ہے کہ ایک برہدہ آزاد کرے اس نظر سے کہ آیت میں فاجر مذکور ہے یا اس نظر سے کہ جو کچھ جزا یہی مذکور ہے تو اسکے سوائے کچھ نہوگا اور دوسری دلیل یہ کہ عصمت جو گناہ کرنے والی ہے وہ بوجہ آدمی ہونے کے ہے

کیونکہ آدمی اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ احکام شرع کو اٹھا دے اور اپنے قائم رہے بائیں طور کہ نفس انسانی سے تعرض حرام جائے اور رہے ہموال دیت تو وہ نفس انسانی کے تابع ہیں اور رہا اُسکا قیمتی ہونا تو اس میں اموال اصل ہیں کیونکہ کسی چیز کی قیمت لگانا خود آگاہ کرتا ہے کہ جو چیز جاتی رہے اُسکو پورا کیا جائے اور ایسا کرنا مالوں میں ہو سکتا ہے جانوں میں نہیں ہو سکتا کیونکہ پورا کرنے کی شرط یہ ہے کہ جس چیز سے پورا کرنا ہو وہ زائل شدہ کے مثل ہو اور یہ بات مال میں موجود ہے جان میں نہیں ممکن ہے پس غنہا دینے میں اصل مال ہے اور جان اُسکی تابع ہے پھر جس نفس محترم کا مال سے غنہا دیا جاتا ہے یہ وہی نفس ہے جو دارالاسلام میں محفوظ رکھی ہو کیونکہ عورت جب ہی ہوگی کہ مسلمانوں سے قوت و منفعت حاصل ہو پس یہی بات جانوں میں بھی ہے لیکن شیخ نے کافروں سے منفعت معتبر ہونا سا قتل کر دیا کیونکہ کافروں کی مددگاری و قوت کو باطل کر دیا ہے (و علیٰ ہذا اگر دارالاسلام میں حربی ستمان یا مرتد کو قتل کر دیا تو بھی قصاص و غنہا سا قتل ہوگا) کیونکہ مرتد ستمان جو ہمارے ملک میں ہو وہ حکماً حربیوں میں سے ہے کیونکہ ان دونوں کا قصہ یہی ہے کہ دارالحرب میں چلے جاویں۔ ومن قتل مسلماً خطأ لاولیٰ له او قتل حربیاً دخل الینا بامان فاسلم فالدیۃ علی عاقلیہ للامام وعلیہ الکفارة لانه قتل نفساً معصومة خطأ فیتعبر بسائر النفوس المعصومة ومعنی قولہ للامام ان حق الاخذ لہ لانه لا وارث لہ۔ اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جس کا کوئی وارث نہیں ہے خطا سے قتل کیا یا ایسے حربی کو جو ہمارے بیان امان لیکر داخل ہو کر مسلمان ہو گیا تھا مار ڈالا تو قاتل کی مددگاری برادری پر واجب ہے کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کیوں اور قاتل پر کفارہ واجب ہے کیونکہ اُسے نفس معصوم کو خطا سے قتل کیا تو اس کا قاتل تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہیں یعنی شرعاً قتل سے محفوظ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ امام کو ادا کرین اسکے یہ معنی ہیں کہ وصول کرنے کا حق امام کو ہے کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہیں ہے۔ فقہ یہ حکم اُس صورت میں ہے کہ اُسے خطا سے قتل کیا ہو۔ وان کان عمدا فان شاء الامام قتلہ وان شاء اخذالدیۃ لان النفس معصومة و القتل عمد والولی معلوم و ہولتھا او السلطان قال علیہ السلام اسلطان ولی من لا ولی لہ وقولہ وان شاء اخذالدیۃ معناه بطریق الصلح لان بموجب العهد و ہوا القود و عینا و ہذا لان الدیۃ النفع فی ہذہ المسألة من القود فلہذا کان لہ ولایۃ الصلح علی المال فلیس لہ ان یقول ان الحق للعامة و ولایۃ نظریۃ و لیس من النظر اسقاط حقہم من غیر عوض۔ اور اگر اُسے عمد آقتل کیا ہو تو امام کو اختیار ہے کہ قاتل کو قصاص میں قتل کرے اور چاہے صلح کرے اُس سے دیت لے لے کیونکہ نفس معصوم تھا اور قتل عمد واقع ہوا اور ولی معلوم ہے کہ عام مسلمان یا سلطان ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کا کوئی ولی نہیں اُسکا سلطان ولی ہے اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیت لے لے تو اسکے یہ معنی ہیں کہ بطور صلح کے دیت لے کیونکہ عمد آقتل کا موجب قصاص لینا معین ہے پھر دیت جائز ہونا اس واسطے ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص سے دیت لینا زیادہ نافع ہو اسی واسطے امام کو یہ اختیار بھی ہے کہ قاتل سے مال پر صلح کر لے پس معلوم ہوا کہ امام کو بالکل عفو کا اختیار نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں حق تمام مسلمانوں کا ہے اور امام اُنکی طرف سے والی ہے اور اُسکی ولایت بنظر مصلحت ہے اور منفعت اُنکا حق سا قتل کرنے میں کچھ بھی مصلحت نہیں ہے۔ فقہ اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم ہونے میں کچھ تردد نہیں ہے بلکہ تمام مسلمان اُسکے ولی ہیں پھر سلطان سبکی طرف سے نائب ہو کر اُسکا ولی قرار پایا۔

## باب العشر و الخراج

یہ باب عشر اور خراج کے بیان میں ہے۔ پہلے ذمی ہو جانے کے اسباب بیان کر کے ذمی پر مطلقانہ الیہ بیان فرمایا اور وہ اُسکی زمین اور ذات پر خراج ہے اور اندازہ خراج کا جس اصول پر ہوتا ہے آنیدہ مذکور ہے اور یہ زمین کا لگان

اور محصول گھر دارہ ہر اور ملک جس زمانہ میں لیا جاتا ہے وہ عشر و خراج دونوں سے علاوہ ہر اور عشرین صرف پیداوار کی دہائی ہر اور چونکہ عشرین معنی عبادت ہیں لہذا عشر کو مقدم بیان کیا مگر وہ زمین معلوم ہونا چاہیے جسے عشر ہوتا ہے اور جسے خراج ہوتا ہے لہذا مصنف نے فرمایا۔ قال ارض العرب كلها ارض عشر وہی ما بین العذیب الی اقصی حجر بالیمین بمرہ اے حد الشام و السواد ارض خراج و ہوا بین العذیب الی عقبہ حلوان و سن الثعلبہ و یقال من العث الی عبادان لان النبی علیہ السلام و الخلفاء الراشدین لم یأخذوا الخراج من ارضی العرب ولا بمنزلہ النبی فلا یثبت فی ارضہم کما لا یثبت فی رقابہم و ہذا لان وضع الخراج من بشرط ان یقر اہلہا علی الکفر کما فی سواد العراق و مشرکوا العرب لا یقبل منهم الا الاسلام او السیف و عمر رضی اللہ عنہما وضع الخراج علیہما بحضرت الصحابہ رضی اللہ عنہم و وضع علی مصر حین فتحہا عمرو بن العاص و کذا اجتمعت الصحابہ رضی اللہ عنہم علی وضع الخراج علی الشام۔ زمین عرب کل عشری ہر اور وہ عذیب سے لیکر مین میں ہرہ کے پھر تک ہر (یہ طول ہر اور عرض مین ریگ روان سے لیکر) حد شام تک ہر اور سواد عراق کی زمین خراجی ہر اور وہ عذیب سے عقبہ حلوان تک عرض مین اور ثعلبہ سے لیکر اور کہا جاتا ہے کہ علت سے لیکر عبادان تک طول مین ہر اسکی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے زمین عرب سے خراج نہیں لیا ہر اور ایسے کہ وہ بمنزلہ فی غلبت کے ہر قوعوب کی زمینوں مین خراج ثابت نہوگا جیسے اہل عرب کی گردوں مین نہیں ثابت ہوتا ہر اسوجہ سے کہ خراج باندھنے کی شرط یہ ہے کہ اُس ملک کے لوگ اپنے ملک پر برقرار چھوڑے جاویں جیسے سواد عراق مین ہوا حالہ کہ مشرکین عرب سے کچھ نہیں قبول ہوگا سوائے اسلام کے یا تلوار سے فیصلہ ہر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب سواد عراق کو فتح کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی مین اس ملک پر خراج باندھا اور جب عمرو بن العاص نے مصر فتح کیا تو اُس پر خراج باندھا اور اسی طرح ملک شام پر خراج باندھنے مین اجماع کیا ہر قال و ارض السواد مملوۃ لا اہلہا یجوز سبغہم لہا و لقرغم فیہا لان الامام اذا فتح ارضا عنوة و قہرا لہا ان یقر اہلہا علیہا و یضع علیہا و علی رؤسہم الخراج فبقیہ الا ارضی مملوۃ لا اہلہا و قد قد منہا من قبل۔ اور سواد عراق کی زمین اپنے لوگوں کی مملوۃ ہے کہ انکا یہ زمین بیخا اور اسمین نصرت کرنا جائز ہے کیونکہ امام نے جب کسی زمین کو قہر و غلبہ سے فتح کیا تو اُسکو اختیار ہے کہ وہ ان کے لوگوں کو اُس زمین پر قائم رکھے اور اُن پر اور انکی زمین پر خراج مقرر کرے و ارضی وہان کی لوگوں کی ملک رہی اور ہم اسکو بابت قسیمہ الغنائم مین پہلے بیان کر چکے۔ قال و کل ارض اسلم اہلہا او فتحت عنوة و قسمت بین الغنائم فی ارض عشر لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی المسلم والعشر الیق بہ لما فیہ من معنی العبادۃ و کذا ہوا خف حیث یتعلق بنفس الخراج اور جس زمین کے لوگ مسلمان ہو گئے یا قہر و غلبہ سے فتح کر کے مجاہدین مین تقسیم کر دی گئی تو وہ زمین عشری ہے کیونکہ ابتداء لگان باندھنے کی ضرورت ایک مسلمان پر واقع ہوئی اور مسلمان کے حق مین عشر زیادہ لائق ہے کیونکہ مسکین عبادت کے معنی ہین اور وہ ہلکا بھی ہے کیونکہ وہ نفس پیداوار سے متعلق ہے۔ و کل ارض فتحت عنوة فاقر اہلہا علیہا فی ارض خراج و کذا اذا صالحہم لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی الکافر و الخراج الیق بہ و مکہ مخصوص مین ہذا فان رسول اللہ علیہ السلام فتحنا عنوة و ترکہا لا اہلہا ولم یوظف الخراج۔ اور جو زمین بغیر غلبہ و غلبہ کی گئی چھو وہان کے لوگ اُس پر قائم رکھے گئے تو وہ زمین خراجی ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں سے صلح کر لی گئی ہو تو بھی زمین خراجی ہے کیونکہ ابتداء لگان باندھنے کی ضرورت کافر پر بڑی اور کافر کے ساتھ خراج زیادہ مناسب ہے اور ایسی اراضی سے



کہ خاص کر لیگیا ہو چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو قہر سے فتح کر کے وہاں کے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا اور انہیں  
خراج نہیں مقرر فرمایا۔ ولی الجامع الصغیر کل ارض تحت عنوة فوصل الیہا ماء الانہار فی ارض خراج  
والم یصل الیہا ماء الانہار واستخرج منها عین فی ارض عشر لان العشر تعلق بالارض النامیة وکلوا  
بما نھا فیعتبر السقی بماء العشر و بماء الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قہر سے فتح کی گئی پھر اس زمین میں  
نہروں کا پانی نہ پہنچا تو وہ زمین خراجی ہو اور جس میں نہروں کا پانی نہیں پہنچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا کنواں نکالا گیا تو وہ زمین  
عشری ہو کیونکہ عشر کا تعلق پیداوانہ میں کے ساتھ ہے اور اسکی پیداوار پانی سے ہوتی ہے تو عشری پانی یا خراجی پانی سے  
سینچنے کا اعتبار ہوگا۔ یعنی جیسا پانی ہو وہی حکم ہوگا۔ قال ومن احیی ارضا مواتا ففی عند ابی حنیفۃ  
مستقرة بحیز فان كانت من حیز ارض الخراج ومعناه بقربہ فی خراجیۃ وان كانت من حیز ارض العشر  
فی عشریۃ والبصرة عندہ کلہا عشریۃ باجماع الصحابۃ رض لان حیز الشی لیطی لہ حکم کفناء الدار لیطی لہ حکم الدار  
حتی تجوز لصاحبہا الانتفاع بہ وکلہ الا یجوز اخذ ما قرب من العامر وکان القیاس فی البصرة ان تكون خراج  
لانہا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ رض وطفوا علیہا العشر فترک القیاس لاجماعہم۔ جسے کسی زمین موات  
کو زندہ کیا یعنی جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک اسکا موقع دیکھا جائے کہیں اگر زمین خراجی  
کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجی ہو اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشری ہو اور ابو یوسف کے نزدیک زمین بعبرہ  
سب عشری ہو کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ رواہ ابن عبد البر۔ کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہے  
جیسے فناء دار کو حکم دار ہی ہوتا ہے کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع ہونا جائز ہے اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اسکو  
پہا نہیں جائز ہے اور بعبرہ کے حق میں ابو یوسف کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے  
قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس پر عشر باندھا تو انکے اجماع کی وجہ سے قیاس سترک ہوا۔ وقال محمد رحمہ ان  
احیا ما بعبرہ یا بعین استخراجہ او ماء دجلۃ والفرات والانیار العظام البی لایملکہا احد فی عشریۃ و  
کلہ ان احیا ما بماء السماء وان احیا ما بماء الانہار البی اختص ما الا عجم مثل نہر الملک ونہر یزدجر فی خراجیۃ  
لما ذکرنا من اعتبار الماء ذہو السبب للتمام ولانہ لا یکن توطیف الخراج ابتداء علی المسلم کرہا فیعتبری ذلک  
الماء لان السقی بماء الخراج دلالتہ التواضع۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ اگر اسنے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر یا چشمہ  
نکالا تو اس سے پانی سینچا یا قدرتی دریاؤں مثل فرات و دجلہ کے پانی سے سینچا حالانکہ ان دریاؤں کا کوئی مالک نہیں ہے تو یہ  
زمین عشری ہو اور اسی طرح اگر باتش کے پانی سے سینچا تو بھی عشری ہو اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جنکو شاہان و  
امیران عجم نے کھودا ہے جیسے نہر فیثرون و نہر یزدجر تو یہ زمین خراجی ہو کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہی کیونکہ یہی  
ابتداء و اس کا سبب ہوتا ہے اور اسلئے کہ شریعت سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہے تو اس میں پانی کا اعتبار کیا جائے  
کیونکہ جب اسے خراجی پانی سے سینچا تو اس میں دلیل ہے کہ اسنے اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا۔ اگر کسی کا فنی خراجی  
زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اس پر دستور خراج قائم رہیگا۔ قال والخراج الذی وضعہ عمر رض علی اہل اسواد من  
کل جریب یبلغہ الماء قطیر ما شمی و ہوا الصلح و درہم و سن جریب الرطبة خمسۃ درہم و سن جریب الکرم  
المتصل و التخیل المتصل عشرۃ درہم و ہذا ہو المنقول عن عمر رض فانہ لعث عثمان بن حنیف حتی ینسج سواد  
العراق وجعل حدیقہ مشرفا ینسج فیبلغ ستمائین الف الف جریب و وضع علی ذلک ما قلنا وکان ذلک  
لخمس من الصحابۃ رض من غیر نکر فکان اجماعا منہم ولان المؤمن متفاوتۃ فالکرم اخفها موتہ والمزارع اکثرها موتہ

والرطاب بینہما والوظیفۃ متفاوتتہما فجعل الواجب فی الکرم اعلا ما فی الرزق ادنا ما فی الرطبة  
 او سہلہا۔ اور جو خرچ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جسکو پانی  
 پہونچا سہر ایک فقیر ہاشمی لینے ایک صاع پیداوار اور ایک درم ہو اور ہر جریب رطبہ پر پانچ درم ہیں اور ہر جریب انگور پر  
 جو برابر متصل ہوں لینے در بیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہ دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرما پر جو متصل ہوں دس  
 درم ہیں اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے چنانچہ ابو عبیدہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان  
 ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ انھوں نے سواد عراق کی پیمائش کی اور حدیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرت مقرر کیا پس تین  
 کروڑ ساٹھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اس پر اسی طرح محصول باندھا جیسا کہ بیان کیا اور یہ امر مجمع صحابہ میں ہلاکار  
 واقع ہوا تو سب صحابہ کا اجماع ہو گیا اور اس دلیل سے کہ خرچہ و نعمت میں تفاوت ہوتا ہے چنانچہ باغ انگور میں خرچہ و نعمت  
 کم ہے اور برابر باقی رہتی ہیں اور اناج کے کھیتوں میں خرچہ سب سے زیادہ ہے اور ان دونوں کے در بیان میں رطاب  
 ہیں لینے کھیرے و لکڑی و مینگن ذخیرہ وزہ وغیرہ اور لگان بلحاظ تفاوت خرچہ کے متفاوت ہوتا ہے تو باغ انگور میں سب سے  
 بڑھکر لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطبہ میں بدرجہ اوسط لگایا گیا۔ قال وما سوی ذلک من الاصناف  
 کالزعفران والبستان وغیرہ وضع علیہا بحسب الطاقة لانه لیس فیہ توفیفت عمرہ وقد اعتر الطاقۃ فی  
 ذلک فتعبر فیما لا توفیفت فیہ قالوا ونہایت الطاقة ان یبلغ الواجب نصف الخراج لا یزاد علیہ لان النقص  
 عین الانصاف لما کان لانا ان نقسم کل بن النامین والبستان کل ارض یحویہا حائط و فیہا تخجل متفرقة  
 و اشجار اخر و فی دیارنا و طفوا من الدراہم فی الاراضی کلہا و ترک کذلک لان التقدر یجب ان یکون بقدر  
 الطاقة من اسی غنم کان۔ اور ان کے سوا بے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو ان پر بحسب طاقت لگان پانچ  
 جائیگا کیونکہ ان میں کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ستر کی ہوئی نہیں ہے اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لگان مقرر کرنے میں  
 طاقت زمین کا لحاظ کیا ہے تو زمین آپ کا باندھا ہوا لگان نہیں ہے وہ زمین ہم بھی طاقت کا اعتبار کریں گے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا  
 کہ انتہائے طاقت یہ ہے کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہونچے اس سے زیادہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ  
 ادھیاؤ کرنا عین انصاف ہے جبکہ ہکو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین میں تقسیم کر دیں اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے  
 ہیں جسکے گرد چار دیواری اور اس کے اندر متفرق درختان خرما و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینوں پر روپیہ  
 سے لگان مقرر کر دیا گیا ہے کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہے کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم  
 تطلق ما وضع علیہا تقصم الامام والنقصان عند قلة الریح جائز بالا جماع الا تری الے قول عمر رضی اللہ عنہما حملنا  
 الارض ما لا تطیق نف الا بال حملنا ما لا تطیق ولوزدنا ما لا طاقت و ہذا یدل علی جواز النقصان و اما الزیادۃ  
 عند زیادۃ الریح بخز عند محمد رحم اعتبارا بالنقصان وعند ابی یوسف رحم لا یجوز لان عمر رضی اللہ عنہما لم یزد حین اخر  
 بزیادۃ الطاقة۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اسکو برداشت نہیں کر سکتی ہے لینے پیداوار سے لگان نکالنے  
 کے بعد نصف سے کہ چنانچہ لگان کو امام کم کر دے اور کمی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالا جماع جائز ہے کیا ہم نہیں دیکھتے ہو کہ  
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حدیفہ و ابن شہف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تنے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ  
 جسکو وہ نہیں اٹھا سکتی ہے تو انھوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ ہم نے اسی قدر باندھا ہے کہ جسکو اٹھا سکتی ہے بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے  
 تو اسکو بھی اٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔ اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ گھٹا کر باندھنا جائز ہے اور یہ کہ جب پیداوار بہت ہو  
 تو لگان زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں تو امام محمد کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہے ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک

برطحا بنین جائز ہو کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دی گئی کہ وہ زیادہ برداشت کر سکتی ہو لیکن آپ نے لگان نہیں  
 برطحا یا۔ وان غلب علی ارض الخراج المبار او انقطع الماء عنها او اصطلم الزرع افة فلا خراج علیہ لانه فات التکون  
 من الزراعة وهو الماء التقدير سے المستبر فی الخراج وفيما اذا اصطلم الزرع افة فات الماء التقدير فی بعض  
 المحول وكونه تامیانی جمیع المحول بشرط کما فی مال الزکوة او یدار الحکم علی الحقیقہ عند خروج الخراج۔ اگر خراج  
 زمین پر پانی چڑھ آیا یا اسکا باقی منقطع ہو گیا یا کھیتی کو کوئی ایسی آفت پہنچی جس سے وہ برباد ہو گئی تو امیر خراج نہیں ہو کیونکہ  
 دراعت کا قابو نہ آد ہو گیا اور خراج میں بھی معتبر کہ نوہ تقدیری یعنی زراعت کا قابو حاصل ہو اور در صورتیکہ زراعت کو ایسی  
 آفت پہنچے تو سال کے بعض حصہ میں نوہ تقدیری لاکل ہو گیا حالانکہ تمام سال نمود ہونا خراج کے واسطے شرط ہے جیسے مال  
 زکوة میں شرط ہے یا یہ کہا جاوے کہ جب زراعت نکلے تو نوہ حقیقی پر دار حکم ہو گیا یعنی نوہ تقدیری تو نوہ حقیقی کا قائم مقام تھا اور جب  
 زراعت نکل گئی تو حقیقی نوہ موجود ہوا تو خراج کا شلق ہی حقیقی نوہ سے ہوا پھر جب یہ آفت سے زائل ہو گئی تو خراج بھی ساقط ہو گیا  
 اور فتویٰ یہ کہ اگر سال میں ۳ ماہ زراعت باقی ہوں تو ساقط نہ ہو گا۔ لیکن اوجہ وہی ہے جو مصنف نے ذکر فرمایا۔ م۔ قال وان  
 عطلها صاحبها فعليه الخراج لان التمكن كان ثابتاً وهو الذي فوته قالوا سن نقتل الی الخس الامر من  
 من غیر عذر فعليه الخراج الی علی لانه هو الذي ضيع الزيادة وهذا يعرف ولا يفتى به كيداً تجزء الطلقة علی اخذ  
 اموال الناس۔ اور اگر مالک زمین نے اُس زمین کو بیکار چھوڑ رکھا تو امیر خراج واجب ہو گا کیونکہ اسکو زراعت  
 کی قدرت تھی اور اسنے خود ہی ضائع کی اور مشایخ نے فرمایا کہ اگر کسی زمین میں اعلیٰ چیز مثل زعفران وغیرہ کے پیدا ہوتی ہو  
 اور اسنے بغیر عذر کے کتر چیز مثل چوہ وغیرہ کے بوسے تو پھر امیر علیہ خراج واجب ہو گا کیونکہ اسنے زیادت کو کھوایا اور  
 یہ حکم بچان لینا چاہیے اور اسکا فتویٰ نہ دینا چاہیے تاکہ ظالم لوگ رعایا کے مال لینے پر جرأت نہ کریں۔ ومن اسلم من  
 اهل الخراج اخذ منه الخراج علی حاله لان فيه معنى المونة فيعبر مونة في حالة البقاء فالمن البقاؤه علی المسلم۔  
 اور جن لوگوں پر خراج واجب ہو اگر ان میں سے کوئی مسلمان ہو گیا تو اُس سے بدستور سابق خراج لیا جائیگا کیونکہ اہل  
 میں بار خراج کے معنی میں تو حالت بقا میں بھی اسکو موت اعتبار کیا جائیگا تو مسلمان پر اس حالت کو باقی رکھنا ممکن ہو  
 فت۔ اگرچہ مسلمان پر خراج کی ابتداء کرنا ممکن نہیں ہے۔ وچونکہ زمانہ شترمی المسلم ارض الخراج من الذمی و  
 یؤخذ منه الخراج لما قلنا وقد صح ان الصحابة رضوا ان ارضی الخراج وكانوا یؤدون خراجها فدل علی جواز شتر  
 واخذ الخراج واداءہ للمسلم غیر کرار ہے۔ اور جائز ہے کہ مسلمان زمین خراجی کو ذمی سے خریدے اور اُس سے خراج  
 لیا جاوے یہ دلیل نہ کورہ بالا یعنی اس موت کو باقی رکھنا ممکن ہو اور یہ امر صحیح ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے خراجی زمینیں  
 خریدیں اور انکا خراج دیا کرتے تھے پس یہ دلیل ہو کہ خرید جائز اور خراج لینا اور مسلمان کو خراج ادا کرنا بلا کر اہمیت جائز ہے  
 ولا عشر فی الخارج من ارض الخراج وقال الشافعی رحمہ اللہ یجمع بینہما لانہما حقان مختلفان وجبا فی محلین بسبب  
 مختلفین فلا ینزل فیان ولنا قولہ علیہ السلام لا یجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم ولان احدا من ائمة العدل  
 والجور لم یجمع بینہما کفی باجماع حجۃ ولان الخراج یجب فی ارض تحت عنوة کو قہراً والعشر فی ارض اسلم اہلہا  
 طوعاً ولو صفیان لا یجتمعان فی ارض واحدة وسبب التحقین واحد وهو الارض النامیة الا انہ یعتبر فی العشر  
 تحقیقاً فی الخراج تقدیراً ولہذا ایضا فان الی الارض وعلی هذا الخلاف الزکوة مع احدہما۔ زمین خراج کی  
 پیداوار میں سے عشر نہیں ہے یعنی فقط خراج ہے اور شافعی نے فرمایا کہ عشر و خراج دونوں جمع کیے جائیگے کیونکہ یہ دو حق مختلف  
 ہیں جو دو محل میں دو مختلف سبب سے واجب ہوئے ہیں تو ان میں کچھ منافات نہیں ہے (یعنی خراج تو مالک کے ذمہ بسبب

قوت پیدا ایش کے ہر اور عشر پیداوار پر سبب حقیقی پیدائش کے ہر) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین میں عشر و خراج دونوں جمع ہونگے۔ رواہ ابن عدی باسناد ضعیف۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلمان کے اماموں میں سے خواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر و خراج کو جمع نہیں کیا تو انکا اتفاق بھی حجت ہے اور اس دلیل سے کہ خراج ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جو قہراً بزرگتر شرف کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جہاں کے لوگ بطرح خود مسلمان ہوئے اور یہ دونوں باتیں ایک ہی زمین جمع نہیں ہو سکتی ہیں (صحیحہ رضی اللہ عنہم سے بھی دونوں کا جمع کرنا مروی نہیں ہے۔ مفت)۔ اور عشر و خراج کا سبب ایک ہی دین ہے پیدوار والی زمین ہے صرف اتنا فرق ہے کہ عشرین تحقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں نقد پری پیداوار یعنی قدرت ذراعت معتبر ہے اور حقیقتہً زمین ہی سبب ہے اسی واسطے دونوں کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہے یعنی ہوتے ہیں کہ عشر زمین یا خراج زمین اور ایسا ہی اخلافت زکوٰۃ کے ساتھ عشر یا خراج جمع کرنے ہیں ہے۔ چنانچہ اگر زمین عشری یا خراجی بغرض تجارت خریدی تو ہمارے نزدیک زمین زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ صرف عشر یا خراج ہے۔ ولایت کرنا خراج بتکرار الخراج فی سنتہ لان عمرہ لم یوظف مکرر الخلافت عشر لانه لا یحقق عشر الا بوجوب فی کل حال۔ اور ایک ہی سال میں زمین میں دوبارہ پیداوار ہونے سے دوبارہ خراج نہیں لیا جائیگا کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج کو مکرر نہیں باندھا ہے برخلاف عشر کے کیونکہ عشر جب ہی ہوگا کہ جب اس زمین کی پیداوار سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی زمین سے دسواں حصہ لینا ثابت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

### باب الجزیۃ

یہ باب جزیرہ کے بیان میں ہے۔ جزیرہ دو قسم ہے ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے اور دوم براے امام چنانچہ مصنف نے دونوں کو بیان فرمایا۔ وہی علی الضرین جزیرہ توضع بالتراضی والصلح فقہر بحسب ما یقع علیہ الاتفاق لکما صالح رسول اللہ علیہ السلام اہل بخران علی الفت و ملیتی حلیہ ولان الموجب ہو التراضی فلا یجوز لفقہر الی غیر ما وقع علیہ الاتفاق۔ جزیرہ دو قسم ہے ایک جزیرہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح سے باندھا جاوے تو اسکی مقدار وہی ہوگی جیسے دونوں نے اتفاق کیا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بخران سے ایک ہزار دو سو حلقہ پر صلح کی۔ اور اس دلیل سے کہ موجب تو باہمی رضامندی ہے تو جبر باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ واضح ہو کہ صلح بخران کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اسطرح مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لغار سے بخران سے دو ہزار حلقہ پر صلح کی کہ نصف تو! نصف میں ادا کیا کریں اور باقی ادا کر جب میں ادا کیا کریں اور مسلمانوں کو تیس زرہ اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیاروں سے تیس تیس بطور ناریت دین اور مسلمان لوگ ان اموال عاریت کے ضامن ہونگے یہاں تک کہ وہ اس دین اس شرط پر صلح کہ انکا کوئی گرجا منہم نہ کیا جائیگا اور انکا قس نہیں کلا جائیگا اور اپنے دین میں کسی فتنہ میں نہیں ڈالے جاوینگے جب تک کہ کوئی نئی بات نہ کریں یا سود نہ کھادیں۔ رواہ ابو داؤد۔ اور حلقہ کے معنی ایک ازار اور ایک چادر ہے اور اس حدیث کے راوی سب فقہ ہیں سوائے اسکے کہ مدی رح نے شاید ابن عباس رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا لیکن حدیث حجت ہے۔ الحاصل یہ مال جو اہل بخران پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیرہ ہے جو باہمی رضامندی سے مقرر ہوا اب اس سے تجاوز نہوگا۔ و جزیرہ ینتدی الامام و ضعیفا اذا غلب الامام علی اللغار و افرام علی الخیم۔ اور دوم وہ جزیرہ جو امام المسلمین کافروں پر ابتداء کر کے باندھے جب امام ان کافروں پر غالب ہو کر انکو انکی املاک پر باقی بچوڑ



فت یعنی امام نے بزرگ شیعہ کسی ملک کفر کو فتح کر کے کا فودان بر احسان کیا اور انکو انکے گھر و اراضی وغیرہ پر بدستور  
باقی رکھا اور ان پر جزیرہ اپنی راسے سے باندھا تو اس جزیرہ کی مقدار شرع میں معروف ہے۔ فیض علی الغنی انطاہر الغنی  
فی کل ستمہ ثمانیۃ واربعمین و رہما یا خد منہم فی کل شہر اربعۃ وراہم۔ پس ایسے تو نگر پر جسکی تو نگر کی کملی ظاہر ہو سالانہ  
اڑھتالیس درم باندھیکا کہ ہر ماہ اسے چار درم لیے جاوینگے۔ و علی وسط الحال اربعۃ و عشرين و رہما فی کل شہر  
درہمین۔ اور متوسط حالات والے پر سالانہ چوبیس درم باندھیکا کہ ماہواری دو درم لیے جاوینگے۔ و علی الفقیر المقتل  
اشنی عشر و رہما۔ اور جسکے پاس کچھ مال جمع نہیں ہے مگر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ کماتا ہے تو اس پر بارہ درم سالانہ باندھیکا۔  
فت الحاصل جو شخص کہ قابل لڑائی کے ہو اس پر جزیرہ رکھا جائیگا حتی کہ جو شخص ابانج۔ کچا ہو اس پر جزیرہ نہیں اگرچہ مال  
ہو۔ اور مالدار کی کا اعتبار بقول فقیر ابو جعفر رحمہ کے ہر ملک کی عادت و عرف بڑھے پس جو شخص جس شہر میں مالدار تو نگر  
شمار ہو وہ قسم اول ہے۔ مع۔ بالجملہ ان تین قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف جزیرہ ہے۔ و ہذا عندنا۔ اور یہ حکم ہمارے  
نزدیک ہے۔ و قال الشافعی رحمہ فیض علی کل حاکم دینار او مائیدل الدینار۔ اور شافعی رحمہ نے فرمایا کہ ہر بالغ  
پر ایک دینار یا جو سادی دینار ہو باندھے۔ الغنی و الفقیر فی ذلک سواء۔ اس میں تو نگر و فقیر دونوں برابر ہیں۔  
لقولہ علیہ السلام لمعاذ بن خذ من کل حاکم و حالہ دینار او عدلہ معاشرہ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی  
عنه کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اسکے برابر معاف لے اور معاف ایک قسم کے یعنی کپڑے ہوتے ہیں من غیر فصل۔  
بدون تفصیل کے فت۔ یعنی اس حکم میں آپ نے کوئی تفصیل فقیر و تو نگر کی نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ سے  
ہر فقیر و تو نگر بالغ پر خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایک دینار واجب ہوگا۔ ولان الجزیۃ انما وجبت بدلا عن القتل  
حتی لا یجب علی من لا یجوز قتله بسبب الکفر کالذراری والنسوان و ہذا المعنی فیظم الفقیر والغنی و مذہبنا انتقل  
عن عمر و عثمان و علی رضہ و لم ینکر علیہم احد من المهاجرین و الانصار ولا نہ وجب النصرۃ للقاتلۃ فتجب علی القاتل  
بمنزلہ خراج الارض و ہنالانہ وجب بدلہ عن النصرۃ بالنفس و المال و ذلک یتفاوت بکثرۃ الوفرو قلتہ فلذلک  
ما ہو بدلہ و ما رواہ محمد بن علی ان کان ذلک صلحا و لہذا امرہ بالاخذ من الحالمۃ وان کانت لا یؤخذ منها الجزیۃ  
اور شافعی رحمہ اللہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جزیرہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہے حتی کہ ایسے شخص پر واجب نہیں جسکا قتل  
بسبب کفر کے نہیں جائز ہے جیسے غیر بالغ بچے و عورتیں پس جب قتل کا بدلہ عظمیٰ و فقیر و غنی دونوں کو شامل ہے اور ہمارا مذہب  
حضرت عمر و عثمان و حضرت علی رضی اللہ عنہم سے منقول ہے اور مهاجرین و انصار میں سے کسی نے انہیں انکار نہیں کیا ہے اور  
اس دلیل سے کہ جزیرہ واجب ہونا اہل جہاد کی مدد کے لیے ہے تو خراج زمین کی طرح جزیرہ بھی متفاوت واجب ہوگا اور یہ ہوا  
ہے کہ جزیرہ واجب ہونا جان و مال کی مدد کے بدلے ہوا ہے اور یہ بلحاظ کثرت مال و قلت مال کے متفاوت ہوتا ہے تو جو اسکے  
عوض لیا جائے وہ بھی متفاوت ہوگا اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر محمول ہے یعنی صلح اسی طور پر واقع  
ہوئی تھی اسی واسطے بالغہ عورت سے بھی جزیرہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عورت سے جزیرہ نہیں لیا جاتا ہے فت۔ ابو داؤد و ترمذی  
و سنن ابی کی روایات میں ہر بالغ کا لفظ ہے اور عبد الرزاق و ابن مردویہ اور مرسل ابو داؤد و میں ہر بالغ و بالغہ دونوں مذکور  
ہیں لیکن عبد الرزاق نے کہا کہ سمرقنتی تھے کہ بالغہ کا لفظ غلط ہے کیونکہ عورتوں پر جزیرہ نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ جب سناؤ  
صحیح ہے تو اس دلیل سے اسکو غلط کہنا مقبول نہ ہوگا بلکہ تاویل یہ ہے کہ یہ حکم بطور صلح کے عورتوں کو بھی شامل ہے جیسے بیعت  
سے صلح میں دیا ہی ہوا ہے۔ قال و توضع الجزیۃ علی اہل الکتاب و المجوس لقولہ تعالیٰ من الذین اوکوا  
الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ و وضع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی المجوس۔ اور اہل کتاب پر اور مجوس پر

جز یہ باندھا جائیگا خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ  
الآتہ۔ یعنی اہل کتاب سے قتال کرو یہاں تک کہ دے جز یہ دین الخ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوس پر جز یہ باندھا  
فصب یعنی مجوس بحر سے جز یہ لیا۔ رواہ البخاری۔ قال وعبدۃ الاوثان من النجس وفیہ خلاف  
الشافعی رحمہ اللہ یقول ان القتال واجب لقولہ تعدلے وقالتوہم الا انا عرفنا جواز ترکہ فی حق اہل الکتاب  
بالکتاب و فی حق المجوس بالخیبر فقیہ من وراہم علی الاصل ولنا انہ یجوز استرقاقہم فیجوز ضرب الجزیۃ علیہم اذ  
کل واحد منہما مشتمل علی سلب انفس منہم فانه ملکب ویودی اسے المسلمین کو نفقہ فی کسبہ۔ اور عجم کے  
بت پرستوں پر بھی باندھا جائیگا (مگر عرب کے بت پرستوں سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہوگا) اور شافعی نے  
اسمین اختلاف کیا وہ کہتے ہیں کہ قتال واجب ہو بدیل قولہ تعالیٰ وقالتوہم یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کافروں سے قتال  
کرو اور یہ عام ہو سکتا ہے اور خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں لیکن قتال ترک کر کے جز یہ لینا اہل کتاب کے حق میں بمعنی  
قرآن سے جانا اور مجوس کے حق میں حدیث سے جانا تو اسوائے انکے بت پرست و غیرہ اپنی اصل پر لینے قتال پرست  
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بت پرستوں کو رقیق بنانا جائز ہو تو ان پر جز یہ باندھنا بھی جائز ہو کیونکہ رقیق بنانا اور جز یہ  
باندھنا ہر ایک سے انکی ذات چھین لینا لازم ہو تاکہ فساد نکوین چنانچہ وہ کمائی کر کے مسلمانوں کو ادا کرتا ہو اور اسکا ہانا  
نفقہ بھی اسکی کمائی سے ہوتا ہو۔ وان ظہر علیہم قبل ذلک فہم ولسا و ہم و صبیانہم فی الجواز استرقاقہم۔ اور  
اگر جز یہ باندھنے سے پہلے مجاہدین ان پر غالب ہوئے تو سب بت پرست مرد و عورتیں دیہکے مسلمانوں کے واسطے  
غنیمت ہیں کیونکہ انکو رقیق بنانا جائز ہو۔ ولایہ وضع علی عبدۃ الاوثان من العرب ولا المرتدین لان  
کفرہما قد تغلط اما مشرکوا العرب فلان البنی علیہ السلام نشا بین اظہر ہم والقرآن نزل بلغنہم فالعجز  
فی حقہم اظہر واما المرتد فلانہ کفر برہ بعد ما ہدے للاسلام ووقف علی نحاسنہ فلا یقبل من الفریقین  
الا الاسلام او السیف زیادۃ فی العقوبۃ وعند الشافعی جمہ اللہ یسرق مشرکوا العرب وجوابہ ما قلنا  
اور عرب کے بت پرستوں پر جز یہ نہیں باندھا جائیگا اور مرتدین پر بھی جز یہ نہیں ہو خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ ان دونوں  
کا کفر بہت سخت ہو گیا چنانچہ مشرکین عرب کی سختی اسوجہ سے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انھیں کے درمیان پیدا ہوئے  
اور قرآن مجید انھیں کی زبان میں نازل ہوا تو انکے حق میں معجزہ بہت ظاہر ہو رہا مرتد تو اسکی سختی اسوجہ سے ہو کہ اسنے پہلے  
اسلام کی ہدایت پائی اور اسکی فویوں پر واقف ہوا پھر اسنے اللہ عز وجل سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین سے سوائے  
اسلام یا تلوار کے کچھ نہیں قبول ہوگا تاکہ سزائے سخت باوین اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی رقیق بنائے  
جائینگے اور اسکا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے سن۔ یعنی انکا کفر شدید ہو اور رقیق بنانا بعد فتح وغلبہ کے جزا اور ظلام  
یہ ہے کہ قبل فتح کے اگر جز یہ دنیا قبول کریں تو قبول نہوگا۔ واذ ظہر علیہم فساد وہم و صبیانہم فی لان ابا بکر  
الصدیق رضی اللہ عنہ استرق السوان بنی حنیف و صبیانہم لما ارتدوا و قسمہم بین الغانمین۔ اور جب اہل ایمان  
نے مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پایا تو انکی عورتیں اور بچے فقط مال غنیمت ہیں کیونکہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ  
نے مرتدین بنی حنیفہ کی عورتیں اور بچے سب بطور غنیمت کے تقسیم کیے سن۔ یہ قوم سیلہ کذاب کا حال ہے جو آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض موت کے زمانہ میں اسلام سے مرتد ہو کر نبوت کا دعویٰ کیا اور بعد وفات حضرت  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین و انصار کا ایک لشکر لے کر داری خالہ ابن الولید کے ان  
مرتدون پر روانہ کیا اور بنو حنیفہ کی جماعت بہت کثیر تھی چنانچہ ساٹھ ہزار سے زیادہ لڑے کوٹھے اور سخت قتال واقع ہوا

چنانچہ حضرت ابو جہلہ انصاری و نضر بن انس اور ایک جماعت قرار صحابہ کے شہید ہوئے مگر اللہ تعالیٰ نے فتح دی اور مسیحیہ کذاب مار گیا اور نبوخذ بنہ قید کر کے لائے گئے اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو تقسیم کر دیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حصہ میں جو عورت آئی اُسکے بطن سے محمد بن علی پیدا ہوئے اسی واسطے انکو محمد بن الحنفیہ کہتے ہیں۔ یہ حال ان مرتدوں کی عورتوں و بچوں کا ہوگا۔ ومن لم یسلم من رجالہم قتل لما ذکرنا۔ اور جو شخص کہ ان مرتدوں کے مردوں میں سے اسلام نہیں لایا وہ قتل کیا جائیگا بوجہ مذکورہ بالا۔ یعنی مرتدوں سے جو قابل جنگ ہو اس سے سیاست اسلام کے کچھ قبول نہوگا۔ ولا جزیۃ علی امرأہ ولا صبی لانہما وجبت بدلا عن القتل او عن القتال۔ ہم لا یقتلن ولا یقتلان لعدم الابلیۃ۔ اور کسی عورت یا نابالغ پر جزیہ نہیں ہو کیونکہ جزیہ واجب ہونا مسلمانوں کے قتل کا بدلہ ہو یا بچہ بن کے قتل میں مدد ہو اور طفل و عورت قتل نہیں کجاتی ہیں اور نہ انہیں لڑائی کی لیاقت ہو۔ پس طفل و عورت پر جزیہ بھی نہیں ہو۔ قال ولا زمن ولا غمی وکذا المفلوج والشیخ الکبیر لما بینا عن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ تجب اذا کان لہ مال لانہ یقتل فی الجملۃ اذا کان لہ رلے۔ اور بچے پر جبکہ کوئی عضو نہ ارد ہو اور اندھے پر جزیہ نہیں ہو اور یہی حکم فلج مارے ہوئے اور بوڑھے بھوس کا ہو کیونکہ وہ لڑتے نہیں اور نہ قابل قتل ہیں یہی ظاہر الروایۃ ہو اور قاضی ابو یوسف سے ایک روایت میں آیا کہ اگر اُسکے پاس مال ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ وہ لڑائی میں مارے دینے والا ہو تو قتل کیا جاتا ہو۔ ولا علی فقیر غیر معتقل خلافا لشافعی رحمہ اللہ اطلاق حدیث معاذ بن عمرو و لسان عثمان رضی اللہ عنہما علی فقیر غیر معتقل و ذلک بخبر من الصحابۃ رضی اللہ عنہم ولان خراج الارض لا یوظف علی ارض لا طاقۃ لہا فلکذا ہذا الخراج والحدیث محمول علی المعتقل۔ اور ایسے فقیر پر بھی واجب نہیں ہو جسکی کمائی اُسکی ذات سے لائے نہ ہو اور اس میں شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہو اور دلیل اُنکی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ بطریق اطلاق ہو چنانچہ اوپر گذر چکی کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کر اور ہماری دلیل یہ ہو کہ حضرت عثمان ابن حنیف رضی اللہ عنہ نے خراج ایسے فقیر پر نہیں رکھا جو قابل کمائی نہیں یا اُسکی کفایت سے پتہ نہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسکو صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضور میں جائز نہ رکھا اور دوسری دلیل یہ ہو کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر نہیں باندھا جاتا جاکو برداشت نہیں کر سکتی ہو اسی طرح یہ خراج یعنی جزیہ بھی ایسے نفس پر نہیں باندھا جاتا جو اسکو ادا نہیں کر سکتا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک محمول ہو کہ جسکی کمائی اُسکے خرچ سے بچتی ہو۔ ولا یوضع علی المملوک والمکاتب والحدیث بروام الولد لانہ بدل عن القتل فی حقہم وعن النضرۃ فی حقہم علی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک۔ اور مملوک و مکاتب و مدبر و دام ولد پر جزیہ نہیں رکھا جائیگا کیونکہ جزیہ ان لوگوں کے حق میں عوض قتل ہو اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہو یعنی یہ لوگ ہماری نصرت نہیں کر سکتے و اسکے عوض جزیہ دیتے ہیں اور اس اعتبار کا لحاظ کر کے مملوک پر جزیہ واجب نہیں ہو سکتا تو بوجہ شک کے واجب نہوگا۔ یعنی جزیہ جن لوگوں سے لیا جاتا ہو اُسکا سبب دامن میں ایک یہ کہ ذبیون کے لحاظ سے وہ اُنکے قتل کا عوض ہو اور دوم یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نصرت کا بدلہ ہو پس اول لحاظ سے وہ مملوک پر واجب ہونا چاہیے کیونکہ حربی غلام بھی قتل کیا جاتا ہو پس جب چھڑ گیا تو اس پر جزیہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہیں واجب ہوگا کیونکہ مملوک کو ہماری مدد کرنے کی طاقت نہیں تو صرف امداد ملے گی اور اکیلے سبب سے واجب ہونے میں شک ہو پس شک کی وجہ سے نہیں واجب کیا جائیگا۔ ولا یؤدی عنہم الا سیم لانہم تحملوا الزیادۃ بسببہم۔ اور ان غلاموں کے مالک بھی اُنکی طرف سے نہیں ادا کریں گے کیونکہ مملوکوں کے سبب سے اُنکی حیثیت سے زیادہ اُن پر واجب ہو جائیگا۔

ولا توضع علی الرہبان الذین لا یخاطبون الناس کذا ذکر ہمنا و ذکر محمد رحم عن ابی حنیفہ  
انہ توضع علیہم اذا كانوا یقدرون علی العمل و ہو قول ابی یوسف رحم وجه الوضع علیہم  
ان القدرۃ علی العمل ہوالذی فیہما فصار کتعطیل الارض الخراجیۃ و وجه الوضع علیہم انہ  
لا قتل علیہم اذا كانوا لا یخاطبون الناس و المجزیۃ فی حقہم لاسقاط القتل ولا بد ان یکون  
المعتل صحیحاً و یمکن فی بعضہ فی اکثر السنۃ - اور ایسے راہبوں پر جزیہ نہیں باندھا جائیگا جو لوگوں  
سے میل جول نہیں رکھتے ہیں یعنی آبادی سے باہر اپنے جھوپڑے میں تنہا رہتے ہیں ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہے اور  
امام محمد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہوں تو ان پر جزیہ باندھا جاوے اور یہی ابو یوسف کا قول ہے اور  
اس روایت کی وجہ یہ ہو کہ کمائی کی قدرت اُسے خود ضائع کر دی تو ایسا ہو گیا جیسے خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دیا اور ان پر جزیہ  
نہونے کی وجہ یہ ہو کہ ان پر قتل نہیں ہو جبکہ وہ لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں اور کافروں کے حق میں قتل ہی ساقط  
ہونے کے واسطے جزیہ تھا پس ان پر نہوگا اور واضح ہو کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور  
ہو کہ وہ تندرست ہو اور سال میں اکثر ایام کی تندرستی کافی ہے - وہن اسلم و علیہ جزیۃ سقطت و کذلک اذا  
مات کافر اخلا فلا شافی رحم فیہما لہا وجبت بدل عن العصۃ او عن اسکنی وقد وصل الیہ المعوض فلا یقط  
عنه المعوض بهذا العارض کمافی الاجرة و الصلح عن دم العمد و لنا قولہ علیہ السلام لیس علی مسلم جزیۃ ولا ہنا  
وجبت عقوبۃ علی الکفر و لہذا تسم جزیۃ وہی و الجزاء واحد و عقوبۃ الکفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت  
ولان شرع العقوبۃ فی الدنیا لا یكون الا لدفع الشر و قد انقبح بالموت والاسلام ولا ہنا وجبت بدل  
عن النصرۃ فی حقنا وقد قدر علیہا بنفسہ بعد الاسلام و العصۃ تثبت بکونہ آدمیا و الذمی لیکن ملک  
نفسہ فلا یسعی لا یجاب بدل العصۃ و اسکنی - اور جو ذمی کہ مسلمان ہو گیا اور اُس پر جزیہ باقی ہو تو وہ ساقط ہو گیا اور  
اسی طرح اگر وہ حالت کفر میں مر گیا تو بھی ساقط ہو گیا اور دونوں صورتوں میں امام شافعی کا اختلاف ہے انکی دلیل یہ ہو کہ جزیہ  
تو اسکی جان کی حفاظت کے بدلے یا سکونت کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت و سکونت حاصل کر چکا تو اسکا عوض  
بوجہ اسلام یا موت کے ساقط نہوگا جیسے اُس نے کوئی چیز کرایہ لیکر اپنا نفع اٹھایا یا عہد آؤن کر کے مال پر صلح کی تو اجرت یا عوض  
صلح اُسکے مرنے یا مسلمان ہوجانے سے ساقط نہیں ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
کہ کسی مسلمان پر جزیہ نہیں ہوگا (رواہ ابو داؤد و الترمذی و احمد و الدارقطنی) - اور ابو داؤد نے سفیان ثوری سے اسکی  
یہ معنی بیان کی کہ ذمی جب مسلمان ہو جاوے تو اُس پر جزیہ نہیں ہے اور یہی معنی طبرانی نے معجم اوسطہ میں حدیث حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے (صحیح) اور اس دلیل سے کہ جزیہ تو کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے اسی واسطے جزیہ کہلاتا ہے  
اور جزیہ و جزا کے ایک ہی معنی ہیں اور کفر کی سزا بعد مسلمان ہونے کے ساقط ہوجاتی ہے اور بعد مرنے کے اُس پر قائم نہیں کیجاتی ہے اور  
اسواسطے کہ دنیا میں عقوبت موت ایسے شروع ہو کہ اُسکی کفری شرارت دور ہو وہ موت یا مسلمان ہونے سے دور ہو گئی  
اور اسواسطے کہ جزیہ واجب ہونا ہمارے حق میں نصرت کا عوض ہے یعنی وہ بوجہ کفر کے مدد نہیں کر سکتا تو اُس پر جزیہ واجب  
ہو اور بعد مسلمان ہونے کے وہ بذات خود مدد کرنے پر قادر ہو گیا رہا یہ کہ شافعی نے اسکی حفاظت و سکونت کا عوض قرار  
دیا تو حال یہ ہو کہ حفاظت بوجہ اُسکے آدمی ہونے کے ثابت ہے اور اُسکی سکونت اپنی ذاتی ملک میں ہے تو حفاظت و سکونت  
کے عوض جزیہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں - فان اجمعت علیہ الحولان تداخلت الجزیتان و فی الجامع  
الضعیف و من لم یؤخذ منہ خراج راسہ حتی مضت السنۃ و جارت سنۃ اخری لم یؤخذ و ہذا عند ابی حنیفہ رحم



وقال ابو یوسف ومحمد رحمہما یؤخذ منه وهو قال الشافعی رحمہما ان مات عند تمام السنۃ لم یؤخذ منه فی قولہم سبیا  
وکنہ لک ان مات فی بعض السنۃ اما مسالۃ الموت فقد ذکرنا ہا و قبل خراج الارض علی ہذا الخلاف قلیل  
لا تداخل فیہ بالاتفاق لہما فی الخلافۃ ان الخراج وجب عوضا والا عواص اذا اجتمعت واکن استیفاؤہا  
تستوفی وقد اکن فیما نحن فیہ بعد توالت السنین بخلاف ما اذا اسلم لانه تعذر استیفاؤہ ولا بی حنیفۃ  
انہا وجبت عقوبۃ علی الاصرار علی الکفر علی ما بیناہ ولہذا لا یقبل منه لولعل علی ید نائبہ فی اصح الروایات  
بل یقف ان یاتی بنفسہ فیعطی قائما والقابض منه قاعدہ فی روایۃ یاخذ بتلیبہ ویزہ ہذا ویقول عظمی  
الجزیرۃ یا ذمی وقیل عدو اللہ ثبت انہ عقوبۃ والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت کالحمد ودولانہا وجبت  
بدلا عن القتل فی حقہم وعن النصرة فی حقہا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لان الماضی لان القتل انما یتصور  
الحراب قائم فی الحال لا الحراب ماض وکذا النصرة فی المستقبل لان الماضی وقعت الغنیۃ عنہ ثم قول  
محمد رحمہ فی الجزیرۃ فی الجامع الصغیر وجارت سنۃ اخرى جملہ بعض المشائخ رحمہ علیہ المضى مجازا وقال ابو یوسف  
بآخر السنۃ فلا بد من المضى لیتحقق الاجتماع فیتداخل وعند البعض ہو مجری علی حقیقۃ والوجوب  
عند ابی حنیفۃ رحمہ باول الحول یتحقق الاجتماع بمجرد المجئ والاصح ان الوجوب عندنا فی ابتداء الحول  
وعند الشافعی رحمہ فی آخرہ اعتبارا بالزکوۃ ولنا ان ما وجب بدلا عنہ لا یتحقق الا فی المستقبل علی ما فرزناہ  
فتعذر البجاہ بعد مضى الحول فادعیہا فی اولہ۔ اور اگر ذمی پر دوس برس چڑھ گئے تو دوزن جزیرہ ایک مین بجا بیٹے  
ہیئے ایک ہی جزیرہ واجب ہوگا اور جامع الصغیر مین مذکور ہے کہ جس شخص سے جزیرہ نہیں لیا گیا ہوا شک کہ سال گذر کر دوسرا  
سال آگیا تو اس سے گذشتہ جزیرہ نہیں لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہنا کہ اس سے جزیرہ  
لے لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہے اور اگر وہ ذمی سال تمام پر مر گیا تو بالاتفاق ان سب کے قول مین اس سے گذشتہ  
جزیرہ نہیں لیا جائیگا اور اسی طرح اگر سال کے اندر مر گیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہے اور ذمی کی موت کا مسئلہ ہم اوپر ذکر  
کر چکے اور کہا گیا کہ زمین کے خراج مین بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ خراج مین بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا  
(پس اختلاف اس صورت مین ہے کہ جب ذمی پر دوسال جمع ہو گئے تو امام کے نزدیک تداخل ہو جائیگا اور صاحبین کے  
نزدیک نہیں ہوگا) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جزیرہ تو بطور عوض واجب ہوا ہے اور چند عوض جب مجتمع ہو جائیں اور  
انکا حاصل کرنا بھر پور ممکن ہو تو وہ وصول کر لیے جائینگے اور بیان جو صورت ہے اس مین چند سال پہلے درجے گذرنے کے  
بعد بھی وصول کرنا ممکن ہے کہ چونکہ کافر ہر بخلاف اسکے اگر مسلمان ہو گیا تو وصول کرنا ممنوع ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی  
دلیل یہ ہے کہ کفر پر اصرار کرنے کی سزا مین یہ جزیرہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کر چکے اسی واسطے وہ اگر اپنے نائب  
کے ہاتھ بھیجتا ہے تو سب روایتوں سے اس سے یہ ہے کہ قبل نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اسکو یہی حکم دیا جاتا ہے کہ خود لاکر کھڑے  
ہو کر امام یا اسکے نائب کے سامنے جو بیٹھا ہوا ہے پیش کرے اور ایک روایت مین یہ آیا کہ جزیرہ وصول کرنے والا ذمی کے  
سینہ پر لگے کے پاس اسکا کپڑا پکڑ کر بلا دے اور کہے کہ او ذمی جزیرہ دے اور بعض نے کہا کہ یون کہے کہ اسے دشمن  
خدا جزیرہ دے بالجملہ یہ ثابت ہوا کہ جزیرہ عقوبت ہے اور ایک جنس کے چند عقوبات جب جمع ہو جاتے ہیں تو باہم تداخل  
ہو جاتے ہیں جیسے حدود مین ہے (مثلا ایک شخص نے کئی آدمیوں کو زنا کا ہتان ایک بعد دوسرے کے لگایا  
اور سب کا دعویٰ آپر مجتمع ہو گیا تو سب کے واسطے اسکو ایک بار حد قذف اسی جائیگی) اور اس دلیل سے کہ ذمیوں  
کے حق مین جزیرہ عوض قتل ہے اور ہمارے حق مین عوض نفرت ہے چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آئندہ کے واسطے

ہوتا ہے نہ زمانہ گزشتہ کے لیے کیونکہ قتل جب ہی لیا جاتا ہے کہ فی الحال لڑائی قائم ہو نہ گزشتہ لڑائی کے لیے اور اسی طرح نفرت بھی آئندہ کے واسطے ہے کیونکہ زمانہ ماضی کے فتنہ سے بے پروائی ہو چکی یعنی اب اسکی حاجت نہیں ہے کہ بھیس واضح ہو کہ امام مجاہد نے جزیہ کے حق میں یہ جو فرمایا کہ دوسرا سال آگیا اسکو بعض مشائخ نے مجازاً گنہ جانے پر مجبور کیا یعنی دوسرا سال گزر گیا کیونکہ وجوب آخر سال پر ہوتا ہے تو سال کا گزر جانا ضروری تاکہ دو دن سال کا جزیہ جمع ہو کر تیسرا ہو جائے اور بعض مشائخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہے یعنی دوسرا سال شروع ہو جانا مراد ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابتداء سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے تو دوسرا سال آتے ہی دو دن سال کے جزیہ جمع ہو جاتا ہے اور اصح یہی ہے کہ ہمارے نزدیک شروع سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے اور ثانی کے نزدیک ہر قیاس زکوٰۃ کے آخر سال میں واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جزیہ جس چیز کا بدلہ ہے یعنی قتل و نفرت تو اسکا تحقق مستقبل ہی میں ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں تو سال کے ماضی ہو جانے کے بعد جزیہ واجب کرنا مستعذر ہے پس ہم نے اسکو ابتداء سال میں واجب ٹھہرایا۔

**فصل -** دیون کے متعلق بعض احکام کے بیان میں - ولا یجوز احدثا بیعة ولا کنیسة فی دار الاسلام لقوله علیہ السلام لا خصاص فی الاسلام ولا کنیسة والمراد احدثا تھا۔ جائز نہیں ہے کہ دار الاسلام میں جدیدہ بیعہ یا کنیسیہ بنایا جاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام میں خبی ہو نہیں سکتا اور کنیسیہ نہیں ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جدیدہ کنیسیہ بنانا نہیں جائز ہے۔ اس حدیث کو بعضی والو علیہ نے روایت کیا لیکن اسناد ضعیف ہے اور بیعہ عبادت گاہ ہو اور کنیسیہ مسجد نصاریٰ یا اسکے برعکس ہے اور چونکہ نصرانیوں میں سے بعضے درویش اپنے آرتھوڈوکس کو تائید وغیرہ سے بیکار کر دیتے تاکہ شہوت سے جھوٹ جائیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے قطعاً منع فرمایا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے۔ م۔ وان اہرمست البیع والکنائس القدیمۃ اعادوا ولا ان الا نیتۃ لا تقیۃ لہا ولما اقر ہم الامام فقہر عبدالمہم الاعادۃ الا انہم لا یکنون من نقلہا لانہ احدثا فی الحقیقۃ والصومعۃ للخلۃ فیہا بمنزلۃ البیعة بخلاف موضع الصلوۃ فی البیت لانہ تبع للکعبۃ وذا فی الامصار دون القرۃ لان الامصار ہی التي تقام فیہا الشعائر فلا تارض فی اہلہا زما یخالفہا وقیل فی دیارنا مینعون من ذلک فی القرۃ ایضاً لان فیہا بعض الشعائر والمروی عن صاحب المذہب فی قرۃ الکوفۃ لان اکثر ہا اہل الذمۃ و فی ارض العرب مینعون من ذلک فی امصار ہا وقرہا لقولہ علیہ السلام یمنع دینان فی جزیرۃ العرب۔ اور اگر ایرانی بیعہ یا کنیسیہ بنائے جو کسی تو انکو دوبارہ بنالین کیونکہ عارت ہمیشہ نہیں ماتی رہتی ہے اور جب امام نے دیون کو باقی رکھا تو گویا دوبارہ بنانے کا عہد دیا لیکن دیون کو یہ قدرت نہیں دے جائیگی کہ اسکو شہر میں دوسری جگہ منتقل کرے کیونکہ درحقیقت جدیدہ بنانے میں داخل ہے اور انکو تنہائی کا عبادت خانہ جسکو صومعہ کہتے ہیں بنانے کی اجازت بھی نہ دے جائیگی کہ وہ بمنزلہ بیعہ کے ہے بخلاف اسکے کہ زمین عبادت کے لیے کوئی جگہ بنانا جائز ہے کیونکہ وہ سکونت کے محل ہے اور یہ سب حکم جو مذکور ہوا شہروں کے واسطے ہے گاؤں کے واسطے نہیں ہے کیونکہ اسلام شعائر شہروں ہی میں ظاہر ہے جلتے ہیں تو انکے مخالف چیزوں کے ظاہر کرنے سے معارضہ نہیں کیا جائیگا اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے دیار میں دیون کو دیہات میں بھی اس سے منع کیا جائیگا کیونکہ ہمارے دیہات میں بعض شعائر اسلام قائم ہوتے ہیں اور ابو حنیفہ سے جواز کی روایت کوفہ کے دیہات میں ہے کیونکہ وہاں کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے ملک میں شہروں و گاؤں سب میں ان باتوں سے مخالفت کجائیگی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جزیہ عرب میں دو دین جمع نہیں ہونگے۔ رواہ الکبیر و اسحاق و عبد الرزاق و غیرہ

فی الصلاح - قال و یؤخذ اہل الذمۃ بالتیمیز عن المسلمین فی ذمہم و مر اکبہم و سر و جہم و قلا نسہم فلا یرکبون  
انجیل ولا یعلیون بالسلح و فی الجامع الصغیر و یؤخذ اہل الذمۃ بانہما را لکشیجات و الکوہ علی السروج  
الشی ہی کبیۃ الکف و انما یؤخذون بذلک اظہار العنار علیہم و صیانہ لضعفہ للمسلمین و لان المسلم  
یکرم و الذمی یہان و لا یتبدل بالسلام و یضیق علیہ الطریق فلو لم یکن علامۃ فمیزۃ قلعہ لیاہل معاملۃ المسلمین و  
ذلک لایجوز و علامۃ تجب ان یکون خیطا علیها حسن الصوف یشدہ علی وسطہ دون الزنار من الابریسم  
فانہ جفا فی حق اہل الاسلام و یجب ان یمیز نسائہم عن نساہن فی الطریقات و انہما یتجمل  
علی دورہم علامۃ کیلا یقصف علیہا سائل یدعوہم بالمعفرۃ قالوا الا حق ان لا یرکبوا الا اللفرورۃ  
و اذا رکبوا اللفرورۃ فلیمزوا فی جامع المسلمین فان لزمۃ ضرورۃ اتخذوا سرجا بالصفۃ التی تقدست  
و یمینون عن لباس نخبص بہ اہل العلم و الزہد و الشرف - اور ذمیون سے مواخذہ کیا جائیگا کہ اپنی لباس  
و سواری و زین و ٹوپی میں اپنے آپ کو مسلمانوں سے تمیز رکھیں کیسے مسلمانوں سے جدا ہوں پس گھوڑوں پر سوار نہوں  
اور متحیار نہ لگاؤں اور جامع صغیر میں مذکور ہو کہ ذمی ماخوذ کیے جائینگے کہ اپنی زنا را ظاہر کریں اور ایسے زینوں پر سوار  
ہوں جو خچروں و گدھوں کے پالان کی صورت ہو اور یہ مواخذہ فقط اس واسطے ہو کہ اسکا حقیر ہونا ظاہر ہو اور کمزور عقیدہ  
کے مسلمان محفوظ رہیں اور اس واسطے کہ مسلمانوں کا اکرام کیا جاتا ہو اور ذمی کی امانت کی جاتی ہو اور پہلے انکو اسلام  
نہ کیا جائیگا اور ان پر اسعہ ننگ کیا جائیگا پس اگر پہچان کی کوئی علامت نہ ہو تو شاید انکے ساتھ مسلمانوں کا برتاؤ کیا جائے  
اور یہ جائز نہیں ہو اور واجب ہو کہ علامت کے واسطے سوت یا بالون کا موٹا ڈورا ہو جو کہ اپنی کمر میں باندھے اور ریشم  
کی زنا را نہ ہو کیونکہ مسلمانوں کے حق میں ظلم ہو گا اور واجب ہو کہ ذمیوں کی عورتیں بھی ہماری عورتوں سے راستوں و  
حاموں میں جدا کی جائیں اس طور پر کہ شناخت ہو اور ذمیوں کے دروازوں پر بھی نشانیاں کر دی جائیں تاکہ سائل  
انکے دروازوں پر کھڑا ہو کر انکے لیے مغفرت کی دعا کرے اور ہمارے مسلح شخص نے فرمایا کہ بہتر یہ ہو کہ ذمیوں کو سواری کی  
اجازت نہ ہو الا بضرورت اور جب ضرورت کے واسطے سوار ہوں تو جہان مسلمانوں کا مجمع ہو وہاں ان پر پین بھر اگر انکے  
ساتھ ضرورت لازمی ہو تو وہ ایک اکاف کی صورت کی زین بنادے اور ذمیوں کو ایسی لباس سے منع کیا جائیگا جو  
عالموں و زنا ہدوں و شرفاء کے ساتھ مخصوص ہو - کیونکہ یہ بزرگی کی علامت ہو جس سے ذمی محروم ہیں - و من  
انتفع من الجزیرۃ او قتل مسلما او سب النبی علیہ السلام او زنی مسلمۃ لم یتعوض عمدہ لان الغایۃ التی  
ینتہی بہا القتال التزام الجزیرۃ لا اداؤہا و الالتزام باقی و قال الشافعی رحمہ سب النبی علیہ السلام  
لیکون نقضا لانیہ لو کان مسلما ینقض ایمانہ فلذا ینقض امانہ اذ عقد الذمۃ خلف عنہ و لانا ان سب النبی  
علیہ السلام کفر منہ و الکفر مقارن لایمنہ فالطاری لایرفعہ - اور جس ذمی نے جو یہ ادا کرنے سے انکار کیا یا اسنے  
کسی مسلمان کو قتل کیا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہا یا کسی مسلمان عورت سے زنا کیا تو اسکا ذمی ہونے کا معاہدہ  
نہیں ہو گا کیونکہ قتال جس حد پر بنتی ہوتا ہو وہ یہ ہو کہ کافر اپنے اوپر جو یہ لازم کرے اور اسکو ادا کرنے پر بنتی نہیں ہو گا  
جو یہ کا التزام ابھی باقی ہو اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اسکی طرف سے عہد شکنی ہو کیونکہ  
اگر کوئی مسلمان ہوتا تو اسکا ایمان ٹوٹ جاتا پس اسی طرح اسکا امان بھی ٹوٹ جائیگا اس واسطے کہ امان کا عہد بجا ہے  
ایمان کے ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اسکی جانب سے کفر ہو اور ذمی بنانے کے  
وقت جو کفر اسکے ساتھ لگا تھا وہ عہد ذمہ سے ملے نہ ہوا تو یہ کفر جو بعد کو طاری ہوا ہو وہ عہد ذمہ کو دور نہیں کرے گا و تم

کہتا ہوں کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر تھا وہ اُسکے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانوں کے اعتقاد کی امانت ہو پس اس ہودی کا قتل اولیٰ ہو اور درالمتقی میں ہے یہ حکم اس وقت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر نہ کرے اور اگر اُسے اعلان کیا یا عادت کر لی تو قتل کیا جاوے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اس زمانہ میں فتویٰ دیا جائیگا۔ کمافی رد المحتار۔ اور حدیث میں ہے کہ جب کعب ابن اشرف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کی اور وہ مدینہ کا یہودی تھا تو آپ نے فرمایا کہ کعب ابن اشرف کے واسطے کون ہو پس محمد ابن سلمہ نے عرض کیا کہ میں ہوں یا رسول اللہ چنانچہ اُسکو قتل کیا۔ سکا رواہ البخاری اور اسی طرح ابو رافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہے اور ایسی ہی ابن اخطل کو بوجہ ہجو کے آپ نے قتل کر دیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی فرج کیا کرتا تھا اُسکو خالد ابن الولید نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اُسکو حضرت زبیر نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہتی تھی اُسکو خالد نے قتل کر ڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی و زبیر کو ایک ہجو کرنے والے کی طرف بھیجا انھوں نے اُسکو قتل کیا اور ابن سعد و ابن عساکر نے روایت کی کہ مہاجر ابن ابی ہریرہ جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے مین کا حاکم تھا اُسکو خبر پہونچی کہ بیان ایک عورت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کا گیت گاتی ہے پس مہاجر نے اُسکو پکڑ کر اُسکا ہاتھ کاٹا اور اُسکے دانت توڑ دیے یہ خبر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو پہونچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نہ کر چکا ہوتا تو میں تجھے حکم دیتا کہ اُس عورت کو قتل کر دے اور ابو داؤد و ترمذی نے ابی ہریرہ الاسلمی سے روایت کی کہ میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اُسوقت ایک شخص پر کچھ سختی سے کلام کیا تھا اُسے جواب میں آپ کو برا بھلا کہا تو میں نے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ مجھے اجازت دیجیے کہ میں اس منافق کی گردن مار دوں تو آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا کہ سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ بات کسی شخص کے واسطے نہیں ہے۔ درود الہیاتی و الصلوٰۃ۔ اور عینی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی کرے مین اُسکے قتل کا فتویٰ دوں گا اور اسی کے قریب ابن الہمام کا قول ہے اور یہی قول مالک و احمد و اسحاق و شافعی و غیرہ کا ہے اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی عامر بن کا قول ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ ذمی سے جز یہ لیکر اُسکا قتل جب ہی تک موقوف رہیگا کہ وہ عاجزی کے ساتھ ادا کرے اور جب اُسے بدگوئی کی تو یہ مسلمانوں پر سرکشی و تکبر ہے پس قتل مباح ہو گیا و ہذا ہو الحق واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال و لا ینقض العہد الا وان یتحقق بدرا الحرب او یغلبون علی موضع فجاروننا لانہم صاروا حربا علینا فیکفر عقد الذمۃ عن الفائدۃ و ہو دفع شر الحراب۔ اور ذمی کا عہد نہیں ٹوٹتا مگر اگر وہ دارالحرب میں جانے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہو کر مسلمانوں سے لڑائی کریں کہ جب وہ لوگ ہم سے لڑنے والے ہو گئے تو عہد ذمہ بقاء ہو گیا کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی بدی دفع ہو۔ و اذا انقض الذمی العہد فهو بمنزلۃ المرتد معناه فی الحکم بموتہ بالحق لانہ التحق بالاموات و کذا فی حکم ما حمله من مالہ الا انہ لو اُسر لیترق بخلاف المرتد۔ موجود ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اُسکا حکم مانند مرتد کے ہے کہ دارالحرب میں مل جانے سے اُسکے موت کا حکم دیا جائیگا کیونکہ وہ بے ایمان مردہ آدمیوں سے مل گیا (حتی کہ مرتد کی طرح اُسکا ترکہ تقسیم کر دیا جائیگا۔) اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اُسکا حکم بھی مثل مرتد کے ہے (حتی کہ اگر دارالحرب پر مسلمانوں کا غلبہ ہو تو اُسکا یہ مال مثل مرتد کے مال غنیمت ہو جائیگا) لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو قریق بنا یا جائیگا بخلاف مرتد کے کہ وہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاوے گا۔

فصل۔ لغار لے بنی ثعلب کے بیان میں فن۔ یہ لوگ عرب کی نسل سے ہیں جو زبانیہ جاہلیت میں



نصرانی ہو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ خلافت میں ان لوگوں سے جزیرہ طلب کیا تو ان لوگوں نے انکار کیا اور کہا کہ تم عرب ہیں ہمیں اسی طرح لیا جاوے جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہے پس آپ نے فرمایا کہ میں منکر سے متوہم نہیں ہو گا یہ سن کر بعض تغلبی بھاگ کر نصارائے روم میں مل گئے پس نعمان ابن زید سے عرض کیا یا امیر المؤمنین یہ لوگ جنگجو قوم ہیں اور عرب ہیں انکو جزیرہ دینے سے شرم آتی ہے پس آپ صدقہ کے نام سے اسے جزیرہ وصول کر دین اور دشمنوں کو انکی مدد نہ دین پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکو طلب کیا اور جو کچھ مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اسکا دو خندہ انکے مردوں و عورتوں پر باندھا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ و نصاریٰ بنی تغلبہ یؤخذ من اموالہم ضعف ما یؤخذ من المسلمین من الزکوۃ لان عمر بن الخطاب صا حکم علی ذلک بحضرت من الصحابۃ۔ اور نصاریٰ تغلبہ کے اموال میں سے اسکا دو خندہ لیا جائیگا جو مسلمانوں سے زکوۃ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری میں اسے اس طور پر صا حکم کیا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ و یؤخذ من نسائہم ولا یؤخذ من صبیائہم لان الصالح وقع علی الصدقة المقضا عفة والصدقة تجب علیہن دون الصبیان فلما مضی عفت وقال زفر بن زفر لا یؤخذ من نسائہم البضا وهو قول الشافعی رحمہ لانہ جزیرۃ فی الحقیقۃ علی ما قال عمر بن زید جزیرۃ فسموہا ناسئتم ولہذا تصرف مصارف الجزیرۃ ولا جزیرۃ علی النسوان ولما مال وجب بالصالح والمرأۃ من اہل وجوب مثله علیہا والمصرف مصلح المسلمین لانہ مال بیت المال و ذلک لا یخص بالجزیرۃ الا ترے انہ لا یراعی فیہ شراطہا۔ اور تغلیبوں کی عورتوں سے یہ مال لیا جائیگا اور انکے اطفال سے نہیں لیا جائیگا کیونکہ صلح تو دو خندہ زکوۃ پر واقع ہوئی ہے اور زکوۃ عورتوں پر واجب ہوئی ہے جو بچوں پر نہیں ملتی ہے تو دو خندہ کا بھی یہی حال ہو گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہیں لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت جزیرہ ہے جو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیرہ ہے تو اسکا جو کچھ چاہو نام رکھو۔ رواہ البیہقی۔ اور اسکا وجہ سے وہ جزیرہ کے مصارف میں خرچ ہو گا اور عورتوں پر جزیرہ نہیں ہوتا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا مال ہے جو صلح کے ساتھ واجب ہوا اور عورت اس لائق ہوتی ہے کہ اس پر ایسا مال واجب ہو اور جہاں یہ مال خرچ ہوتا ہے وہ مسلمانوں کے مصالح میں کیونکہ یہ بیت المال کا مال ہے اور یہ مصرف کچھ جزیرہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیونکہ یہ دیکھتے ہو کہ اس میں جزیرہ کے شرائط ملحوظ نہیں ہوتے مثلاً ناب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور غلام کے ادا کرے۔ وغیر ذلک۔ و یضع علی مولی التغلبی الخراج اے الجزیرۃ و خراج الارض بمنزلہ مولی القریۃ وقال زفر بن زفر لا یضع لقولہ علیہ السلام ان مولی القوم منہم الا ترے ان مولی الهاشمی لم یحق بہ فی حق حرمة الصدقة ولما انہ یخفف و المولے لا یحق بالاصل فیہ ولہذا توضع الجزیرۃ علی مولی المسلم اذا کان نصرا یا بخلاف حرمة الصدقة لان الحرمات تثبت بالشبهات فالحق المولے بالہاشمی فی حقہ ولا یلزم مولی الغنی حیث لا تحرم علیہ الصدقة لان الغنی من الہما و انما الغنی مانع ولم یوجد فی حق المولے اما لہاشمی فلیس بابل لہذا الصلۃ اصلا لا بد من شرفہ و کرامتہ عن اوساخ الناس فالحق بہ مولاد۔ اور تغلبی کے مولی پر بھی جزیرہ و زمین کا خراج باندھا جائیگا جیسے ہاشمی کے مولی پر باندھا جاتا ہے لیکن اگر ہاشمی نے کسی کا غلام کو آزاد کیا تو اس پر جزیرہ و خراج باندھا جائیگا اسی طرح تغلبی کے مولی سے بھی دو خندہ نہیں بلکہ جزیرہ و خراج لیا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی کے مولی سے بھی دو خندہ لیا جائیگا کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قوم کا آنا دیکھا ہو ابھی قوم میں سے ہوتا ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ قریہ حرام لوگے میں ہاشمی کا مولی بھی ہاشمی کے ساتھ لاف ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دو خندہ لینے میں تخفیف ہے اور آزاد کیا ہوا

اس تخفیف میں اپنے آزاد کرنے والے کے ساتھ لائق نہ ہو گا اسی واسطے مسلمان کے آزاد کیے ہوئے پر جبکہ وہ مشغول نصرانی ہو جزیرہ باندھا جاتا ہے بخلانہ صدقہ حرام ہونے کے کیونکہ حرمات کا ثبوت مشبہات سے ہو جاتا ہے حرمت کے باب میں ہاشمی کے ساتھ اسکے آزاد کیے ہوئے غلام کو ملا گیا (اگر کہا جائے کہ تو مکر کے آزاد کیے ہوئے پر بھی صدقہ حرام ہوگا کیونکہ مشبہ موجود ہے تو جواب دیا کہ) تو مکر کے مولیٰ سے الزام نہیں ہو سکتا کیونکہ تو مکر پر صدقہ حرام نہیں ہے اس واسطے کہ تو مکر آدمی کو صدقہ لینے کی یافت ہے اگرچہ بالفعل تو مکر ہی اسکو مانے ہو اور تو مکر کے آزاد کیے ہوئے میں تو مکر ہی موجود نہیں ہے اور ہاشمی میں صدقہ لینے کی یافت ہی نہیں ہے اگرچہ فقیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت و کرامت کی وجہ سے لوگوں کے میں کیل سے محفوظ کیا گیا ہے تو اسکا آزاد کیا ہوا غلام بھی اسکے ساتھ ملا دیا گیا۔ قال و ما جباہ الامام من الخراج و من ہول بنی تغلب و ما اہداه اہل الحرب الی الامام و الجزیرۃ یصرف فی مصالح المسلمین لیسہ الثغور و بنار القناطر و المحصور و یعطی قضاۃ المسلمین و علمائہم منہ ما یفہم و ینفع منہ ارزاق المقاتلہ و ذرارہم لانی مال بیت المال فانہ وصل الی المسلمین من غیر قتال و ہو بعد لمصلح المسلمین و ہولار علمتہم و نفقۃ الذراری علی الاباء فلم یعطوا کفایتہم لاحتاجوا الی الاکتساب ولا یفرعون للقتال۔ امام نے جو کچھ کہ تخرج و اموال بنی تغلب اور بدیہ اہل حرب سے اور جزیرہ سے جمع کیا ہے اسکو مسلمانوں کی مصلحت میں صرف کرے جیسے دارالاسلام کی سرحد کو لشکروں سے مضبوط کرے اور دریائوں و نہروں کے پل بنادے اور مسلمانوں کے قاضیوں و عاملوں و علماء کو انکی کفایت کے لائق دیوے اور جہاد کرنے والی فوجوں اور انکے اہل و عیال کا رزق دیوے اسواسطے کہ یہ بیت المال کامل ہو کیونکہ وہ مسلمانوں کو بغیر قتال حاصل ہوا ہے اور بیت المال اسواسطے مہیا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی مصلحتوں میں کام آوے اور یہ لوگ جسکا ذکر ہوا سب مسلمانوں ہی کے واسطے کار کرتے ہیں اور آل و اولاد کا نفقہ انکے باپ پر واجب ہوتا ہے یہ اگر ان لوگوں کو بیت المال سے بقدر کفایت نہ دیا جائے تو انکو کمائی کی ضرورت ہوگی اور قتال و جہاد کے واسطے فائدہ نہونگے۔ و در صفت کی روایت تھیں سے طالب علم بھی داخل ہیں۔ صفت۔ و من مات فی نصف سنۃ فلا شیء لہ من العطاء لانی فزع صلوہ و لیس یدین و لہذا سے عطاء فلا ینک قبل القبض و لیقط بالموت و اہل العطاء فی زماننا مثل القاضی و المدرس و المفتی و استداعلم۔ اور قاضی و علماء وغیرہ میں سے جو شخص نصف سال میں (یا آخر سال میں ع۔) مر گیا تو عطاء میں سے اسکے واسطے کچھ نہوگا کیونکہ یہ ایک طرح کا صلہ ہے اور فرض نہیں ہے اسی واسطے اسکو عطاء کہتے ہیں تو قبضہ سے پہلے ملک میں نہیں آتا ہے اور موت سے ساقط ہو جاتا ہے اور جہاد سے دانا میں اہل عطاء قاضی و مفتی و مدرس ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور زمانہ سابق میں جس شخص کو اسلام میں کسی طرح کی فوقیت تھی وہ اہل عطاء میں سے شمار ہوتا تھا اور ہم مخفرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو بھی بیت المال سے ملتا تھا ع۔ اصلی کافرون کے احکام مشرور ع۔ کیے چنانچہ نہ رہا۔

## باب احکام المرتدین

باب مرتدون کے احکام میں ہے۔ قال و اذا ارتد المسلم عن الاسلام و العیاذ باللہ عرض علیہ الاسلام فان کانت لہ شبہۃ کشف عنہ لانی عسداء عشرۃ شبہۃ فترج و فیہ وقع شرہ باحسن الامرین الا ان العرض علی ما قالوا غیر واجب لان الدعوة بلغۃ۔ اور جب کوئی مسلمان اسلام سے پھر گیا تو اسپر اسلام پیش کیا جائیگا پھر اگر اسکو کوئی شبہ پیدا ہو گیا ہے تو وہ حل کر دیا جائے کیونکہ شاید اسکو کوئی شبہ ایسا پیدا ہو گیا ہو

تو وہ زائل کر دیا جائے اور اسکی بدی دور کرنے کے دو طریقوں میں سے یہ اچھا طریقہ ہے یعنی قتل سے بہتر ہے لیکن اسلام پیش کرنا بنا بر قول مشائخ کے واجب نہیں ہے کیونکہ دعوت اسلام اُسکو پہنچ چکی ہے۔ قال ویحبس ثلثۃ ایام فان اسلم ولا قتل وفي الجاح الصغير المرتد يعرض عليه الاسلام حرا كان او عبدا فان ابى قتل و تاويل الاول انه يستعمل فيمهل ثلثۃ ایام لانهما مدة ضربت لایلا الا عذرو عن ابی حنیفہ رحمہ و ابی یوسف رحمہ انہ یستحب ان یؤجلہ ثلثۃ ایام طلب ذلک اولم یطلب وعن الشافعی رحمہ ان علی الامم ان یؤجلہ ثلثۃ ایام ولا یجل له ان یقتله قبل ذلک لان ارتداد المسلم یكون عن شبهة طاهر فلا بد من مدۃ یمكنه التامل فقد رناہ بالثالث ولنا قوله تعالى فاقتلوا المشركين من غير قيد الا جهال وكذا قوله عليه السلام من بدل دینہ فاقتلوه ولانه كافر حربی ببلغۃ الدعوة فیقتل للمحال من غیر استمهال وهذا لا یجوز تاخیر الواجب الامر موبوم ولا فرق بین المحر والعبد لا طلاق الدلائل وکیفیتہ توبۃ ان یتبر اعن الادیان کلہا سوی الاسلام لانه لا دین له ولو تبرأ عما اتقل الیہ کفاه حصول المقصود۔ اور مرتد تین روز تک قید کیا جائے پھر اگر مسلمان ہو گیا تو بہتر در نہ قتل کیا جائے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا غلام ہو پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور قول اول کی تاویل یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت دی جائیگی کیونکہ اسی قدر مدت تمام عذروں کے دور کرنے کے لیے مقرر کی گئی ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت ہے کہ اُسکو تین دن مہلت دینا مستحب ہے خواہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اُسکو تین دن مہلت دے اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ مسلمان کا مرتد ہو جانا ایسا ہر کسی مشہرہ سے ہوتا ہے تو اتنی مہلت ضرور ہے جس میں غور کر سکے اور اسکی مقدار بنسبت تین روز مقرر کی (اور یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ کہ روہ مالک و البیہقی)۔ اور ہماری دلیل قول الہی عز وجل ہے۔ فاقتلوا المشركين بغير مشرکون کو قتل کرو حالانکہ اس میں مہلت دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ جو شخص اپنا دین بدلے اُسکو قتل کر دو۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کا فر ہو گیا جسکو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے تو بغیر مہلت دیے فی الحال قتل کیا جائیگا کیونکہ قتل کرنا واجب ہوا اور اُسکا مسلمان ہو جانا امر موبوم ہے تو امر موبوم کی وجہ سے واجب میں تاخیر دینا جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ یوسف)۔ اور غلام و آزاد میں کچھ فرق نہیں کیونکہ جن دلائل سے یہ حکم نکلا وہ مطلق یعنی دونوں کو شامل ہے اور مرتد کے توبہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اشدان لاله الا اللہ و اشدان محمد رسول اللہ کے بعد تمام دینوں سے سوائے دین اسلام کے انکاری و بیزاری ظاہر کرے کیونکہ اُسکا کوئی دین نہیں ہے اور اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا تھا اس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کہ توبہ مقصود حاصل ہو گیا۔ قال فان قتله قاتل قبل عرض الاسلام علیہ کرہ ولا شئ علی القاتل ومعنی الکراہیۃ ہمناء ترک المستحب و انتفاء الضمان لان اللعز یبطل بالقتل والعرض بعد بلوغ الدعوة غیر واجب۔ اور اگر اُس پر اسلام پیش کرنے سے پہلے کسی نے اُسکو قتل کر دیا تو کرہ ہے اور قاتل پر قصاص یا دیت کچھ نہیں ہے اور یہ بیان کراہیت کے معنی یہ ہیں کہ مستحب ترک کیا اور ضمان اسواسطے نہیں ہے کہ اُسکا کفر اُسکے قتل کو مباح کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہنچ جانے کے بعد واجب نہیں ہے۔ واما المرتدة فلا تقتل وقال الشافعی رحمہ تقتل لما روینا ولان ردة الرجل بیحۃ للقتل من حیث انه جناية مغلطة فنیاط بہا عقوبة مغلطة و ردة المرأة تشارکہا فیہا فشارکہا فی موجبہا و لانا ان البی علیہ السلام نہی عن قتل النساء ولان الاصل تاخیر الاجزیۃ الی دار الاخرۃ اذ یعملیہا نخل معنی

الا بتلاؤ وانما عدل عنه دفعا لشرنا جزوہو الحراب ولا یتوجہ ذلک من التسلل لعدم صلاحیۃ البینۃ بخلاف الرجال فصارت المرتدۃ کالاصلیۃ قال ولکن تجلس حتی تسلم لانہا تسنعت عن ایفاء حق اللہ تعالیٰ بعد الاقرار بتجبر علی ایفاء یا تجلس کما فی حقوق العباد فی الجامع الصغیر وتجبر المرءۃ علی الاسلام حرۃ کانت او امۃ والامۃ یجبر ہا مولایا اما البحر فلما ذکرنا ومن المولے لما فیہ من الجمع بین المحققین ویروی تضرب فی کل ایام مبالغۃ فی الحکل علی الاسلام۔ اور یہی عورت مرتدہ تو وہ قتل نہیں کی جائیگی اور شافعی نے فرمایا کہ قتل کیجائے بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں جو کوئی ایٹان بدلے اُسکو قتل کر دے اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرتد ہونا اُسکا خون اسوجہ سے مباح کرتا ہے کہ مرتد ہونا ایک جرم سخت ہے پس اُسکی عقوبت سخت یعنی قتل کرنا اس کے ساتھ لازم ہے اور عورت بھی مرتد ہونے میں اس جرم سخت میں شریک ہے تو اسکی سزا میں بھی شریک ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے قتل سے منع فرمایا کما فی الصحیح اور اس دلیل سے کہ سزائوں کے حق میں اصل یہ ہے کہ انکی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کیونکہ انکی الحال سزا ہونا سستی امتحان کو نخل ہے پھر اس اصل سے عدول اس واسطے ہوا کہ فی الحال کی شرارت دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو مگر عورتوں کی ذات سے لڑائی کی امید نہیں ہے کیونکہ انکی خلقت میں جنگ کی صلاحیت نہیں ہے بخلاف مردوں کے پس مرتدہ کا فرہ نہ اصلہ کا فرہ کے ہوگی یعنی جیسے اصلہ کا فرہ مقتول نہیں ہوتی ویسی ہی مرتدہ کا فرہ بھی مقتول نہ ہوگی ولکن فرمایا کہ مرتدہ قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ مسلمان ہو جائے کیونکہ وہ حق الہی عزوجل کا اقرار کر کے اُسکو ادا کرنے سے انکار کرتی ہے تو قید کر کے اُسکے ادا کرنے پر مجبور کی جائیگی جیسے بندوں کے حقوق میں ہوتا ہے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ مرتدہ عورت اسلام لانے پر مجبور کی جائیگی خواہ آنا دہ ہو یا باندی ہو لیکن باندی کو اُسکا مولے مجبور کرے گا پس جبر کی توہی وجہ ہو جائے کہ نہ ہوگی کہ وہ ادا سے حق الہی عزوجل سے انکار کرتی ہے اور باندی کا جرم مولیٰ کی طرف سے اس واسطے رکھا گیا تاکہ مولے کا حق اور اللہ تعالیٰ کا حق دونوں مجتمع ہو جائیں اور یہ بھی روایت آئی ہے کہ باندی کو ہر روز مارین تاکہ اسلام لانے پر پورے طور سے جبر ہو۔ قال ویزول ملک المرتدۃ عن اموالہ بردۃ زوال امر اعمی فان اسلم عادت الی حالہا قالوا ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وغندہا لایزول ملکہ لانہ مکلف محتاج فالے ان یقتل بقی ملکہ کا محکوم علیہ بالرجم والقصاص ولہ انہ حربی مقہور تخت ایدینا حتی یقتل ولا قتل الا بالحراب فہذا یوجب زوال ملکہ بالکلیۃ غیر انہ مدعوالے الاسلام بالاجبار علیہ ویرجع عودہ الیہ فتوفغنا فی امرہ فان اسلم جعل ہذا العارض کا لم یکن فی حقہ ہذا الحکم وصار کان لم یزل مسلما ولم یعمل السبب وان مات او قتل علی ردتہ او لحق بدار الحرب وحکم بلحاظہ استقر کفرہ فعمل السبب عملہ وزوال ملکہ۔ اور مرتد کی ملکیت اپنے مالوں سے وجہ مرتد ہونے کے زائل ہو جاتی ہے مگر یہ زوال ابھی موقوف ہوتا ہے یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو بدستور اُسکی ملک عود کرتی ہے اور شاخ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اُسکی ملکیت زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ مکلف محتاج ہے تو قتل ہونے تک اُسکی ملکیت باقی رہتی ہے جیسے وہ شخص جبر جم یا قصاص کا حکم دیا گیا یعنی تا وقت قتل یا جرم کے اپنی ملک کا مالک رہتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی کا فر ہے جو ہمارے ہاتھ میں مقہور گرفتار ہے تاکہ قتل کیا جائے اور قتل بدون لڑائی کے نہیں ہوتا ہے یعنی بالفعل وہ حربی ہے اسی واسطے اُسکا قتل جائز ہے پس یہ امر موجب ہے کہ اُسکی ملک و ملکیت زائل ہو گئی صرف اتنی بات ہے کہ مرتد پر جبر کر کے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہے اور امید ہے کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے پس ہمتے اسکے معاملہ میں توقف کیا یعنی اُسوقت تک کہ ظاہر ہو جاوے کہ وہ اسلام لایا یا نہیں پس اگر مسلمان ہو گیا تو یہ مرتد



ہو جائے زوال ملک کے حق میں کا عدم ٹھہرایا جائیگا اور ایسا ہو جائیگا کہ گویا وہ برابر مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد نہیں کیا اور اگر وہ مر گیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دارالحرب میں پہنچا اور قاضی نے اسے پہنچ جانے کا حکم دیدیا تو کفر مجرم کیا پس ارتداد ابطال کیلئے گواہ اور اسکی ملک زائل ہو جائیگی۔ قال وان مات او قتل علی ردتہ انتقل ما انتسبہ فی اسلامہ الے ورثتہ المسلمین وکان ما انتسبہ فی حال ردتہ فیا و بذہ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور اگر مرتد مذکور مر گیا یا حالت ارتداد میں قتل کیا گیا تو جو کچھ اُسنے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اُسکے وارثوں کو ملے گا اور جو کچھ اُسنے مرتد ہونے کی حالت میں کمایا وہ مال غنیمت ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف رحمہ محمد رحمہ کلما ہما لورثتہ وقال الشافعی رحمہ کلما ہما فی لانہ مات کا فواد المسلم لایرث الکافر ثم ہو مال حربی لا امان لہ فیکون فیما لہما ان ملک فی الکسین بعد الردة باق علی ما بینہما فینتقل بموتہ الی ورثتہ ولینتقل الی ما قبل ردتہ اذ الردة سبب الموت فیکون لورث المسلم من المسلم ولابی حنیفہ رحمہ انہ یکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجودہ قبل الردة ولا یکن الاستناد فی کسب الردة لعدمہ قبلہا ومن شرطہ وجودہ ثم المناہضہ من کان وارثا لہ حالۃ الردة ولقی وارثا الی وقت موتہ فی روایت ابی حنیفہ رحمہ اعتبار الاستناد وعنه انہ یرث من کان وارثا لہ عند الردة ولا یطیل استحقاقہ بموتہ بل یخلف وارثہ لان الردة بمنزلہ الموت وعنه انہ یعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحوادث بعد النقص السبب قبل تمامہ کا لحاظ قبل نقصان بمنزلہ الولد الحادث من المبیع قبل القبض ورتبہ امرأۃ المسلمۃ اذا مات او قتل علی ردتہ وہی فی العدة لانہ یصیر فاراوان کان صحیحاً وقت الردة والمرتدۃ کسبھا لورثتھا لانہ لا حراب منہا فلم یوجد سبب لفقہی بخلاف المرتد عند ابی حنیفہ رحمہ ویرثھا زوجھا المسلم ان ارتدت وہی مریفۃ لقصدہما البطلان حقہ وان کانت صحیحۃ لایرثھا لانہا لا تقبل فلم یتعلق بما لہا بالرودة بخلاف المرتد۔ اور امام ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ مرتد کی حالت اسلام کی کمائی اور حالت کفر کی کمائی دونوں اُسکے وارثوں کی ہونگی اور شافعی (اور مالک و احمد) نے کہا کہ دونوں کمائی ان مال غنیمت ہیں کیونکہ وہ بحالت کفر مرے اور کافر کا وارث مسلمان نہیں ہوتا ہے پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرے جسکے واسطے امان نہیں ہے تو مال غنیمت ہو جائیگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اُسکی دونوں کمائی ان مرتد ہونے کے اُسکی ملکیت پر باقی ہیں جیسا کہ صاحبین کا مذہب ہے اور برہان ہوا ہے تو اُسکی موت کے بعد اُسکی ملک اُسکے وارثوں کی طرف منتقل ہوگی اور یہ مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف مستند ہوگی کیونکہ مرتد ہونا اُسکی موت کا سبب ہے تو مسلمان کا میراث پانا مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کی کمائی کو اسطرح مستند کرنا ممکن ہے کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی اور ارتداد کی کمائی کو اسطرح مستند کرنا ممکن نہیں کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اُسوقت موجود ہو پھر یہ کہ کون شخص اسکا وارث ہو گا تو امام ابو حنیفہ سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو شخص مرتد ہونے کی حالت میں اُسکا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اُسکا وارث رہا وہ وارث ہو گا کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہے تو اس استناد کا اعتبار ہو گا اور دوسری روایت ابو یوسف کی یہ ہے کہ اُسکے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہو گا اور اگر وہ مر بھی جاوے تو اُسکے وارث بجائے اُسکے مرتد کے وارث ہونگے کیونکہ مرتد ہونا بمنزلہ موت کے ہے اور امام ابو حنیفہ سے تفسیری روایت امام محمد کی یہ ہے کہ مرتد کی موت کے وقت وارث کا وجود معتبر ہے کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے وارث پیدا ہو گا یا وہ سبب منعقد ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے بیبیہ باندی سے قبضہ سے پہلے بچہ پیدا ہوا یعنی وہ قبل بیع کے قرار دیا جاتا ہے اور اسکی مسلمان زوجہ بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد مرا قتل کیا گیا ہے اُسوقت یہ عورت عدت میں ہو کیونکہ شوہر مرتد

ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ

قرار کرنے والا ہو جائیگا اگرچہ وقت مرتد ہونے کے تندرست ہو اور رہی عورت مرتدہ تو اُسکی کمائی اُسکے وارثوں کی ہوگی  
 کیونکہ اُسکی طرف سے جنگ نہیں ہو تو کوئی ایسا سبب نہیں پایا گیا جس سے اُسکی کمائی مال غنیمت ہو جاوے بخلاف مرد  
 مرتد کے کہ اُسکی حالت ردت کی کمائی امام ابوحنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہے اور مرتدہ کا مسلمان شوہر اُسکا وارث ہوگا  
 بشرطیکہ مرتدہ مذکورہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ ہو کیونکہ اُسے شوہر کا حق میراث ملنا چاہیے اور اگر وہ مرتد ہونے کے وقت  
 مریضہ نہ ہو تو شوہر مسلمان اُسکا وارث نہ ہوگا کیونکہ عورت قتل نہیں کی جاتی ہے تو اُسکے مرتدہ ہونے سے اُسکے مال کے ساتھ  
 شوہر کا کوئی حق نہیں متعلق ہوا بخلاف مرد مرتد کے یعنی چونکہ وہ قتل کیا جاتا ہے تو اُسکا مرتد ہونا گویا موت ہے پس اُسکے مال  
 سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ قال وان لم یکن بدار الحرب مرتدا وحکم الحاكم بلماقة عتق مدبر وہ وہما  
 اولاده وحلت الديون التي عليه ونقل ما اکتسبه في حال الاسلام الى ورثة من المسلمين وقال الشافعي  
 يبقی ما له موقوف فاما كان لانه نوع غيبة فاشبه الغيبة في دار الاسلام ولنا انه صار مرتدا بالحق من اهل  
 الحرب وهم اموات في حق احكام الاسلام لانقطع ولاية الازلام كما هي منقطة عن الموت فصار كالموت  
 الا انه لا يستقر لحاقه بالقبض القاضی لاحتمال العود اليه فلا بد من القضاء واذ اقرر موت ثبت الاحكام  
 المتعلقة وهي ما ذكرنا كما في الموت الحقيقي ثم يعتبر كونه وارثا عند لحاقه في قول محمد رح لان للحاق بالسبب  
 والقضاء لتقرر له لقطع الاحتمال وقال ابو يوسف رح وقت القضاء لانه يعبر موتا بالقضاء والموتة اذ  
 بدار الحرب ففی علی هذا الخلاف۔ اگر مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا اور حاکم نے اُسکے کمانے کا حکم دیدیا تو اُسکے ملک  
 مدبر و ام ولد سب آزاد ہو گئے اور اُسپر جو قرضہ میعاد ہی تھے وہ فی الحال واجب الادا ہو گئے اور جو کچھ اُس نے حالت  
 اسلام میں کمایا تھا وہ اُسکے مسلمان وارثوں کی جانب منتقل ہوا اور صاحبین کے نزدیک حالت ردت کی کمائی بھی  
 وارثوں کی ہوگی۔ (نہ)۔ اور شافعی نے فرمایا کہ اُسکا مال اُسکے ملک میں بطور توقف رہیگا جیسے دار الحرب میں جانے  
 سے پہلے ہی حکم تھا کیونکہ دار الحرب میں مل جانا گویا سفر میں غائب ہونے کے مشابہہ ہے تو ایسا ہوگا گویا دار الاسلام میں سفر  
 کے لیے غائب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ حربیوں سے مل کر مرتد ہو گیا اور اسلامی احکام کے حق میں حربی لوگ بمنزلہ مردہ  
 کے ہیں کیونکہ اُن پر کوئی بات لازم کرنے کی ولایت منقطع ہے جیسے یہ ولایت مردہ سے منقطع ہوتی ہے لیکن بات یہ ہے کہ اُسکے  
 دار الحرب میں ملنے کا حکم نہ دیا جائیگا مگر جبکہ قاضی حکم دے کیونکہ ہماری طرف پھر آنے کا احتمال ہے تو حکم قاضی ضروری ہوا  
 اور جب اُسکی موت متقرر ہو گئی تو اُسکے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہو گئے یعنی اُسکے مدبر و ام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ  
 جو اوپر مذکور ہوئی جیسے حقیقہ سے جانے میں ہوتا ہے پھر امام محمد کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دار الحرب میں ملنے کے وقت  
 مستحب ہے کیونکہ یہی مناسب میراث ہے اور حکم قاضی اسکو ٹھیک ثابت کرتا ہے تاکہ احتمال جاتا رہے (حاصل یہ کہ دار الحرب میں ملنے  
 کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہے)۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا معتبر ہے کیونکہ اُسکا  
 حربیوں میں ملنا بوجہ حکم قاضی کے موت ہو جائیگا (حتی کہ اُسکے حربیوں میں ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے جو بچہ پیدا ہوا وہ بھی  
 وارث ہوگا) اور اگر مرتدہ عورت بھاگ کر دار الحرب میں مل گئی تو اُس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام محمد کے نزدیک  
 وہی وارث معتبر ہو گئے جو دار الحرب میں ملنے کے وقت موجود ہیں اور ابو یوسف کے نزدیک قاضی کا حکم ہونے تک جو موجود ہو  
 وہ وارث معتبر ہے۔ ولقضى الديون التي لزمته في حال الاسلام مما اكتسبه في حال الاسلام وما لزمته في حال  
 ردة من الديون لقضى مما اكتسبه في حال ردة قال العبد الضعيف عصمة الله بنده رواية عن ابی حنيفة  
 وعنه انه يبدأ بکسب الاسلام وان لم يفت بذلك ليقضى من کسب الردة وعنه على عکس وجه الاول ان شق

باسببین مختلف و حصول کل واحد من الکسبین باعتبار السبب الذی وجب له الدین فیقضي کل  
 دین من الکسب المکتب الذی فی تلک الحالہ لیكون العزم بالنعم وجہ الثانی ان کسب الاسلام ملکہ حتی  
 یتخلفه الوارث فیہ ومن شرط ہذہ الخلافۃ الفراغ عن حق المورث فیقدم الدین علیہ اما کسب الردۃ فلیس  
 بملوک لہ لبطان اہلیۃ الملک بالردۃ عنہ فلا یقفہ دینہ منہ الا اذا تعذر قضاء وہ من محل آخر فیمتد بقضی  
 منہ کالذی اذا مات ولا وارث لہ یكون مالہ لجماعۃ المسلمین ولو کان علیہ دین یقفہ منہ کذلک ہمنما وجہ  
 الثالث ان کسب الاسلام حق المورث وکسب الردۃ خالص حقہ فکان قضاء الدین منہ اولی الا اذا  
 تعذر بان لم یعت بہ فیمتد بقضی من کسب الاسلام تقدیر ما لحقہ وقال ابو یوسف ومحمد رحمہما تقضی دیونہ من  
 الکسبین لانہما جمیعاً ملکہ حتی یجری الارث فیہما والسداد علم۔ اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام میں لازم ہوئے تھے  
 وہ اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیے جائینگے اور جو قرضہ کہ اُسکے مرتد ہونے کی حالت میں لازم ہوئے ہیں وہ اُسکے ارتداد کی  
 کمائی سے ادا کیے جائینگے شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے یعنی زفر نے ابو حنیفہ سے روایت کی اور  
 دوسری روایت یہ ہے کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر یہ کمائی اُسکے قرضوں کو کافی نہ ہو تو اُسکے ارتداد  
 کی کمائی سے ادا کیے جاوین (یہ روایت حسن ہے) اور تیسری روایت ابو حنیفہ سے اسکے برعکس ہے یعنی پہلے ردت کی کمائی  
 سے شروع کیا جائے پھر اگر سب قرضہ ادا نہ ہوں تو اسلام کی کمائی سے ادا کیے جاوین (یہ روایت ابو یوسف ہے) اور روایت  
 اول کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ اُسپر واجب الادا ہے وہ مختلف دو سببوں سے مختلف ہے یعنی اسلام کی کمائی کے سبب سے اُسپر اسلامی  
 قرضہ واجب الادا ہے اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے ردت کا قرضہ واجب الادا ہے پس دو مختلف سبب سے دو طرح کا قرضہ اُسپر  
 واجب ہے اور اسلام کی کمائی اور ردت کی کمائی دونوں میں سے ہر ایک اُسکو باعتبار ایسے سبب کے حاصل ہوئی جسکے واسطے  
 قرضہ واجب ہوا (مثلاً حالت اسلام میں اُسنے کوئی چیز اُدھار لیکر نفع سے فروخت کی اور حالت ردت میں مثلاً شراب  
 اُدھار لیکر نفع کمایا پس دونوں کمائیاں اپنے اپنے اُدھار سے حاصل ہوئیں جسکے سبب سے اُسپر قرضہ چڑھا) پس ہر ایک  
 قرضہ اُسی کمائی سے ادا کیا جائیگا جو قرضہ کے دفت اُسکی حالت کی کمائی ہو تاکہ قرضہ بھرنے کا اعتبار نفع کے ہو اور دوسری  
 روایت کی وجہ یہ ہے کہ حالت اسلام کی کمائی اُسکی ملک ہے حتی کہ اس کمائی میں اُسکا وارث بجائے اُسکے قائم ہوتا ہے یعنی میراث  
 پاتا ہے اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہے کہ مورث کے حق سے فارغ ہو پس قرضہ اُسپر مقدم ہوگا اور سی ردت کی کمائی تو وہ مرتد  
 کی ملوک نہیں ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وجہ اُسکے مرتد ہونے کے مالک ہونے کی یاقوت باطل ہو گئی تو اس کمائی سے  
 اُسکا قرضہ نہیں دیا جائے مگر جب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا مستعذر ہو تو اسوقت ردت کی کمائی سے ادا کیا جائیگا جیسے فی  
 اگر مر گیا حالانکہ اُسکا کوئی وارث نہیں ہے تو اُسکا تمام مال جماعت مسلمانوں کے واسطے ہوتا ہے اور اگر اُسپر قرضہ ہو تو اسی مال سے  
 ادا کیا جاتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا اور تیسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اُسکے اسلام کی کمائی اُسکے وارثوں کا حق ہے اور  
 ردت کی کمائی اُسکا خالص حق ہے تو ردت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا لیکن اگر یہ ناممکن ہو جائے تو یہ کمائی ادا سے  
 قرض کو کافی نہ ہو تو ایسی صورت میں اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائیگا کیونکہ اُسکا حق بہ نسبت میراث کے مقدم ہے اور امام ابو یوسف  
 ومحمد (اور مالک وشافعی و احمد بن حنبل) نے کہا کہ قرضہ اُسکی دونوں کمائیوں سے ادا کیے جاوینگے کیونکہ دونوں کمائیاں اُسکی ملک  
 ہیں حتی کہ دونوں میں میراث جاری ہوتی ہے والد اللہ تعالیٰ اعلم۔ قال وما باعہ او اشتراہ او عتقہ او وہبہ او ہبہ  
 او تصرف فیہ من اموالہ فی حال ردۃ فہو موقوف فان اسلم صحت عقودہ وان مات او قتل او سجن بدالجزا  
 بطلت و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہما وقال ابو یوسف ومحمد یجوز ما صنع فی الوہبیین اعلم ان تصرفات المرتد علی اقسام

نافذ بالاتفاق کلاستیلاد و الطلاق لانه لا یفتقر الی حقیقۃ الملک و تمام الولایۃ و باطل بالاتفاق کالتکاح  
والذبیحۃ لانه لیتعد المملۃ و لایملکہ و موقوف بالاتفاق کالمفاوضۃ لانہا لیتعد المساوۃ و لا مساوۃ بین المسلم  
و المریدہ الم یسلم و مختلف فی توقفہ و ہوا عد نہ لہما ان الصیۃ لیتعد الابلیۃ و النفاذ لیتعد الملک و لا خفاء فی وجود  
الابلیۃ لکونہ محتاجا و کذا الملک لقیامہ قبل موتہ علی ما قرناہ من قبل و لہذا لو ولد لہ ولد بعد الردۃ لستہ اشہر  
من امرأۃ سلمۃ یرثہ و لو مات ولده بعد الردۃ قبل الموت لایرثہ فیصح تصرفاتہ قبل الموت الا ان عند ابی یوسف  
تصح کما تصح من التصحیح لان الظاہر عودہ الی الاسلام اذا شبہتہ تزلیح فلا یقتل و صار کالمردۃ و عند محمد  
تصح کما تصح من المريض لان من اتحل الی نخلۃ لایسما عرضا عما نشأ علیہ فلما یرکب فیفسد الی القتل ظاہرا  
بخلاف المریدۃ لانہا لا یقتل و لابی حنیفہ رحمہ انہ حربی مقہور تحت ایدیک علی ما قرناہ فی توقف الملک و توقف  
التصرفات بناء علیہ و صار کالحربی یدخل دارنا بغیر امان فینخذ ویقہر و یتوقف تصرفاتہ لتوقف حالہ و کذا المرید  
و استحقاقہ القتل لطلان سبب العصۃ فی الفصلین فادجب خطابی الابلیۃ بخلاف الزانی و قاتل العمد  
لان الاستحقاق فی ذلک جزاء علی الجناۃ و بخلاف المرأۃ لانہا لیست حربیۃ و لہذا لا یقتل - اور مرتد نے  
جو مال فروخت کیا یا خرید یا آزاد کیا یا بیہ کیا یا رہن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال میں بحالت رد کیا تو یہ تصرف موقوف  
رہیگا یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو اسکا ہر تصرف صحیح ہو گیا اور اگر مر گیا یا قتل کیا گیا یا دار الحرب میں مل گیا تو اسکا تصرف باطل  
ہو گیا اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف تو محمد کے کہہ کر دو دن صورتوں میں جو کچھ اُس نے کیا وہ جائز ہے۔  
واضح ہو کہ مرتد کے تصرفات کئی قسم کے ہیں اول وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہے جیسے ام ولد بنانا اور طلاق دینا (یعنی عدا  
میں زوجہ کو طلاق دی یا دونوں ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر طلاق دی تو نافذ ہے) کیونکہ اس تصرف میں حقیقی ملک اور  
پوری ولایت کی ضرورت نہیں ہے (چنانچہ اپنے پسری کی باندی سے استیلا و صحیح ہے اور غلام کی طلاق جائز ہے اور شفا دیدینا  
اور بیہ قبول کرنا بھی اسی قسم سے ہے) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہے جیسے نکاح و ذبیحہ (اور وارث  
ہونا - ف) کیونکہ یہ تصرف باعتماد ملت ہے اور مرتد کے واسطے کوئی ملت نہیں ہے اور قسم سوم وہ تصرف جو بالاتفاق موقوف  
ہے جیسے شرکت مفاوضۃ کیونکہ وہ باعتماد مساوات ہے حالانکہ مسلمان و مرتد کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائے مساوات  
نہیں ہے اور چہارم وہ تصرف جسکو موقوف ہونے میں اختلاف ہے اور یہ وہی زمین جو ہم اوپر شمار کر چکے (یعنی خرید و فروخت و  
عق و رہن اور یوں ہی مکان بن کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ و وصیت - معنی) اس میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا تصرف  
صحیح ہونا باعتماد اہلیت ہے اور نافذ ہونا باعتماد ملک ہے اور یہ بات کچھ مخفی نہیں کہ اُس میں اہلیت موجود ہے کیونکہ وہ احکام الہی  
سے مخاطب ہے اور اسی طرح ملک بھی موجود ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وہ مرتد کی موت تک قائم ہے اسی وجہ سے اگر اسکے  
مرتد ہونے کے بعد اسکی مسلمہ زوجہ سے چھ مہینہ تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اسکا وارث ہوگا (پس اگر ملک زائل ہو گئی ہو تو  
وارث نہ ہوتا - ع) اور اگر بعد مرتد ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو وارث نہیں ہوگا (اور اگر ملک زائل ہو چکی ہو تو  
وارث ہوتا) پس ثابت ہو کہ موت سے پہلے اسکا تصرفات صحیح ہیں لیکن صاحبین میں صرف اتنا اختلاف ہے کہ ابو یوسف  
کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہونگے جیسے تندرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں یعنی اسکے کل مال سے صحیح ہونگے  
کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آگیا اسلئے کہ جو شبہہ اُسکو پیدا ہو گیا ہے وہ مشاد یا جائیگا تو قتل نہیں کیا جائیگا  
پس یہ مرتد عورت کے قتل ہو گیا تو قتل نہیں کیا جائیگا اور امام محمد کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہونگے جیسے مریض سے  
صحیح ہوتے ہیں یعنی اسکی تہائی مال سے صحیح ہونگے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعویٰ باندھا یا خصوصاً ایسی حالت میں کہ جس



اعتقاد پر پیدا ہوا اور بڑھا ہو اس سے پھر گیا تو ایسا شخص کمتر اسکو چھوڑتا ہے پس بغا ہر اسکا انجام یہ ہے کہ قتل ہوگا بخلاف مرتدہ عورت کے کہ وہ قتل نہیں ہوتی ہو اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی ہے جو ہمارے قبضہ میں مقصور ہے چنانچہ اسکی ملک موقوف ہونے میں ہم اسکی تقریر کر چکے ہیں (اور جب ملک موقوف ہوئی تو تصرفات بھی موقوف رہینگے) اور تصرفات موقوف ہونا بنا بر توقف ملک ہے اور یہ مرتد مانند اس حربی کے ہو گیا جو بغیر امان لیے ہوئے ہمارے ملک میں چلا آیا پس گرفتار کر کے مقصور کیا گیا تو اسکے تصرفات موقوف ہوتے ہیں کیونکہ اسکی حالت میں بھی اتنا توقف ہے کہ شاید امام اسیر احسان کر کے اسکو چھوڑ دے اور یہی حال اس مرتد کا ہے جسے جان کر کہ اسلام لا کر رہا کیا جائے اور چونکہ وہ مستحق قتل ہو گیا کیونکہ اسکی عصمت و احترام باطل ہو گیا ہو تو اسکی اہلیت میں خلل پیدا ہو گیا خواہ مرتد ہو یا حربی ہو بخلاف زانی و عدا قاتل کے کیونکہ زانی قتل عام میں صرف یہ استحقاق ہے کہ اسکو جرم پر سزا دی جائے اور برخلاف عورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربیہ نہیں ہے اسی واسطے وہ قتل نہیں کجائی ہے۔ فان عاد المرتد بعد الحكم بلیحا قد بدار الحرب الى دار الاسلام مسلما فما وجدته في يد ورثة من ماله لعلينه اخذه لان الوارث انما يخلقه فيه لا يستغناؤه واذا عاد مسلما احتاج اليه فيقدم عليه بخلاف ما اذا ازال الوارث عن ملكه و بخلاف اجماع اولادہ و مدبر یہ لان القضاء قد صح بدلیل مقصوح فلا ینقض ولو جاء مسلما قبل ان یقضی القاضی بذلک فکان لم یزل مسلما لما ذکرنا۔ اگر مرتد کے حق میں دار الحرب میں ل جانے کا حکم ہو چکا اسکے بعد وہ مسلمان ہو کر دار الاسلام میں لوٹ آیا تو اپنے مال میں سے اپنے وارثوں کے پاس جسکو بعینہ پادے اسکو لے لے کیونکہ وارث اسکا قائم مقام ہی ہے جو اسکا مرتد اس مال سے بے پردا ہو گیا تھا اور جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو اس مال کا حاکم بن گیا وہی مقدم ہوگا بخلاف اسکے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے نکال کر دیا تو وہ غنا میں ہوگا اور بخلاف اسکے ام ولد و مدبروں سکھوے اب رفیق نہیں بنائے جائینگے کیونکہ انکے آزاد ہونے کا حکم قضاء ایسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم کو صحیح ثابت کر لیتی ہے تو یہ حکم نہیں توڑا جائیگا اور اگر ہنوز قاضی نے اسکے دار الحرب میں جملے کا حکم نہ دیا ہو کہ وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا وہ مسلمان ہی رہا ہے کیونکہ ہم سابق میں ذکر کر چکے کہ اسکا دار الحرب میں مل کر مدے کے حکم میں ہو جانا جب ہی ثابت و قائم ہوتا ہے کہ جب قاضی حکم دیے۔ و اخذ اوطی المرتد جاریہ نصرانیہ کانت لہ فی حالۃ الاسلام فباعت بولدہ لاکثر من ستۃ اشھر منذ ارتد فادعاه فی ام ولد لہ والولد حر و ہوا بنہ ولا یرثہ وان کانت البجاریہ مسلمۃ ورثہ الابن ان مات علی الردۃ او حتی بدار الحرب اما صحۃ الاستیلاء فلما قلنا واما الارث فلان الام اذا کانت نصرانیۃ والولد تبع لہ لقربہ الی الاسلام للبحر علیہ نصاری فی حکم المرتد و المرتد لا یرث المرتد اما اذا کانت مسلمۃ فالولد مسلم تبعا لہا لانہا خیر ما دینا و المسلم یرث المرتد۔ اور اگر مرتد نے ایسی نصرانیہ باندی سے وطی کی جو حالت اسلام میں اسکی ملک تھی پھر وہ اسکے مرتد ہونے کے وقت سے چھ ہمدینہ سے زیادہ پر پہنچ جاتی ہے مرتد نے اسکے نسب کا دعویٰ کیا تو یہ باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اور یہ بچہ آزاد ہوگا اور اس مرتد کا بہرہ ہوگا ولیکن اسکا وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ باندی مسلم ہو تو یہ بہرہ اس مرتد کا وارث ہوگا جبکہ یہ مرتد اپنے ارتداد پر قتل کیا جاوے یا دار الحرب میں مجاوے۔ پس استیلاء صحیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق میں بیان کر چکے۔ (یعنی استیلاء صحیح ہونا کچھ حقیقی ملک پر موقوف نہیں ہے چنانچہ اگر کسی غلام ماؤن نے اپنی تجارت کی کسی باندی سے وطی کر کے اسکے نسب کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائیگا۔ مع)۔ اور رہا میراث کا بیان یہ ہے کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہو اور بچہ اس مرتد کے تابع ہوگا کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا پس مجبور کر کے اسلام پر لایا جائیگا جب مرتد کے تابع ہو تو مرتد کے حکم میں ہو گیا اور ایک مرتد دوسرے مرتد کا وارث نہیں ہوتا ہے اور جب اس بچہ کی ماں مسلم باندی ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مسلمان ہو گا کیونکہ اسکی ماں ہی والدہ دین کے بہتر ہے تو یہ بچہ اپنے باپ مرتد کا وارث ہوگا۔ و اذا حق المرتد لہ مالہ بدار الحرب ثم ظہر علی ذلک

المال فهو في حق ثم يرجع واخذ مالا وحققه بدار الحرب فظهر على ذلك المال فوجدته الورثة قبل تقسيمه  
 رد عليهم لان الاول مال لم يحرق فيه الارث والثاني انتقل الى الورثة بقضائه القاضي بلحاظ وكان الوارث  
 مالكا قديما۔ اور اگر مرتد اپنا مال لیکر دار الحرب میں مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہے  
 اور اگر مرتد تنہا دار الحرب میں مل گیا پھر واپس آ کر یہ مال لیکر دار الحرب میں لے گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال  
 لیا پس مرتد کے وارثوں نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثوں کو دیدیا جائیگا ان دونوں صورتوں کی  
 دلیل یہ ہے کہ اول صورت میں مرتد جو مال اپنے ساتھ لے بھاگا اس میں میراث جاری نہیں ہوئی تھی اور دوسری صورت  
 میں جو مال واپس ہو کر لے گیا وہ وارثوں کی جانب منتقل ہو گیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے دار الحرب میں مل جانے کا  
 حکم پہلے دیدیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قیدی ہوا۔ اور مال غنیمت میں جب کسی مال کا مالک قیدی کوئی مسلمان  
 ظاہر ہو تو اسی کو دیا جاتا ہے۔ واذ الحق المرتد بدار الحرب وله عبد فقضى به لانه وكاتبه الابن ثم جاز المرتد مسلما  
 فالملكاتبه جائزة والكتابة والولاء للمرتد الذي اسلم لانه لا وجه له لطلان الكتابة لتفوز ما بدليل منفذ  
 فبطلنا الوارث الذي هو يكون خلفه كالوكيل من جهة وحقوق العقد فيه يرجع الى الموكل والولاء لمن لقيهم  
 والعقود عنه۔ اور اگر مرتد دار الحرب میں مل گیا اور یہاں اس کا ایک غلام ہو پس قاضی نے اس کے بیٹے کے واسطے اس غلام  
 کا حکم دیدیا اور بیٹے نے اس غلام کو مکاتب کر دیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہو کر واپس آیا تو عقد مکاتب جائز رہیگا اور مال  
 مکاتب اور غلام کی ولایت اسی مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہو کر آیا ہے اس واسطے کہ مکاتب باطل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ  
 نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہو چکی ہے یعنی قاضی نے وارث کے واسطے حکم دیدیا ہے پس ہمنے وارث مذکور کو جو مرتد کا قائم مقام  
 تھا مرتد کی جانب سے بمنزلہ دلیل کے قرار دیا اور عقد مکاتب میں حقوق کا مریض موکل کی جانب ہوتا ہے یعنی مال مکاتب  
 یہاں وارث کے باپ کا ہوگا اور ولایت بھی اسی کی ہوگی جس کی طرف سے عتق واقع ہوا۔ واذ اقل المرتد رجلا خطار ثم  
 لحق بدار الحرب او قتل على ردة فالدية في مال كتبه في حال الاسلام خاصة عند ابی حنيفة رج وقال  
 الدية فيما كتبه في الاسلام والردة جميعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النعمة فيكون في ماله وعقله  
 المكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفه في الجالين ولهذا يجزى الارث فيما عندهما وعند ماله المكتب في  
 الاسلام لتفاد تصرفه فيه دون المكسب في الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني  
 فيما عنده۔ اگر مرتد نے کسی مرد کو خطا سے قتل کیا پھر دار الحرب میں مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابو حنیفہ کے  
 نزدیک مقتول کی دیت یا حصہ اُس مال میں ہوگی جو اُس نے حالت اسلام میں کمایا ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت اُنکی  
 تمام کمائی میں ہوگی خواہ حالت اسلام کی ہو یا حالت ردت کی ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ مرتد کی مددگار برادری اس مال کو نہیں  
 اٹھا دے گی کیونکہ مددگاری نہ ارد ہو گئی تو دیت فقط مرتد کے مال میں ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اُسکی دو ذن کمائیاں  
 مال میں کیونکہ حالت اسلام و حالت ردت دونوں میں اُس کے تصرفات نافذ ہیں اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک  
 دو ذن کمائیاں میں میراث جاری ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُس کا مال صرف وہی ہے جو اُس نے حالت اسلام میں  
 کمایا کیونکہ اسی میں اُس کا تصرف نافذ ہے اور وہ مال نہیں جو اُس نے ردت میں کمایا کیونکہ امام کے نزدیک اس کمائی میں  
 اُس کا تصرف ابھی متوقف ہے اسی واسطے امام کے نزدیک اُس کے اسلام کی کمائی میراث ہو جاتی ہے اور ردت کی کمائی مال  
 غنیمت ہو جاتی ہے یعنی اگر وہ مرایا مارا گیا اور مسلمان نہ ہوا تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے۔ واذ  
 قطعت يد المسلم عمدا فارتد والعياذ بالمتهم مات على ردة من ذلك او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلمات

من ذلک فعلی القاطع نصف الدیۃ فی مالہ للورثۃ اما الاول فلان السرایۃ حلت محل غیر معصوم فاہرست  
بخلات ما اذا قطع ید المرتد ثم اسلم فمات من ذلک لان الہدایۃ لا یحق الا اعتبارا اما المتعبر فقد ہدر بالابرار  
لکذا بالردۃ واما الثانی وهو ما اذا لحق ومعناہ اذا قضی بلحاظہ لانه صار میتا تقدیرا والموت یقطع السرایۃ  
والسلامۃ حیوۃ حادثۃ فی التقدیر فلا یعود حکم الجنایۃ الاولی فاذا لم یقبض القاضی بلحاظہ فمؤ علی الخلاف  
الذی نبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر کسی مسلمان کا ہاتھ عمدہ کاٹ لیا پس وہ مرتد ہو گیا لہذا بائیں من ذلک پھر وہ  
اسی زخم سے حالت ردت میں مر گیا یا دار الحرب میں چلا گیا تھا پھر مسلمان ہو کر آیا اور اسی زخم سے مر گیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر  
واجب ہو گا کہ اپنے مال سے اُسکی آدمی دیت اُسکے وارثوں کو دے پس اول صورت میں جب کہ حالت ردت میں مر گیا تو  
یہ حکم اس واسطے ہے کہ ہاتھ کاٹنا جو اُسکے نفس میں سرایت کر گیا جس سے وہ مر گیا تو ایسے محل میں سرایت کر گیا جو محترم نہیں  
ہو تو اسکا خون رائیگان گیلینے اُسکا خون نہ آیا بخلاف اُسکے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر اسی زخم  
سے مر گیا تو کچھ بھی واجب نہ ہو گا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اُسکا خون ہر تھا تو بعد اُسکے مسلمان ہوجانے  
سے معتبر نہ ہو جائیگا اور جو قصاص پہلے سے معتبر ہو وہ کبھی ہر ہو جاتا ہے یا نہیں طور کہ معاف کر دیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد  
ہو جانے کے ہر ہو جائیگا اور یہی دوسری صورت یعنی جبکہ دار الحرب میں مل گیا لینے اُسکے لجانے کا حکم دیدیا گیا پھر مسلمان  
واپس ہو کر اسی زخم سے مرنا تو فوہنا باطل ہونے کی یہ وجہ ہے کہ ازراہ حکم کے وہ شخص مردہ ہو چکا اور مردے میں زخم  
سرایت نہیں کرتا ہو اور پھر اُسکا مسلمان ہونا اس تقدیر پر نہیں زندگی ہو تو پہلا جرم کا حکم اب نہیں لوٹایا جائیگا یہ سب  
اُس صورت میں کہ دار الحرب میں مل گیا ہو اور اگر مہنوز قاضی نے اُسکے ملنے کا حکم نہیں دیا تو اس میں اختلاف ہے جسکو ہم  
انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا۔ فان لم یلحق واسلم ثم مات فعلیہ الدیۃ کاملۃ و ہذا عند ابی  
حنیفۃ رحمہ دابی یوسف رحمہ وقال محمد وزفر رحمہ فی جمیع ذلک نصف الدیۃ لان اعتراض الردۃ  
اہد السرایۃ فلا یتقلب بالاسلام الے الضمان کما اذا قطع ید مرتد فاسلم ولما ان الجنایۃ وردت علی  
محل معصوم وثبت فیہ فیجب ضمان النفس کما اذا لم یخلل الردۃ و ہذا لانه لا معتبر بقیام العصمتہ فی حال  
بقاء الجنایۃ واما المجتر قیامہا فی حال النقص والسبب وفی حال ثبوت الحکم وحالۃ البقاء بمعزل من ذلک  
کلہ وصار قیام الملک فی حال البقاء ایسین۔ اور مرتد نہ کر کے دار الحرب میں لجانے کا حکم نہیں ہوا تھا کہ وہ مسلمان  
ہو گیا پھر ہاتھ کے زخم سے مر گیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اسکی پوری دیت واجب ہوگی۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے  
نزدیک ہے و اھد امام محمد وزفر رحمہ نے کہا کہ ان سب صورتوں میں ہاتھ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ در بیان  
میں مرتد ہونا طاری ہونے سے سرایت باطل ہو گئی یعنی زخم سرایت کرنے سے جان تلف ہونا رایگان گیا تو پھر مسلمان  
ہو جانے سے ضمانت عود نہیں کوئی جیسے کسی مرتد کا ہاتھ کاٹا پھر وہ مسلمان ہو کر اس زخم سے مرنا تو ضمانت عود نہیں کرتی ہے  
امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مجرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی حیوۃ ہاتھ کاٹنا تو یہ ہاتھ ایک مسلمان  
کا ہاتھ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرتد بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا ہونا بھی محل محترم پر واقع ہوا پس اُسکے نفس  
کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر در بیان میں ردت نہ ہوتی تو فوہنا واجب ہوتا (کیونکہ مرتد جب بغیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان  
ہو جاتا ہے تو ایسا قرار دیا جاتا ہے کہ گویا مرتد نہیں ہوا) اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جرم کی حالت بقاء میں عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہیں ہے  
بلکہ عصمت اسی وقت معتبر ہے جب ضمان کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا اور بقاء جرم کی حالت ان سب سے  
دور ہو کر یہ ایسا ہو گیا جیسے قسم کے باقی رہنے کے زمانہ میں ملکیت قائم رہنے کا حال ہے و نہ شفا دوجہ سے کہا کہ اگر کوئی

اس گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہو پھر اُسکو ایک طلاق بائنہ دیدی پھر جبکہ وہ بعد اُس سے نکاح کیا پھر وہ اُس  
گھر میں داخل ہوئی تو طالق ہو جائیگی پس معلوم ہوا کہ قسم کے منعقد ہونے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور شرط پائے جانے  
کے وقت ملک نکاح چاہیے اور درمیانی زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ جو اس میں ملکیت باقی ہونا مستبر نہیں ہوا اسی طرح اس مقام  
پر ہاتھ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر درمیان میں مرتد ہو گیا پھر زخم سرایت کر کے جو وقت مر رہا ہو اس وقت بھی مسلمان تھا۔  
واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالاً فانخذ بناہ ابائی ان یسلم فقتل فانہ یونی مولاً مکاتباً  
والباقی فلو رثتہ و نہ اظاہر علی اصلہ لان کسب الردۃ لہ اذا کان حراً فکذا اذا کان مکاتباً واما عند ابی حنیفہ  
فلان المکاتب انما یملک اسبابہ بالکتابۃ لا یتوقفت بالردۃ فکذا اکسابہ الا تری انہ لا یتوقف تسفرہ  
بالا قوی و ہوا لرق فکذا بالاولیٰ بطریق الاولیٰ۔ اگر مکاتب مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا حالانکہ اُس نے مرتد ہونے  
کے زمانہ میں مال کیا ہو پھر امام نے اُسکو مع مال کے گرفتار کیا اور اُسے اسلام لانے سے انکار کیا پس قتل کیا گیا تو جو کچھ  
مال اُسکے پاس ہو اس میں سے اُسکے مولیٰ کو مال کتابت ادا کر دیا جائیگا اور جو کچھ باقی رہا وہ مکاتب کے مسلمان وارثوں کا ہو  
اور یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہو کہ چونکہ حالت ردت کی کمائی اُسکی ایک ہی جہت وہ آزاد کے حکم میں ہو اسی طرح جب تک  
ہو تو بھی اُسکی ملک ہوگی اور رہا امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ مکاتب اپنی کمائی کا بوجہ عقد کتابت کے  
مالک ہوتا ہو اور کتابت بوجہ مرتد ہونے کے اُس سے موقوف نہ ہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہیں ہوتی) تو اُسکی کمائی  
بھی متوقف نہ ہوگی کیا نہیں دیکھتے ہو کہ رقیق ہونے کی وجہ سے اُسکا تصرف موقوف نہ تھا تو بوجہ ارتداد کے بھی موقوف نہ ہوگا  
ف۔ یعنی رقیق ایسی چیز ہے کہ اس کے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہیں ہوتا اور اس معاملہ میں ارتداد اس سے کم ہو کہ چونکہ مرتد  
کے بعض تصرفات بالاتفاق نافذ ہوتے ہیں اور کتابت نے جب اس قدر مال چھوڑا جس سے عوض کتابت ادا ہو جائے  
تو وہ گویا آزاد مرا۔ واذا ارتد الرجل وامرأۃ والعیاذ باللہ والحقاد دار الحرب فجلت المرأة فی دار الحرب  
وولدت ولداً وولد لہمسا ولہ فظہر علیہم جمیعاً فالولدان فی لان المرتدۃ لتشرق فیتبعھا ولدہا و یجبر الولد  
الاول علی الاسلام ولا یجبر ولد الولد وروے الحسن عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ انہ یجبر تبعاً للجد واصلہ التبعیۃ  
فی الاسلام وہی رابعۃ اربعۃ مسائل کلہا علی الروایتین والثانیۃ صدقۃ الفطر والثالثۃ جبر الولاد والاکثر  
الوصیۃ للقراتہ۔ اور اگر ایک مرد اور اُسکی زوجہ دونوں مرتد ہو گئے لغوی بالکثر من ذلک اور دونوں دار الحرب میں  
مل گئے اور وہاں عورت حامل ہوئی (یا دار الاسلام میں حامل ہو چکی تھی ع۔) پھر اُسکے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتیٰ کہ  
اس بچہ کے بھی بچہ ہوا پھر دار الحرب پر غالب ہو کر دونوں مرتد اور دونوں بچے گرفتار کیے گئے تو دونوں بچے مال غنیمت  
میں اس واسطے کہ مرتدہ عورت تو رقیق بنائی جائیگی اور اس کا بچہ اسی کے تابع ہوگا (کیونکہ آزادی یا رقیقیت میں یہ اپنی  
مان کے تابع ہوتا ہے) اور یہ بچہ مسلمان ہونے پر مجبور کیا جائیگا اور اس بچہ کا جو بچہ پیدا ہوا ہو وہ ظاہر الروایۃ میں مسلمان  
ہونے پر مجبور نہیں کیا جائیگا اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ بھی اپنے دادا کے تابع کر کے مجبور کیا جائیگا اور اس  
اختلاف کی اصل یہ ہے کہ مسلمان ہونے میں حسن کی روایت پر دادا کا تابع ہونا مستبر ہو اور یہ چار مسئلہ میں کا جو تھا  
مسئلہ کہ ان سب میں دو روایتیں ہیں اور دوسرا مسئلہ صدقۃ فطر اور تیسرا مسئلہ دلار اپنی طرف لانا اور چوتھا  
قرابت کے واسطے وصیت ہو فت۔ چنانچہ دوسرے مسئلہ میں دادا اپنے پوتے کی طرف سے در صورت اُسکے باپ  
کے فقیر ہونے کے صدقۃ فطر ادا کرے یہ روایت حسن ہی اور ظاہر الروایۃ میں نہیں ادا کر لیا اور تیسرے مسئلہ میں اگر دادا  
نے پوتے کو آزاد کیا اور اس کا باپ رقیق ہو تو حسن کی روایت پر دادا اپنے پوتے کی دلار اپنے مولیٰ کی جانب کھینچ لادیا



اور ظاہر الروایہ میں نہیں اور جو تھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت میں باب داخل نہیں ہوا اور حسن کی روایت پر رد ادائیگی داخل نہیں ہے اور ظاہر الروایہ پر داخل ہے۔ م۔ ع۔ قال وارتداد العصبی الذی یعقل ارتداد عند ابی حنیفہ ومحمد رحمہما علیہما علی الاسلام ولا یقتل واسلامہ اسلام لا یرث ابو یہ ان کا ناکا فرین وقال ابو یوسف رحمہما ارتدادہ لیس بارتداد واسلامہ اسلام وقال زفر وشافعی؟ اسلامہ لیس باسلام وارتدادہ لیس بارتداد۔ جو طفل لینے غیر بالغ کہ سمجھ رکھتا ہو اُسکا مرتد ہو جانا امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ارتداد ہے اور وہ اسلام لاسنے پر مجبور کیا جائیگا اور قتل نہیں کیا جائیگا اور اُسکا مسلمان ہونا بھی اسلام ہے حتیٰ کہ اگر اُسکے والدین کا فرہون تو اُنکا وارث ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکا مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے اور مسلمان ہونا اسلام معتبر ہے اور زفر وشافعی نے کہا کہ اُسکا مسلمان ہونا اسلام نہیں اور مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے۔ م۔ ع۔ میں لکھا ہوں کہ اُسکا اسلام معتبر ہونے میں اختلاف کو بہت کم گنجائش ہے اور اصل اس باب میں اسلام حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے چنانچہ آئندہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ لہذا فی الاسلام انہ تبع لا ابو یہ فیہ فلا یحل اصلا ولا نہ بلزہ احکا بالیشوبہا المفسرة فلا یویل لہ ولنا فیہ ان علیا رضی اللہ عنہ صباہ وصحح البنی علیہ السلام اسلامہ وافتخارہ بذلک مشہور۔ زفر وشافعی کی دلیل یہ ہے کہ اسلام لاسنے میں وہ اپنے والدین کا تابع ہے تو اُسکا اصلی اسلام نہیں قرار دیا جائیگا لینے یہ نہیں ہو سکتا کہ تابع بھی ہو اور اصلی بھی ہو اور اس دلیل سے کہ اُسکا اسلام معتبر کرنے میں اُسکو ایسے احکام لازم ہونگے جن میں مفسرت ہے تو اُسکے واسطے اہلیت اسلام معتبر ہوگی لینے مثلاً اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائیگا اور ہماری حجت اُسکا اسلام صحیح ہونے میں یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنی طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اس پر افتخار کیا ہے جو مشہور ہے۔ م۔ ع۔ یہ انشاء بقابلہ معاویہ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اے ابو الحسن میرے فضائل میں تب آپ نے جند اشعار لکھے جنکا خلاصہ یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے بھائی و خیرین اور سید الشہداء حمزہ میرے چچا ہیں اور جعفر طیار میرے بھائی ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی میری بی بی ہیں دونوں کا خون و گوشت میرے خون و گوشت سے ملا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں دنا سے میرے فرزند ہیں پس تم میں سے کون میری برابری کر سکتا ہے اور میں اسلام میں سب سے سابق ہوں کہ میں بالغ نہیں ہوا تھا کہ اسلام لایا عقیق بن عمرو نے طویل قصہ روایت کیا جیسا کہ مذکور ہے کہ پھر ایک لڑکا قریب بلوغ آیا اور وہ کھڑا ہو کر نماز پڑھنے لگا تو میں نے عباس سے کہا کہ یہ کون شخص ہے تو عباس نے کہا کہ میرا بھتیجا ہے محمد ابن عبد اللہ کہتا ہے کہ وہ پیغمبر ہے اور کسی نے اُسکی پیروی نہیں کی سوائے اُسکی بی بی خدیجہ بنت خویلد اور سوائے اس طفل علی بن ابی طالب کے۔ عقیق نے کہا کہ مجھ کو تنہا رہی کہ کاش میں اسوقت مسلمان ہو جاتا تاکہ چارم اسلام ہوتا۔ رواہ الحاکم والنسائی اور بخاری نے تاریخ میں عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جو وقت اسلام لائے آٹھ برس کے تھے اور حاکم کی روایت ابن اسحاق میں ہے کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد میں ہے اور بعض روایات میں نو برس ہیں اور ذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہے پھر جعفر ابن محمد کی روایت اپنے باب محمد ابن علی سے ذکر کی یعنی محمد ابن علی ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شہید ہوئے اٹھاون برس کے تھے لیکن ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکر و عمر و علی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر ساٹھ برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے

تقریب میں لکھا کہ آپ نے رمضان سنہ ہجری میں شہادت پائی حالانکہ اس وقت آپ روئے زمین پر قائم بنی آدم افضل تھے اسی پر اہل سنت کا اجماع ہے اور ارجح قول پر آپ کی عمر شریف ۶۰ سنہ برس کی تھی اور ذہبی نے بھی قریب ۶۰ سنہ کے بیان کی ہیں ظاہر اول و اخیر کا ناقص سال نکال کر باقی پورے ۶۰ سنہ مسل ہوئے ہیں اور اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ آپ کی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو کیونکہ بعد اسکے تیس سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تیس برس زندہ رہے پس مجموعہ ۶۰ سنہ سال ہوا اور واضح ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتوں میں سب سے سابق اور سب سے افضل ہیں سوائے اپنی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا کے کہ ارجح قول پر حضرت سیدہ النساء ابنا والدہ سے افضل ہیں بھر مردوں میں روایات صحیحہ مختلف وارد ہوئیں بعض میں اول حضرت علی ہیں اور بعض میں ابو بکر اور بعض میں بلال اور بعض میں زید ابن حارثہ ہیں لہذا علمائے کما کہ شاید راویوں نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اس طرح کہ اہل خاندان میں سے اول حضرت خدیجہ و حضرت علی ہیں یا اس طرح مراد ہو کہ عورتوں میں اول حضرت خدیجہ ہیں اور مردوں میں ابو بکر ہیں اور اہل کون میں علی ہیں اور مولیٰ میں زید بن حارثہ ہیں اور غلاموں میں بلال ہیں بالجمہ سب روایات متفق ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بلوغ سے پہلے طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اسلام صحیح رکھا چنانچہ ابو طالب کی میراث صرف طالب و عقیل نے پائی چنانچہ مالک نے موطا میں حضرت علی ابن حسین سے روایت کی کہ ابو طالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میراث نہیں پائی پس یہ صحت اسلام کی دلیل ہے۔ مع۔ ولانہ اتی بحقیقۃ الاسلام وہی التصدیق والاقرار معہ لان الاقرار عن طوع دلیل علی اعتقادہ علی ماعرف و الحقائق لا ترد وما يتعلق بہ سعادۃ ابدیہ و نجات عقبایہ وہی من اجل المنافع و ہو الحکم الاصلی ثم یتبنی علیہ غیرہ فلا یبالے بشو بہ۔ اور اس دلیل سے طفل کا اسلام صحیح ہے کہ وہ اسلام کی حقیقت کو کہی دلی تصدیق کو مع زبانی اقرار کے لایا کیونکہ خاطر سے اقرار کرنا دلیل اعتقاد ہی جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہیں ہوتی ہے اور جو چیز کہ اس اسلام سے متعلق ہے وہ دائمی سعادت اور نجات آخرت ہے اور یہ نہایت بزرگ منفعت ہے اور یہی اسلام کا حکم اصلی ہے پھر باقی امور تو اس پر مبنی ہیں پس اگر میراث وغیرہ کی کچھ مسرت ہو تو اس کی پروا نہیں ہوگی۔ یہ تقریر تو اسکے اسلام صحیح ہونے میں ہے رہا اسکا مرتد ہونا تو وہ ابو یوسف و زفر و شافعی کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ اوپر گذرا۔ ولہم فی الردۃ انہا مسفرۃ محضہ بخلاف الاسلام علی اصل ابی یوسف رح لانہ تعلق بہ اعلیٰ المنافع علی مامر ولانی حنیفہ و محمد فیہا انہا موجودۃ حقیقۃ ولا مرد للحقیقۃ کما قلنا فی الاسلام الا انہ یجبر علی الاسلام لما فیہ من النفع لہ ولا یقتل لہ معقوبۃ و یعقوبان موضوعۃ عن العصبیان مرحۃ علیہم و ہذا فی العصبی الذی یعقل ومن لا یعقل من العصبیان لا یصح ارتدادہ لان اقرارہ لا یدل علی تغیر العقیدۃ و کذا المجنون و اسکر ان الذی لا یعقل۔ اور طفل کا ارتداد صحیح نہونے میں ابو یوسف و زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد محض مسرت ہے (اور جو چیزیں محض مسرت ہوں وہ طفل کی طرف سے نہیں جائز ہیں اسی واسطے اسکی طلاق و عتاق واقع نہیں ہوتی ہے) بخلاف اسلام کے بنا پر اصل ابی یوسف کے کیونکہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلیٰ منفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل ارتداد صحیح ہونے میں یہ ہے کہ وہ درحقیقت موجود ہے اور حقیقت رد نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم اسلام میں بیان کر چکے لیکن طفل کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ اسی میں اسکا نفع ہے مگر وہ قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور اطفال پر جرم کرنا

اُن سے مزائین اٹھا دی گئی ہیں اور یہ سب اختلاف ایسے طفل میں ہو جو اسلام و کفر کو سمجھتا ہو اور جو طفل کہ اُس کو نہیں سمجھتا ہو تو اُس کا مرتد ہونا صحیح نہیں ہو کیونکہ اُس کا اقرار اسلام اُس کے عقیدہ بدلنے کی دلیل نہیں ہو اور یہی حکم مجنون اور ایسے مست کا ہے جسکی سمجھ زائل ہو گئی ہے یعنی اُس کا مرتد ہونا یا اسلام لانا بالاجل نہیں صحیح ہو۔

## باب البغاة

یہ باب باغیوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہیں جو امام حق پر ناحق خروج کرین اسکی توضیح یہ ہے کہ جب مسلمانوں نے ایک امام پر اتفاق کیا اور اُس کے سایہ میں امن کے ساتھ ہو گئے پھر مسلمانوں کے کسی گروہ نے امام کی طاعت سے خروج کیا تو دیکھا جائے کہ اگر امام نے ان پر کچھ ظلم کیا ہو تو یہ باغی نہیں ہو بلکہ امام پر واجب ہے کہ اپنا ظلم جھوٹا کر کے ساتھ انصاف کرے اور لوگوں کو چاہیے کہ اس گروہ کی اعانت نہ کریں اور امام کی بھی اعانت نہ کریں اگر امام نے خروج کے موافق کچھ ظلم نہیں کیا بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعویٰ کرتا ہو تو یہ لوگ باغی ہیں اور ہر شخص جو قتال کر سکتا ہو اُس پر واجب ہے کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ مذموم ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سوتا ہو جو کوئی اُس کو جگامے اللہ تعالیٰ اُس پر لعنت کرے یعنی شلخ نے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہوتے تو ہجو اہل قبلہ کے ساتھ لڑائی کرنے کا ڈھنگ معلوم نہوتا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے دسے اہل عدل ہیں اور جو لوگ آپ کے مقابل تھے دسے باغی ہیں اور ہمارے زمانہ میں صرف قبلہ کا حکم ہے اور عادل و باغی ہم نہیں پہچان سکتے کیونکہ یہ سب لوگ دنیا چاہتے ہیں م ع۔ و اذا تغلب قوم من المسلمين على بلد وخرجوا من طاعة الامام دعاهم الی العود الی الجماعة وکشف عن شہتم لان علیاً رضی اللہ عنہ فعل کذلک باہل حروراء قبل قتالہم ولانہ اہول الامرین ولعل الشریعہ دفع بہ فیہ ابر۔ اگر مسلمانوں میں سے کوئی قوم تغلب کرے کسی ملک پر قابض ہو گئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام انکو جاعت کی طرف بھرنے کی دعوت کرے اور سب سے کہ اُنکا شبہہ دور کرے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حروراء کے ساتھ قبل لڑائی کے ایسا ہی کیا اور اسوا سے کہ شبہہ دور کرنا دونوں میں سے آسان امر ہے اور شاید کہ اسی سے شر دور ہو جائے تو پہلے ہی کرے۔ اور حروراء ایک گائون ہے جو کوفہ کے قریب وہاں خواجہ کی ایک جماعت جمع ہوئی تھی اور بات یہ ہوئی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے معاویہ کے ساتھ دو شخصوں کو حکم ٹھہرایا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت الگ ہو گئی چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حروراء میں جمع ہوئے تو میں نے عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین نماز کو ٹھنڈے وقت کر دیجیے شاید میں ان لوگوں سے باتیں کروں آپ نے فرمایا کہ مجھے تجھ کی طرف سے فتنہ ہے میں نے عرض کیا کہ کچھ فتنہ نہیں ہے پس میں نے اپنے کپڑے پہنے اور چلا یہاں تک کہ اُن لوگوں کے پاس پہنچا تو اُنھوں نے کہا کہ اے ابن عباس آپ کیون آئے ہیں میں نے کہا کہ میں تمھارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچا زاد بھائی و داماد کے پاس سے آیا ہوں پس انھیں سے چند لوگ میرے پاس ایک طرف ہو گئے پس میں نے کہا کہ وہ کیا باتیں ہیں جنکا تم نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے چچا زاد بھائی پر عیب نکالا ہے انکو میرے سامنے پیش کرنا انھوں نے کہا کہ تین باتیں ہیں اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین الہی میں لوگوں کو حکم ٹھہرایا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابو موسیٰ اشعری کو اپنے معاویہ کے دربار میں حکم کیا تھا اور دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علی نے قتال کیا مگر لوگوں کے جو روپے قید نہیں کیے اور نہ انکا مال لوٹا پس اگر دسے لوگ کفار ہیں تو ہجو اُن کے مال و انکی جانیں حلال ہیں اور اگر دسے مسلمان ہیں تو ہجو اُنکا قتل کرنا حرام ہے اور تیسری بات یہ ہے کہ حضرت

علی نے حکم نامہ میں اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ شاد یا پس اگر وہ امیر المومنین نہیں ہیں تو امیر الکافریں ہیں پس میں نے  
اُسے کہا کہ اگر میں نکو کن ب اللہ سناؤں اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سناؤں جس سے تمہارا یہ قول  
رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے بھر جاؤ گے کہنے لگے کہ ہاں واللہ بھر جائیجے تب میں نے کہا کہ اللہ عزوجل فرمائے  
لا تفتلوا العییدہ وانتم حرم ما قولہ تعالیٰ یکلمکم ذوا عدل منکم یعنی احرام میں جو شخص شکار مارے اُسکی قیمت اللہ تعالیٰ  
نے مسلمانوں میں سے دو عادل آدمیوں پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا فابغوا حکم  
من اہلہ و حکما من اہلہ یعنی شوہر کی طرف سے ایک حکم بھجو اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھجو پس میں نے تمکو قسم دلا تا ہوں  
کہ آدمیوں کا حکم قرار دینا اُنکی جائز و ممانوں کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہو کہ ایک خرگوش کے حق میں جسکی  
قیمت چوتھائی درم ہو اب مجھے بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا انھوں نے کہا کہ ہاں تب میں نے  
کہا یہ جو تم کہتے ہو کہ جن سے قتال کُن اُنکو لونڈی غلام نہیں بنایا اور اُنکا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہوں کہ آپ نے  
کو فہم میں صرف حضرت عائشہ اور اُنکے ساتھیوں سے قتال کیا بھلا بتلاؤ کہ تم اپنی ان عائشہ کو گرفتار کر کے وہ امور  
حلال سمجھو گے جو جہادی باندیوں سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمہاری ماں ہیں پھر اگر تم ایسا کہو تو کافر ہو اب  
بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکلا کہنے لگے کہ ہاں رہا تمہارا یہ کہنا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے  
نام سے امیر المومنین کا لفظ شاد یا تو میں کہتا ہوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں قریش کے ساتھ  
صلحنامہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھا تو قریش نے کہا کہ اگر ہم جانتے کہ آپ محمد رسول اللہ ہیں تو  
ہم آپ کو خانہ کعبہ سے نہ روکتے پس آپ نے محمد ابن عبد اللہ لکھو یا پس تم جانتے ہو کہ حضرت علی سے حضرت رسول  
بہتر ہیں حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا لفظ شاد یا حالانکہ اس مٹانے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہو گئے اب  
بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہاں بھریہ لوگ چھ ہزار تھے انہیں سے دو ہزار بھر کر میرے  
ساتھ آئے اور باقی سب رہ گئے جو اپنی گمراہی پر مارے گئے رواہ النسائی و احمد و عبد الرزاق و البیہقی و ابی یوسف  
اور اللہ عزوجل نے فرمایا وان طائفتان من المومنین اقتلوا الا یہ فیے اگر مومنوں میں سے دو گروہ باہم قتال کریں  
آخر تک۔ بخاری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں گروہ کو مومن فرمایا پس خارجیوں کا یہ قول کہ قتال سے کفر ہو جاویں  
بالکل مردود ہو اور خود اللہ تعالیٰ نے قرآن میں باغیوں کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کرو یہاں تک  
کہ حکم الہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم صرف دانتک ہو کہ وہ اطاعت کی طرف رجوع نہ لاوے۔ م۔ و لا  
یبدأ بقتال حتی یبدؤہ فان بدؤہ قاتلہم حتی یفرق جمعہم قال العبد الضعیف ہذا ذکرہ القدوری  
فی مختصرہ و ذکر الامام المعروف بخواہر زادہ ان عندنا یجوز ان یبدأ بقتالہم اذا تعسروا و اجتمعوا و  
قال الشافعی رحمہ لا یجوز حتی یبدؤا بالقتال حقیقۃ لانہ لا یجوز قتل المسلم الا دفعا و ہم مسلمون بخلاف  
الکافران نفس الکفر بیع عنہ و لنا ان حکم یدار علی الدلیل و ہوا الاجتماع والاستنماع و ہذا لانہ لو نظر  
الامام حقیقۃ قاتلہم رہبا لا یکنہ الدفع فیدار علی الدلیل ضرورة دفع شرہم و اذا بلغہ انہم یشترکون اسلح  
و یتاہبون للقتال فیخ ان یاخذہم و یکبسہم حتی یقلعوا عن ذلک و یجدوا تو تہ دفعا للشر بقدر الامکان  
و المروی عن ابی حنیفۃ رحمہ من لزوم البیت محمول علی حال عدم الامام اما اعانۃ الامام الحق فمن الواجب  
عند المعتاد و القدرۃ۔ اور باغیوں سے پہلے قتال شروع نہ کرے یہاں تک کہ باغی خود پہلے شروع کریں پھر اگر وہ لوگ پہلے  
شروع کریں تو اسے یہاں تک قتال کرے کہ اُنکی جماعت متفرق ہو جائے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدوری نے بھی



مختصر میں ذکر کیا ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ ہمارے نزدیک جب باغی اپنا لشکر و جماعت باذن حین تو مینے  
 اپنی طرف سے قتال شروع کرنا جائز ہے اور شافعی نے فرمایا کہ جب تک وہ لوگ درحقیقت قتال شروع نہ کریں تب تک اُسے  
 قتال نہیں جائز ہے کیونکہ مسلمان سے قتال کرنا صرف اسی طور پر جائز ہے کہ دفع کرنا مقصود ہو اور باغی لوگ بھی مسلمان  
 ہیں یہ خلافت کا فرقہ ہے کہ شافعی کے نزدیک اُسکا کفر ہی قتال کو مباح کرتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم کا مدار دلیل پر ہے  
 اور دلیل یہ ہے کہ وہ لوگ مجتمع ہوئے اور امام کی طاعت سے انکار کرتے ہیں یعنی اُسے قتال جائز ہو گیا اس واسطے کہ اگر  
 امام اُسکے حقیقی قتال کا انتظار کرے تو ایسا اوقات اُنکا دفع کرنا ممکن نہ ہو گا یعنی جماعت کثیر و قوی ہو جائیگی تو انکی ہدی  
 دور کرنے کی ضرورت سے جواز کا مدار اُسکے قتال کی دلیل پر ہے اور جب امام کو یہ خبر پہنچی کہ باغی لوگ ہتھیار خریدنے  
 اور قتال کے واسطے مستعد ہوتے ہیں تو چاہیے کہ اُنکو گرفتار کر کے قید خانہ میں ڈالے یہاں تک کہ دسے لوگ اس بات  
 سے بالکل باز آویں اور توبہ کریں اور یہ اس واسطے ہے کہ جہاں تک ممکن ہے شرعاً در کیا جاوے اور یہ جو امام ابوحنیفہ سے  
 مروی ہے کہ جب مسلمانوں میں فتنہ پھیلے تو اپنے گھر بیٹھنا لازم کرے یہ اُس حالت پر محمول ہے کہ کوئی امام نہ ہو ورنہ جب  
 امام حق موجود ہو تو جہاں تک دست رس و قدرت ہے اُسکی اعانت واجب ہے۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے حکم  
 فرمایا فقاتلوا المتین یعنی جتنے نفی الی امر اللہ یعنی پس قتال کرو اُس گروہ مومنین سے جو بغاوت کرتا ہے یہاں تک کہ اللہ کے  
 حکم کی جانب جھک جاوے پس اس آیت میں حکم دیا امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی صریح ثابت  
 ہے کہ باغی گروہ بھی مومنین رہتے ہیں اگرچہ کفار ہیں۔ فان کانتم لم تقاتلوا فمات علی جرحکم و اتبع مولىکم و فاعا  
 لشربکم کیلا یلتحقوا بہم و ان لم یکن لم تقاتلوا فمات علی جرحکم و لم یقع مولىکم لان دفاع الشر و نہ و قتال  
 الشافعی رحمہ اللہ لایجوز ذلک فی الحالین لان القتال اذا ترکوہ لم یبق قتالہم و فاعا و جوابہ ما ذکرنا ہ  
 ان المعتبر و لیلہ لا حقیقتہ۔ پھر اگر ان باغیوں کی کوئی مددگار جماعت دیگر ہو تو جو لوگ اُنکی طرف سے معرکہ میں مجروح  
 ہیں اُنکو مقتول کر دینا چاہیے اور بھاگنے والوں کا پیچھا کیا جائے تاکہ اُنکا سر دور ہو ایسا نہ کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے  
 لجاویں اور اگر انکی کوئی مددگار جماعت نہ ہو تو مجروح کو قتل نہ کیا جاوے اور نہ پریشان بھاگے ہو و نہ بھاگیا جائے  
 کیونکہ بدین اسکے شرور ہو گیا اور شافعی نے فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور پیچھا کرنا دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے  
 کیونکہ جب انہوں نے قتال چھوڑ دیا تو اُنکا قتل کرنا دفع شر نہیں رہا اور جواب اسکا وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ دلیل  
 قتال معتبر ہے اور حقیقتہ قتال کرنا معتبر نہیں ہے۔ اور در صورتیکہ اُنکی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہو و نہ اُسے  
 ملنا دلیل قتال ہے کیونکہ وہ قتال ہی کے واسطے مجتمع ہوئے ہیں اسی واسطے مجروح کو قتل کر دیتے ہیں کہ اچھا ہو کہ پھر  
 رٹنے نہ آوے۔ ولا یسبى لهم ذریۃ ولا یقسم لهم مال بقول علی رض یوم الجمل ولا یقتل اسیر ولا یشف  
 ستر ولا یؤخذ مال و هو القدوة فی ہذا الباب و قولہ فی الاسیر تاویلہ اذا لم یکن لهم فتنہ۔ اور باغیوں کے  
 ذریات یعنی جو روپے وغیرہ بطور جہادی کافروں کے ملک نہیں بنائے جائینگے اور نہ اُنکا مال بطور غنیمت کے  
 تقسیم ہوگا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے روز فرمایا کہ خبردار ہو کہ کوئی قیدی قتل نہ کیا جاوے اور  
 نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جاوے اور نہ کوئی مال لیا جاوے۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور حال یہ ہے کہ باغیوں کے  
 قتال میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیشوا ہیں یعنی جو کچھ آپ نے کیا وہی ہم پر واجب ہے اور قیدی کے حق میں جو کچھ  
 فرمایا تو تاویل یہ ہے کہ یہ حکم اسوقت ہے کہ باغیوں کے واسطے کوئی جماعت نہ ہو۔ ابن ابی شیبہ نے ضحاک سے  
 روایت کی کہ جب طلحہ و زبیر و اُنکے ساتھیوں نے شکست کھائی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا منادی کو کہ اُنکے

کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھاگنے والا قتل نہ کیا جائے اور کوئی دروازہ نہ کھولا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔ ابن ابی شیبہ نے عبد بن ربیع سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جل کے روز فرمایا کہ کسی بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو اور کسی مجروح کو قتل مت کرو اور جو شخص اپنے ہتھیار ڈال دے اسکو امان ہے۔ ابن ابی شیبہ نے محمد بن علی ابن الحسین سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البصرہ کو حکم دیا کہ ایک سنادی نے بھاریا کہ خبردار ہو کہ بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے اور مجروح نہ قتل کیا جائے اور کوئی قیدی نہ قتل کیا جائے اور جو شخص اپنا دروازہ بند کرے اور جو ہتھیار ڈال دے اسکو امان ہے اور آپ نے باغیوں کے اسباب میں سے کچھ نہیں لیا وہکذا رواہ عبد الرزاق۔ اور یہی ہتقی و حاکم نے حدیث ابن عمر سے روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے محمد بن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جل کو باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے لشکر میں بانٹ دیے۔ اور ابن سعد نے طبقات میں محمد بن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کسی مجروح کو مت قتل کرو اور بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو اور باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے جن سے قتال کیا تھا لشکر میں بانٹ دیے اور ابن ابی شیبہ نے ابو البختری سے روایت کی کہ جب اہل جل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے باہر ہوا اسکا پیچھا مت کرو اور جو کچھ ہتھیار و گھوڑے ہوں وہ تمہارے ہیں اور کوئی عورت تمہارے واسطے نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن عدت بیٹھے پس آپ کے اہل لشکر نے جھگڑا کیا یا میرا انہیں انکے خون، ہمو حلال ہیں اور انکی عورتیں ہمو نہیں حلال ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہو کر فرمایا ابھی عورتیں لاؤ اور ام المومنین عایشہ پر فرمے ڈالو کیونکہ وہ ان سب میں سردار ہیں پس اہل لشکر سمجھ گئے اور سبھوں نے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے ہیں۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بالجملہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے برابر قیدیوں کے بارے میں یہی حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جاوے اور اسکی وجہ یہی تھی کہ انکے واسطے کوئی اور جماعت نہ تھی کہ وہ ان رجوع کر کے پناہ لیتے۔ فان كانت لیقتل الامام الاسیر وان شاء حبسہ لما ذکرنا ولا نهم مسلمون والامام یعصم النفس والمال۔ اور اگر باغیوں کے واسطے کوئی جماعت پناہ دے وہ دغا رہے تو ان کو رواد ہو کہ قیدی کو قتل کر دے اور اگر چاہے اسکو قید رکھے کیونکہ اس سے شرور رہیگا اور اسلئے کہ یہ لوگ مسلمان ہیں اور امام کا کام ہو کہ وہ جان و مال کی حفاظت کرے۔ ولا باس بان یقاتلو ابلاہم ان احتاج المسلمون الیہ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یجوز والکراع علی ہذا الخلاف لہ انہ مال مسلم فلا یجوز الا انتفاع بہ بالبرضہ ولنا ان علیا رحمہ قسم السلاح فیما بین اصحابہ بالبصرۃ وکانت قسمۃ للحاجۃ لا للتملیک ولان للامام ان یفعل ذلک فی مال العادل عند الحاجۃ ففی مال الباغی اوسے و المعنی فیہ الحاق الضرر لا اونی لدفع الاعلی۔ اور مضائقہ نہیں ہے کہ باغیوں کے ہتھیار ایک انکے ذریعہ سے قتال کوین بشرطیکہ مسلمانوں کو ان ہتھیاروں کی ضرورت ہو اور شافعی نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے اور انہوں میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور امام شافعی کی دلیل منع یہ ہے کہ یہ مسلمان کا مال ہے تو بغیر اسکی رضا مندی کے اس سے نفع اٹھایا نہیں جائز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بصرہ میں ہتھیاروں کو اپنے اہل لشکر میں تقسیم کر دیا۔ (اور سواری کے جانوروں کو بھی تقسیم کر دیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد بن الحنفیہ - ف) اور آپ کی یہ تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور انکو مالک کر دینے کے واسطے نہیں تھی اس دلیل سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدل کے مال میں جائز ہے تو باغیوں کے مال میں ہر جہ اوسے جائز ہے اور اس میں عیب یہ ہے کہ کتر ضرر

لاحق کرنا بڑا ضرر دور کرنے کے واسطے ثابت ہو۔ یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیوں سے یہ ہتھیار سنبھالے تاکہ عامہ مسلمانوں سے انکا ضرر دور ہو۔ مگر ان ہتھیاروں سے باغی لوگ قتال کر کے گنہگار ہوتے تو انکے ہتھیار لے لئے کافر انکو کتر ہو چکا اور گناہ کا ضرر عظیم اُسے دور ہو گیا اور اس سے ظاہر ہو کہ اگر باغی لوگ حقیقت باغی نہ ہوں یعنی کسی دلیل و شبہ کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہوں تو انکے ہتھیار لینا بھی جائز ہو کیونکہ انکا شبہ علم دقیق سے بعد تحقیق کے ظاہر ہو تو حقیقت انکا قتال بیفائدہ ہو۔ م۔ ویکس الامام اموالہم ولا یرد ہا علیہم ولا یقسمہا حتی یتوبوا فیرد ہا علیہم اما عدم القسمۃ فلما بینا ہ واما انجس فلدن شریم بکسر شوکتہم ولہذا یجسبہا عنہم وان کان لا یحتاج الیہا الا انہ یبیع الکراع لان حبس الشئ النظر والیسر واما الرد بعد التوبۃ فلا بد فاعل الضرورة ولا استغنام فیہا۔ اور باغیوں کے مالوں کو امام روک رکھے اور باغیوں کو دوبارہ نہ دے اور نہ اپنے لشکریوں میں تقسیم کرے یہاں تک کہ جب باغی توبہ کریں تو انکو واپس دے پس لشکریوں میں تقسیم کرنے کی دلیل تو ہم بیان کر چکے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد اور یہ کہ وہ مسلمانوں کا مال ہو اور رہا اسکو روک رکھنا باغیوں کی بدی دور کرنے کے واسطے ہو تاکہ انکی شوکت و قوت ٹوٹے اسی وجہ سے وہ باغیوں کو نہ دے اگرچہ امام کو اسکی ضرورت نہ ہو مگر وہ سواری کے جانور دن کو فروخت کر کے انکے دام رکھ چھوڑے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا مناسب اور آسان ہو اور رہا بعد توبہ کے واپس دینا اسواسطے ہو کہ ضرورت دور ہو گئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت نہیں ہیں قتال و ما جباہ اہل البغی من البلاد التي غلبوا علیہا من الخراج والعشر لم یأخذہ الامام ثانیاً لان ولایۃ الاخذہ باعتبار الحماۃ ولم یجزم فان کانوا صرفوہ فی حقہ اجزی من اخذ منہ لوصول الحق الی مستحقہ وان لم یکنوا صرفوہ فی حقہ فعلی الہک فیما بینہم و بین اللہ تعالیٰ ان یعیذ واذلک لانه لم یصل الی مستحقہ قال العبد الضعیف رحمہ قالوا لا اعادۃ علیہم فی الخراج لانہم مقاتلہ فکانوا مصارف وان کانوا اغنیار و فی العشر ان کانوا فقرا فذلک لانہ حق الفقرا و قد بینا ہ فی الزکوۃ و فی المستقبل یاخذہ الامام لانہ تجسیم فیہ لظہور ولایتہ۔ اور باغی لوگوں نے جن ملکوں پر قابض ہو کر وہاں کا خراج و عشر جو چھ وصول کیا بعد فتح کے امام اسکو دوبارہ نہیں دے گا کیونکہ امام کو ولایت وصول باعتبار حمایت کے ہو لینے انکی حمایت کرے تو اسے خراج و عشر وصول کرے حالانکہ امام نے انکی حمایت نہیں کی پھر باغیوں نے اس مال کو جہان صرف کرنا چاہیے وہاں صرف کیا تو جن لوگوں سے لیا گیا انکو کافی ہو گیا کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہنچ گیا اور اگر باغیوں نے اسکو اپنے موقع پر نہیں صرف کیا تو جن لوگوں نے دیا ہو انہ ازراہ دیانت کے فیما بینہم و بین اللہ تعالیٰ یہ واجب ہو گا کہ دوبارہ اسکا مستحقین کو ادا کر دیں کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہیں پہنچا اور شیخ نصیف نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ خراج کے بارہ خراج دینے والوں پر دوبارہ دینا لازم نہیں ہو کیونکہ خراج جہان صرف کیا جاتا ہو وہ لٹنے والے سببا ہوں کہ دیا جاتا ہو تو باغی لوگ بھی مستحق ہیں کیونکہ باغی لوگ بھی اہل جہاد و قتال ہیں تو خراج کے معرفت ہوئے اگرچہ توکر ہوں اور عشر کی صورت میں اگر باغی لوگ فقیر ہوں تو بھی یہی حکم ہو کہ اعادہ لازم نہیں ہو کیونکہ عشر فقیر دن کا حق ہو اور ہم اسکو باب الزکوۃ میں بیان کر چکے ہیں پھر آئندہ سال میں امام وصول کرے کیونکہ اس زمانہ میں وہ انکی حمایت کر گیا کیونکہ اسکی حکومت ظاہر ہو گئی۔ ومن قتل رجلا و ہما من عسکر اہل البغی ثم ظہر علیہم فلیس علیہم شیء لانہ لا ولایۃ لامام العدل حین القتل فلم یعقد موجبا کالقتل فی دار الحرب۔ اور اگر باغیوں کے لشکریوں سے ایک شخص نے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام انہ غالب ہوا تو قتال پر قصاص یا دیت کچھ واجب نہیں ہو کیونکہ قتل واقع

ہونے کے وقت امام عادل کی ولایت اُبھر نہیں تھی تو یہ قتل موجب قصاص یا دیت نہیں ہوا جیسے دارالحرب میں قتل واقع ہونے کا حکم ہو۔ یعنی دارالحرب میں دو شخص مسلمان میں سے ایک نے دوسرے کو مار ڈالا پھر قاتل دارالاسلام میں آیا تو قاتل سے قصاص یا دیت نہیں لیجائیگی۔ وان غلبوا علی مصر قتل رجل من اہل المصر حلا من اہل المصر عدا ثم ظہر علی المصر فانه یقتص منه دتا وبلہ اذا لم یحجر علی اہلہ احکامہم وازعجوا قبل ذلک وفی ذلک لم تنقطع ولایۃ الامام فوجب القصاص۔ اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوئے پھر شہر کے ایک شخص نے سہری شخص کو عداً مار ڈالا پھر امام عادل اس شہر پر غالب ہوا تو قاتل سے قصاص لیا جائیگا اور فخر الاسلام نے اسکی تاویل یہ بیان کی کہ یہ حکم اسوقت ہو کہ اس شہر پر باغیوں کے احکام جاری نہیں ہوئے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی وہاں سے اکھاڑ دیے گئے اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت وہاں سے منقطع نہوگی تو قصاص واجب ہوگا۔ پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیوں کا تسلط پورا نہیں ہونے پایا۔ واذا قتل رجل من اہل العدل باغیا فانه یرثه فان قتلہ الباغی وقال قد کنت علی حق وانا الان علی حق ورثہ وان قال قتلہ وانا اعلم ان علی الباطل لم یرثہ وہذا عند ابی حنیفہ ومحمد رحمہما وقال ابو یوسف رحمہما لا یرث الباغی فی الوجہین وہو قول الشافعی رحمہما اصلہ ان العادل اذا تلف نفس الباغی او مالہ لا یضمن ولا یأثم لانہ ما مورثنا لہم دفعا لشرہم والباغی اذا قتل العادل لا یجب الضمان عندنا ویاثم وقال الشافعی فی القدیم انہ یجب وعلی ہذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اٹلف نفسا او مالالہ انہ اٹلف مالا معصوما او قتل نفسا معصومۃ فوجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعہ ولما اجماع الصحابۃ رض ورواہ البرہقی ولانہ اٹلف عن تاویل فاسد والفاسد منہ لم یحق بالصیح اذا ضمت الیہ المنعہ فی حق الدفع کما فی منعہ اہل الحرب واما ولہم وہذا لان الاحکام لا بد فیہما من الالزام او الالزام ولا التزام لا اعتقادا لا باعین تاویل ولا التزام لعدۃ الولایۃ لوجود المنعہ والولایۃ باقیۃ قبل المنعہ وعندہم عدم التاویل ثبت الالتزام اعتقادا بخلاف الاثم لانہ لا منعہ فی حق الشارع اذا ثبت ہذا فنقول قتل العادل الباغی قتل بحق فلا یمنع الارث ولا ابی یوسف رحمہما فی قتل الباغی العادل ان التاویل الفاسد انما یعتبر فی حق الدفع والحاجۃ بہنا الی استحقاق الارث فلا یكون التاویل معتبرا فی حق الارث ولہما فیہ ان الحاجۃ الی دفع المحرمان ایضا اذا القراۃ سبب الارث فیعتبر الفاسد فیہ الا ان من شرط بقاؤہ علی دیانۃ فاذا قال کنت علی الباطل لم یوجد الدفع فوجب الضمان۔ اگر اہل عدل میں سے ایک شخص نے اپنے مورث باغی کو قتل کیا تو بھی قاتل اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث عادل کو قتل کیا تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ باغی نے کہا کہ میں اسوقت بھی حق پر ہوں اور میں اب بھی حق پر ہوں تو اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ اسکو قتل کرنے کے وقت جانتا تھا کہ میں باطل پر ہوں تو اسکا وارث نہیں ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ باغی دو صورتوں میں وارث نہیں ہوگا اور یہی شافعی کا قول ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ عادل نے اگر باغی کا مال یا جان تلف کی تو ضامن نہیں ہوگا اور گنہگار بھی نہیں ہوگا کیونکہ اسکو باغیوں کے ساتھ قتال کرنے کا حکم ہے تاکہ باغیوں کا فتنہ دفع ہو اور باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک ضمان واجب نہوگی مگر گنہگار ہوگا اور شافعی نے اپنے قدیم قول میں کہا کہ ضمان بھی واجب ہوگی اور یہی قول مالک ہے اور اسی طرح مرتد نے اگر توبہ کر لی حالانکہ اسنے حالت ارتداد میں کوئی جان یا مال تلف کیا ہو تو اس میں



ایسا ہی اختلاف ہے (اور اگر باغی کو سنت و قوت حاصل نہ ہو اور اس حالت میں اُس نے کوئی جان یا مال تلف کیا تو بالاتفاق ضمان واجب ہے) پس شافعی کی دلیل یہ ہے کہ باغی نے مال محترم یا جان معصوم تلف کی تو اُس پر ضمان واجب ہے جیسے سنت سے پہلے قتل کرنے میں واجب ہوتی ہے اور ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے جسکو امام زہری نے روایت کیا (وہ روایت یہ ہے کہ سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے نکل گئی اور دعویٰ کیا کہ میری قوم مشرک ہے اور خواجه میں جا کر لکھی اور وہاں اُس نے نکاح کر لیا پھر وہ بکر کے ٹوٹ آئی تو اُسکا کیا حکم ہے پس زہری رحم نے جواب میں لکھا کہ خواجه کا فتنہ جسوقت پھیلا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سے ایسے صحابہ غزوہ بدر میں حاضر تھے پس ان سب کی رائے اس بات پر متفق ہوئی کہ اگر خواجه نے قرآن کی تائید کے ساتھ کسی عورت کو حلال کر لیا تو اُس پر حد نہیں ہے اور اگر کسی نفس کو قتل کرنا بتا دیں قرآنی حلال سمجھ کر اُسکو قتل کیا تو قصاص نہیں ہے اور اگر غایبوں کے پاس کسی مسلمان کا مال بعینہ پایا جاوے تو اُسکو واپس دیا جاوے پس میرے علم میں یہ بات ہے کہ تم اس عورت کو اُسکے شوہر کو واپس دو اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا ہتھان لگاوے تو اُسکو حد ذات مارو۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن معمر بن الزہری - ت۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ باغی نے تاویل فاسد پر تلف کیا اور فاسد تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ ملجائی ہے یعنی ضمان دور ہونے میں تاویل فاسد نیز لہ تاویل صحیح کے ہے بشرطیکہ تاویل فاسد والوں کو قوت سنت حاصل ہو جیسے حربی کا فردن اور انکی تاویل میں جو سنت قوت کے ساتھ ہے یہی حکم ہے (یعنی اگر حربیوں نے لڑائی میں مسلمان قتل کیے یا مال تلف کیے پھر سب مسلمان ہو گئے تو ان پر قصاص یا ضمان نہیں ہے) اور اسکی وجہ یہ ہے کہ احکام میں الزام یا التزام ضرور ہے یعنی حاکم لازم کر دے یا اپنی خوشی سے لازم کر لے اور باغی نے التزام نہیں کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل سے انہیں علی کا جان و مال صلح جانتا ہے اور باغی پر الزام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ امام کی ولایت اُس پر نہیں ہے کیونکہ اُنکو و فیدہ کی قوت حاصل ہے اور جب تک کہ اُنکو و فیدہ کی قوت حاصل نہ تھی اسوقت تک امام کی ولایت باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اسی طرح جب باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہے یعنی اپنے اعتقاد میں وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہے برخلاف گناہ کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہے کیونکہ حق شرع میں سنت کا کچھ اعتبار نہیں جب یہ اصل ثابت ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب عادل نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہے اور تو عادل اُسکی میراث سے محروم نہ ہوگا اور ابی یوسف نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال میں محروم ہے اس دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار صرف ضمان دور ہونے میں ہے اور یہاں حاجت استحقاق ارث کی ہے تو ارث کے بارہ میں تاویل فاسد کا اعتبار نہ ہوگا یعنی باغی قاتل اپنے مورث عادل کا وارث نہ ہوگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ یہاں محرومی دور ہونے کی بھی حاجت ہے اسواسطے کہ باہمی قرابت سبب ارث ہے تو محرومی دور ہونے میں بھی تاویل فاسد معبر ہوگی لیکن مجہر ہونے کی شرط یہ ہے کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو سچ جانتا ہو یعنی کہ میں اسوقت حق پر تھا لہذا اگر اُس نے کہا کہ میں باطل پر تھا تو ضمان دور کرنے والی تاویل نہیں پائی گئی پس ضمان واجب ہو جائیگی یعنی پھر میراث سے بھی محروم ہو جائیگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ باغی نے جسوقت قرآن وحدیث سے اپنے نزدیک ایک معنی نکالے اگرچہ وہ معنی درحقیقت اُسکے فاسد سمجھ ہے لیکن اس بنا پر جو اُس نے جان و مال تلف کیا اُسکا قصاص دور ہونے کے لیے یہ تاویل ستر ہوگی کیونکہ جب کافر بعد از اسلام کے مسلمان ہو جائیں تو ان پر قصاص نہیں ہوتا اسوجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد میں مشرک کو حق جانتا تھا حالانکہ وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو مجہر ہوئی لیے قصاص نہ لیا گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہے اس بارہ

میں بدرجہ اولیٰ مجتہد ہوگی کہ اُس سے قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اُس نے لڑائی میں اپنے مورث کو قتل کیا اور قاتل میراث سے محروم ہوتا ہو تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہیں حالانکہ اس میں کچھ خلاف نہیں کہ اگر امام کے ساتھ ایک شخص اہل محل میں ہو اور اس کا باپ یا بیوی کے ساتھ ہو پھر بیٹے کے ہاتھ سے باپ مار گیا تو بالاتفاق بیٹا اُسکی میراث سے محروم ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باغیوں کے ساتھ قتال کا حکم دیا اور اگر باغی باپ کے ہاتھ سے بیٹا مارا گیا تو ابو یوسف وشافعی کے نزدیک باپ مطلقاً محروم ہوگا کیونکہ اُس نے ناحق قتل کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اُسکی تاویل فاسد بیان بھی کارآمد ہوگی جیسے کفار کی بدعتقاد دی بعد مسلمان ہو جانے کے محروم نہیں کرتی ہر لہذا اگر باغی نے کہا کہ میں اُسوقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں یعنی جو حکم شرع میں نے سمجھا ہر بھی حق ہو تو وہ محروم ہوگا اور اگر اب کہتا ہوں کہ میں باطل پر تھا تو گویا کہتا ہوں کہ میں نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا پس محروم ہوگا ویکرہ بیع السلاح من اہل الفتنۃ و فی عساکرہم لانہ اعانۃ علی المعصیۃ و لیس بمبیعۃ بالکوفۃ من اہل الکوفۃ و من لم یعرفہ من اہل الفتنۃ باس لان الغلبۃ فی الامصار لا اہل الصلاح و انما یکرہ بیع نفس السلاح لا بیع مالا یقاتل بہ الا بصنعۃ الاثر سے انہ یکرہ بیع المعازف و لا یکرہ بیع الخشب و علی ہذا الخمر مع العنب۔ واضح ہو کہ اہل فتنہ کے ہاتھ اور اُن کے لشکر میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے کیونکہ یہ گناہ پر مدد گاری ہے اور کوفہ میں اہل کوفہ کے ہاتھ اور جبکو خارج میں سے نہ پہچانتا ہو اُسکے ہاتھ ہتھیار بیچنا کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ شہر وں میں صاحبین عادل غالب لوگ ہیں پھر مکروہ خود ہتھیاروں کا بیچنا ہے اور ایسی چیز جس سے بغیر بنائے ہوئے قتال نہیں ہو سکتا ہے اُس کا بیچنا مکروہ نہیں ہے یعنی جیسے لوہا وغیرہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ طنبورہ وغیرہ بیچنا مکروہ ہے اور اُسکی لکڑی بیچنا مکروہ نہیں ہے جس سے طنبورہ بنتا ہے اور اسی حال شراب کا انگور کے ساتھ ہر قسم یعنی شراب بیچنا حرام ہے حالانکہ انگور بیچنا مکروہ

## کتاب اللقیط

یہ کتاب لقیط کے بیان میں ہے۔ یعنی آدمی کا بچہ جو کسی مقام پر لادرت بڑا ہوا ہے یہ دریافت ہو کہ یہ کس شخص کا بچہ ہے اللقیط سہمی بہ باعتبار مالہ لما انہ ملقظ و الالتقاط منسوب الیہ لما فیہ من احیاء وان غلب علی ظنہ ضیاعہ فواجب۔ لقیط کا نام لقیط بلحاظ اُسکے انجام کے رکھا گیا کیونکہ وہ وہاں سے اُٹھایا جاتا ہے یعنی لقیط کے معنی لغت میں اُٹھایا ہوا اور لقیط کا اُٹھالینا مستحب ہے کیونکہ اس میں اُسکی پرورش ہے اور اگر دیکھنے والے کا غالب گمان یہ ہو کہ میرے نہ اُٹھانے سے یہ ضایع ہو جائیگا تو اُس پر اُٹھانا واجب ہے۔ قال اللقیط حر لان الاصل فی نبی آدم انما ہو الحرۃ و کذا الدار دار الاحرار و لان حکم للعناکب۔ لقیط آزاد ہوتا ہے کیونکہ آدمی میں اصل آزادی ہے اور یوں ہی دارالاسلام بھی آزادوں کا ملک ہے اور اس واسطے کہ اکثر کے اعتبار سے حکم ہوتا ہے۔ یعنی دارالاسلام میں اکثر لوگ آزاد ہیں تو انہیں کے لحاظ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیط کے ساتھ کچھ مال ہو تو اُس کا نان نفقہ اسی مال سے ہوگا اور ملحقہ یعنی جو شخص اُٹھالایا ہو وہ اسی مال سے اُسکی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اُسکے ساتھ مال نہ ہو تو فرمایا۔ و نفقۃ فی بیت المال ہو المروءی عن عمر و علی رض و لا نہ سلم عاجز عن التکسب و لا مال لہ و لا قرابۃ فاشبه بالمقعد الذی لا مال لہ و لان میراثہ لبیت المال و الخراج بالظمان و لہذا کانت جنایۃ فیہ و المکتظ متبرع فی الاتفاق علیہ لعدم الولاۃ الا ان یامرہ القاضي بہ لیکون دنیا علیہ لعموم الولاۃ۔ اور اُس کا نفقہ بیت المال میں ہوگا اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے (جناب مالک نے نوٹا میں اور عبد الرزاق نے مصنف میں روایت کیا۔ ت۔)

اور اس دلیل سے کہ لقیظ ایک مسلمان ہو جو کئی سے ناجز ہو اور اسکا مال نہیں اور نہ قرابت ہو تو ایسے بچے کے مشابہ ہو گیا  
 جسکا کچھ مال نہ ہو لہٰذا جیسے بچے کا نفقہ بیت المال میں ہوتا ہے اسی طرح لقیظ کا بھی نفقہ بیت المال میں ہوگا اور اس دلیل  
 سے کہ لقیظ کی میراث بیت المال میں داخل نہ ہوتی ہے حالانکہ جسکو حاصلات ملے وہی خرچہ اٹھاوے اسی واسطے لقیظ اگر  
 کوئی جرم کرتا ہے تو بیت المال اسکا خرچہ اٹھاتا ہے اور ملحقہ جو کچھ اُسکی پرورش میں خرچ کرے وہ احسان ہو کیونکہ ملحقہ کو  
 امیر کوئی ولایت نہیں ہو لیکن اگر قاضی اُسکو یہ حکم دیدے کہ تو امیر خرچ کر تا کہ تیرا خرچہ امیر قرضہ رہے یعنی بعد بلوغ کے  
 اس سے وصول کر لینا تو ایسا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی ولایت ہر شخص پر عام ہو سکتی ہے اور اگر قاضی نے یہ نہیں کہا کہ تیرا  
 خرچہ امیر قرضہ رہے تو خالی پرورش کا حکم دینے سے امیر قرضہ نہیں ہوگا یہی اصح ہے۔ **سنت۔ قال فان التلقظ رجل**  
**لم یکن لغيره ان یاخذہ منہ لانہ ثبت حق الحفظ لہ بسبق یدہ۔** پھر اگر کوئی شخص اُسکو اٹھا لیا تو دوسرے کو یہ غلط ہے  
 نہیں ہے کہ ملحقہ سے لے لے کیونکہ ملحقہ کے واسطے حق حفاظت حاصل ہو گیا کیونکہ اُسکا ہاتھ پہلے پہنچ گیا ہے۔ **فان اذا**  
**مدعی انہ انبہ فالقول قولہ منہ اذا لم یبع ملحقہ نسبہ و ہذا استحسان والقیاس ان لا یقبل قولہ لانہ یضمن**  
**ابطال حق الملحقہ وجہ الاستحسان ان اقرار اللصی بما نیفعہ لانہ یشترک بالنسب ویعبر بعدہ عن قولہ یضمن**  
**فی حقہ دون ابطال ید الملحقہ وقیل یضمن علیہ لطلان یدہ ولو ادعاہ الملحقہ قیل یصح قیاسا واستحسانا والاصح**  
**انہ علی القیاس والاستحسان وقد عرفت فی الاصل۔** پھر اگر کسی مدعی نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اسی کا قول  
 قبول ہوگا اسکے معنی یہ ہیں کہ ملحقہ نے اُسکے نسب کا دعویٰ نہیں کیا بلکہ دوسرے نے دعویٰ کیا تو خالی دعویٰ سے نسب  
 ثابت ہو جائیگا اور یہ استحسان ہے اور قیاس چاہتا تھا کہ اُسکا قول قبول نہ ہو کیونکہ اُسکا قول تو ملحقہ کا حق مٹانے کو شامل ہے  
 اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا قول اس بچے کے حق میں ایسے اقرار ہے جو اُسکو نافع ہے کیونکہ نسب ثابت ہونے سے  
 اس بچے کی بزرگی بڑھتی ہے اور نہ ہونے سے اُسکو شرم لاحق ہوگی پھر ایک قول یہ ہے کہ مدعی کا دعویٰ صرف اُس سے نسب  
 ثابت ہونے میں صحیح ہوگا اور ملحقہ کا قبضہ مٹانے میں معتبر نہ ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ نسب ثابت ہونے کی بناء پر  
 ملحقہ کا قبضہ بھی باطل ہو جائیگا اور اگر ملحقہ نے اُسکے نسب کا دعویٰ کیا تو کہا گیا کہ قیاسا و استحسانا صحیح ہے لیکن اصح یہ ہے  
 کہ قیاسا نہیں صحیح ہے اور استحسانا صحیح ہے چنانچہ مبسوط میں صرح ہے۔ **وان ادعاہ اثنان و وصف احدہما علامۃ**  
**فی حبسہ فہو ادلی بہ لان الظاہر شاہدہ لموافقۃ علامۃ کلامہ وان لم یصف احدہما علامۃ فہو ابہما**  
**لاستوائہما فی السبب ولو سبقت دعویٰ احدہما فہو ابہ لانہ ثبت حقہ فی زمان لا متنازع لہ فیہ الا اذا اقام**  
**الآخر البینۃ لان البینۃ اقوی۔** اور اگر ملحقہ کے سماع سے دو شخصوں نے دعویٰ کیا اور دونوں میں سے ایک نے  
 لقیظ کے بدن میں کوئی علامت بیان کی تو وہی اولے ہوگا کیونکہ ظاہر حال اُسی کے واسطے گواہ ہے کیونکہ یہ علامت اُسکے  
 کلام کے موافق ہے اور اگر کسی نے کوئی علامت نہیں بیان کی تو لقیظ ان دونوں کا لیسر قرار دیا جائیگا کیونکہ دعویٰ کرنے میں  
 دونوں ایک ساتھ برابر ہیں اور اگر دونوں میں سے ایک نے پہلے دعویٰ کیا تو لقیظ اُسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اُسکا حق ایسے وقت  
 میں ثابت ہوا کہ اُسکے ساتھ اسوقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعویٰ کے گواہ قائم کیے تو دوسرا  
 مقدم ہو جائیگا کیونکہ گواہی اُس سے اقویٰ دلیل ہے۔ **واذا وجدنی مصر من امصار المسلمین او فی قریۃ من**  
**قرایہم فادعی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ وکان مسلما و ہذا استحسان لان دعواہ لضمن النسب و ہذا**  
**نافع للصغیر و ابطال الاسلام الثابت بالدار و ہذا یضہر فصحت دعوتہ فیما نیفعہ دون ما یضرہ۔** اگر لقیظ  
 مسلمانوں کے شہر میں سے کسی شہر میں یا مسلمانوں کے گاؤں میں سے کسی گاؤں میں پایا گیا پھر ایک ذمی نے دعویٰ کیا

کہ میرا بیٹا ہر قذمی سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا لیکن یہ بچہ مسلمان ٹھہرا یا جائیگا اور یہ دلیل استحسان ہے کیونکہ ذمی کے دعویٰ میں دو باتیں ہیں ایک نسب اور یہ اس بچہ کے واسطے نافع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام شانا جو بذریعہ دارالاسلام کے اسکو ثابت ہو اور یہ بچہ کے واسطے مضر ہے قذمی کا دعویٰ نسب کے بارہ میں صحیح ہو گیا جو بچہ کو نافع ہے اور اسلام مسلمان میں صحیح نہو جو اسکو مضر ہے۔ وان وجد فی قرۃ سن قرے اہل الذمۃ اونی بیعۃ او کنسبۃ کان ذمیہ ہذا الجواب فیما اذا کان الواجد ذمیہ روایت واحدۃ وان کان الواجد مسلماً فی ہذا المكان او ذمیہ فی مكان المسلمین اختلف الروایۃ فیہ ففی روایت کتاب اللقبط اعتبر المكان لسبقہ و فی کتاب الدعوی فی بعض النسخ اعتبر الواجد و ہو روایت ابن سمانۃ عن محمد رحم لقوة الید الا ترے ان تبعیۃ الابون فوق تبعیۃ المارحی اذا سبی مع الصغیر احدہما یعتبر کافر اونی بعض نسخۃ اعتبر الاسلام نظر للصغیر اور اگر یہ لقیط ذمیون کے کسی گائون یا بیعہ یا کنسبہ میں پایا گیا تو وہ ذمی ہو گا پھر اگر پائے والا اسکا کوئی ذمی ہو تو لفظ ذمی یہی ایک روایت ہے کہ لقیط ذمی ہو گا اور اگر پائے والا کوئی مسلمان ہو جسے اسکو ذمیون کے ان مقامات سے کسی جگہ پایا یا ذمی نے اسکو مسلمانوں کی کسی جگہ پایا تو ان دونوں صورتوں میں روایات مختلف ہیں چنانچہ کتاب اللقبط کی روایت میں پائے جانے کی جگہ پر اعتبار ہے یعنی اگر ذمیون کی جگہ پر پایا گیا تو ذمی ہے اگرچہ مسلمان نے پایا ہو اور اگر مسلمانوں کی جگہ پر پایا گیا ہو تو مسلمان ہے اگرچہ ذمی نے پایا ہو اور کتاب الدعویٰ کی روایت میں بعض نسخوں میں پائے والے کا اعتبار ہے یعنی اگر پائے والا ذمی ہو تو لقیط ذمی ہے اگرچہ اسے مسلمانوں کی جگہ پایا ہو اور اگر پائے والا مسلمان ہو تو لقیط مسلمان ہے اگرچہ اسے ذمیون کی جگہ پایا ہو اور یہی ابن سمانۃ نے امام محمد سے روایت کی ہے کیونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کیونکہ دیکھتے کہ والدین کے تابع ہونے کو ملک کے تابع ہونے پر قوت ہے حتیٰ کہ اگر صغیر کے ساتھ والدین میں سے کوئی شخص قید ہوا ہو تو بچہ کافر معتبر ہو گا اور کتاب الدعویٰ کے بعض نسخوں میں بچہ کی بھلائی کا لحاظ کر کے اسلام کا اعتبار کیا تا یعنی ذمہ مسلمان پاوے یا ذمی پاوے بچہ بہر حال مسلمان ہو گا کیونکہ اس کے حق میں یہی بہتر ہے۔ ومن ادعی ان اللقبط عبیدہ لم یقبل منہ لانہ حر ظاہر الا ان یتیم البیتۃ انہ عبیدہ۔ اور جس شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیط میرا غلام ہے تو اسکا قول قبول نہیں ہو گا کیونکہ ظاہر میں یہ لقیط آزاد ہے لیکن اگر مدعی اپنے گواہ قائم کرے کہ یہ میرا غلام ہے تو گواہ قبول ہوئے۔ فان افرغ عبیدۃ انہ ثبت نسبہ لانه نیفۃ وکان حر لان الملوك قد تلک لہ الحرۃ فلا تبطل الحرۃ ظاہرۃ بالشک۔ اور اگر کسی غلام نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیط میرا بیٹا ہے تو لقیط کا نسب۔ اس غلام سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ یہ لقیط کے واسطے نافع ہے لیکن لقیط آزاد قرار پاوے گا کیونکہ کبھی آزادہ عورت بھی ملک کے واسطے بچہ بنتی ہے تو لقیط کی ظاہری آزادی بوجہ شک کے باطل نہوگی۔ وانحر فی دعوتہ اللقبط اوسلے من العبد والمسلم اولى من الذمی ترجیما لما ہو الا نظر فی حقہ۔ لقیط کے نسب کا دعویٰ کرنے میں اگر غلام و آزاد جمع ہوں تو غلام سے آزاد بہتر ہے یعنی آزاد سے ثابت کیا جائیگا اور غلام کا دعویٰ رد کرو یا جائیگا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان بہتر ہے کیونکہ لقیط کے حق میں جو امر بہتر ہے اسی کو ترجیح ہوگی۔ وان وجد مع اللقبط مال مشدود علیہ فہو لہ اعتبار اللطاف ہر کذا اذا کان مشدودا علی دایۃ و ہو علیہا لما ذکرنا ثم یصرفہ الواجد الیہ بامر القاضی لانہ مال ضائع وللقاضی ولایۃ صرف مثلہ الیہ وقیل یصرفہ بغیر امر القاضی لانہ اللقبط ظاہر۔ اگر لقیط کے ساتھ میں لقیط پر بندھا ہوا کچھ مال پایا گیا تو وہ لقیط کا ہے یہ حکم نظر ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جائز پر بندھا ہو جس پر لقیط پایا گیا ہے تو بھی یہ لقیط کا مال ہو گا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شاہد ہے جس شخص نے پایا ہو وہ اس مال کو قاضی کے حکم سے لقیط پر صرف کر دے کیونکہ اس



مال کا کوئی مالک و حافظ نہیں پایا جاتا اور ایسا مال لقیط پر صرف کرنے کی ولایت قاضی کو حاصل ہے اور بعض نے کہا کہ بغیر حکم قاضی کے صرف کر دے کیونکہ لقیط ہر وہ لقیط کا مال ہے۔ ولہ ولایۃ الانفاق وشرارہ لا بدلہ منہ کا طعام والکسوتہ لانہ من الانفاق لہ۔ اور لقطہ کو یہ ولایت حاصل ہے کہ لقیط پر بطور نفقہ خرچ کرے اور جو چیز کہ لقیط کے واسطے ضروری ہو اسکو لقیط کے واسطے خریدے جیسے طعام ولباس کیونکہ یہ لفظ کے واسطے انفاق ہے۔ ولایہ کجوز تزویج الملتقط لافہم سبب الولاۃ من القرابتہ وال ملک و السلطنتہ۔ اور لقطہ کا کھج کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب کہ قرابت و ملکیت و سلطنت ہے یہاں نہ ہر قسم۔ تو لقطہ نے بغیر ولی ہونے کے لقیط کا کھج کیا پس یہ نہیں جائز ہے۔ قال ولا تصرف فی مال الملقط اعباءہ بالام و ہذا لان ولایۃ التصرف لتغیر المال و ذلک یحقق بالرای الکامل و الشفقتہ الوافرۃ و الموجود فی کل واحد منہما احد ہما۔ اور لقطہ کا صرف کرنا لقیط کے مال میں لقیط مان کے نہیں جائز ہے اور یہ اسوجہ سے ہے کہ تصرف کی ولایت اس غرض سے ہوتی ہے کہ مال کی بڑھاد ہو اور مال کی بڑھاد کرنا دو باتوں سے ہوتا ہے ایک یہ کہ اسے کامل ہو اور دوم یہ کہ شفقت وافر ہو حالانکہ لقطہ اور مان میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہے۔ یعنی صغیر کی مان میں اگرچہ شفقت ہے لیکن اسے ناقص ہے اسی طرح لقیط کے لقطہ میں اگرچہ اسے کامل ہے لیکن شفقت وافر نہیں ہے لہذا وہ لقیط کے مال میں خرید و فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کر سکتا۔ قال ویجوز ان یقبض لہ ابۃ لانہ لرفع محض و لہذا یلکھ الصغیر بنفسہ اذا کان عاقلاً و ملکہ الام و وصیہا۔ اور لقطہ کے واسطے لقیط کے لیے بیہوش قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ محض نفع ہے اسی واسطے صغیر بذات خود قبضہ کر سکتا ہے بشرطیکہ عاقل ہو اور صغیر کی مان کو اور مان کے وصی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے۔ قال یسلم فی صناعتہ لانہ من باب تحقیفہ و حفظ حالہ۔ اور لقطہ کو اختیار ہے کہ لقیط کو کوئی پیشہ و ہنر سکھنے میں بہرہ کرے کیونکہ یہ اسکی درستی و حفظ حال کی قسم سے ہے۔ قال ویواجرہ قال العبد الضعیف و ہذا روایۃ القدوری رحم فی مختصرہ و فی الجامع السننیر لایجوز ان یواجرہ ذکرہ فی الکراہیۃ و ہوا الصح وجہ الاول انہ یرجع الی تحقیفہ و وجہ الثانی انہ لایلک اتلاف منافعہ فاشبہ لہم بخلاف الام لانہا تلک علی ما ذکرہ فی الکراہیۃ ان شار السننیر لہ۔ اور لقطہ کو اختیار ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دیے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قدری نے اپنے مختصر میں روایت کیا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ لقطہ کو اجارہ پر دے یہ کتاب الکراہیۃ میں مذکور ہے اور یہی قول اصح ہے اور روایت قدری کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ دینے کا مرجع لقیط کی درستی ہے اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ ہے کہ لقطہ کو اس کے منافع تلف کرنے کا اختیار نہیں ہے تو وہ چاہے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے چاہے اختیار نہیں کہ اپنے صغیر بھتیجے کو اجارہ پر دے اسی طرح لقطہ کو لقیط کے حق میں اختیار نہیں ہے برخلاف مان کے کیونکہ مان کو اختیار ہے کہ اپنے صغیر بچہ کو اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکراہیۃ میں اسکو انشاء اللہ تعالیٰ ہم ذکر کریں گے۔

### کتاب اللقطہ

یہ کتاب لقطہ کے بیان میں ہے۔ لقطہ وہ مال ہے جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہوا اٹھایا جاوے۔ قال اللقطۃ اما اذا اشہد الملتقط انہ یاخذہ لیحفظہا ویردہا علی صاحبہا لان الاخذۃ علی ہذا الوجه ماذون فیہ شرعاً بل ہو الا فضل عند عامۃ العلماء و ہوا واجب اذا خاف الضیاع علی ما قالوا و اذا کان کذلک لایکون مضموناً علیہ و کذلک اذا تصادقا نہ اخذ بالمالک لان تصادقا حجتہ فی حقہما فصار کالبینۃ ولو اقر انہ اخذہ لنفسہ

یضمن بالاجماع لانه اخذ مال غیره بغير اذنه وبغير اذن الشرع وان لم يشهد الشهود عليه وقال الأخذ اخذ  
للمالك وكذا به المالک یضمن عند ابی حنیفہ رحمہ وقال ابو یوسف رحمہ اللہ یضمن والقول قوله لان الطاهر  
شاہدہ لا اختیارہ المحرم دون المعصیۃ ولہما انہ اقرب بسبب الضمان وهو اخذ مال غیرہ وادعی ما یرئ و  
ہو الاخذ لمالك وفيه وقع الشك فلا یر او ما ذکر من الطاهر یعارضہ مثله لان الطاهر ان یكون المتصرف  
عالمًا بنفسه ویفہم فی الاشہاد ان یقول من سمعتموه فیشد لقطۃ قد لہ علی واحدة کانت اللقطۃ او اکثر لانہ  
اسم جنس۔ جس شخص نے مال لقطہ اٹھایا وہ اُسکے پاس امانت ہے بشرطیکہ لقطہ نے گواہ کر لیے ہوں کہ میں اسکو  
اس واسطے لیتا ہوں تاکہ اسکی حفاظت کروں اور اسکے مالک کو اس پر کر دوں کیونکہ ایسے طور پر اٹھالینے کی شرعاً اجازت ہے  
(کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو شخص لقطہ پاوے وہ دو عادل گواہ کر لے۔ رواہ اسحاق۔ ع۔ بلکہ عامر علی کے نزدیک چھوٹے  
سے اٹھالینا بہتر ہے بلکہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ جب ضائع ہو جانے کا خوف ہو تو لے لینا واجب ہے۔ (جیسے مثلاً بکری چوبلی  
نسبت خوف ہو کہ بھڑک یا کھا جائیگا) اور جب یہ حال ہو کہ وہ اٹھانے والے کے ذمہ ضمانت نہ ہوگا۔ (حتی کہ اگر ضائع ہو جائے  
قضا من نہیں ہے) اور اسی طرح اگر مالک نے لقطہ کی تصدیق کی کہ اسنے مالک کو پہنچانے کے لیے اٹھایا تھا تو بھی  
امانت ہے کیونکہ ان دونوں کا باہمی تصدیق کرنا ان دونوں کے حق میں حجت ہے تو گواہی کے مانند ہو گیا اور اگر لقطہ نے  
اقرار کیا کہ میں نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ اُسنے غیر مال بغير اُسکی اجازت اور بغير شرعی  
اجازت کے لے لیا اور اگر لقطہ نے اٹھاتے وقت گواہ نہیں کیے پھر کہا کہ میں نے مالک کے واسطے اٹھایا تھا اور  
مالک نے اُسکو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ ضامن ہوگا اور اُسی کا قول قبول  
ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے کیونکہ اُسنے کارنیک اختیار کیا نہ بہ کاری (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے)  
اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات کا دعویٰ کیا جس سے وہ  
تادان سے بری ہو لینے میں نے اس مال کو اُسکے مالک کے واسطے لیا تھا پس اس میں شک پیدا ہو گیا تو اُسکے اقرار سے جو  
تادان اُس پر یقینی ہو گیا محاذہ شک کی وجہ سے بری ہوگا اور ابو یوسف نے جو ظاہر حالت کے نزدیک آیا تو ایسی ہی ظاہر حالت  
اسکی معارض موجود ہے یعنی ہر شخص کام کرتا ہے وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہے اور واضح ہو کہ لقطہ کے واسطے گواہ کرنے  
میں اس قدر کافی ہے کہ اُسے کہے کہ تم جس شخص کو سنو کہ وہ اپنے لقطہ کے واسطے پکارتا ہے تو اُسکو میری طرف راستہ بتا دینا  
اور بھی واضح ہو کہ یہ حکم عام ہے خواہ لقطہ ایک ہو یا زیادہ ہوں کیونکہ لقطہ اسم جنس ہے نہ لقطہ کو چاہیے کہ اُسکی  
شناخت کرادے۔ قال فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها ایا ما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها  
حولا قال العبد الضعیف و ہذہ روایۃ عن ابی حنیفہ رحمہ وقوله ایا ما معناه علی حسب ما یری الامام وقد ر  
ومحمد رحمہ فی الاصل بالحول عن غیر تفصیل بن القلیل والکثیر وهو قول مالک والشافعی رحمہ لوقوله علیہ  
السلام من التقط شیئاً فلیعرفہ سنۃ من غیر فصل وجہ الاول ان التقطیر بالحول ورد فی لقطۃ کانت  
مائة وینار تسادی الف درہم والعشرة وما فوقہا فی معنی الالیت فی تعلق القطع بہ فی السرقة وتعلق  
استحلال الفرج بہ ولیست فی معناہا فی حق تعلق الزکوۃ فاوجبت التعلیل بالحول احتیاطاً وما دون  
العشرة لیس فی معنی الالیت بوجہ ما نفوضنا الے رای المبتلی فی قلیل الصبیح ان شیا من ہذہ المقادیر  
لیس بلازم ویفوض الے رائے الملقط لیرفہا الی ان ینیب علی ظنہ ان صاحبہا لا یطلبہا بعد ذلک  
بتصديق بہ وان کانت اللقطۃ شیا لا یبقی عنہ حتی اذا خاف ان یفسد تصدیق بہ ونسبی ان یرفہا فی

الذی اصحابہا و فی الجامع فان ذلک اقرب الی الوصول الی صاحبہا وان کانت شیاً یعلم ان صاحبہا لا یطلبہا کالتواء و قشور الرمان یکون القاۃ اباحۃ حتی جاز لا تنفلع بہ من غیر تعریف و لکنہ سبغ علی ملک مالک لان التملک من الجہول لا ینصح - بھر اگر لفظ دس درم سے کم ہو تو چند روز اسکی شناخت کرادے اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اسکی شناخت کرادے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے (اور ظاہر الروایۃ میں قلیل و کثیر سب کے واسطے ایک سال شناخت ہے -) اور یہ جو کہا کہ چند روز اسکی شناخت کرادے تو معنی یہ ہیں کہ جب قدر امام کی رائے ہو اتنے دن تک شناخت کرادے اور امام محمد نے مسبو ط میں ایک سال کی مقدار بیان کی بدون تفصیل قلیل و کثیر کے اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے کہ نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کوئی لفظ اٹھاوے تو اسکو ایک سال شناخت کرادے - رواہ اسحاق - اور اسمین قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہیں اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ ایک سال کی مقدار ایسے لفظ میں وارد ہوا ہے جو سودینار قیمتی ہزار درم کا تھا اور ہننے دس درم و اس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی میں اس راہ سے لیا کہ دس درم چوری برابر تھکا جاتا ہے اور دس درم ہر پر عورت حلال ہو جاتی ہے لیکن زکوۃ معلق ہونے کے حق میں دس درم یعنی ہزار درم نہیں ہوتے ہیں پس احتیاطاً ہننے دس درم میں بھی ایک سال شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی راہ سے ہزار کے معنی میں نہیں ہے تو اسکی شناخت کا اندازہ ہننے اٹھانے والے کی رائے پر چھوڑا اور بعض نے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ ان مدون میں کوئی مقدار لازمی نہیں ہے بلکہ لفظ کی رائے پر سہرا ہے کہ وہ برابر شناخت کرادے یہاں تک کہ اسکی غالب گمان میں یہ بات آوے کہ اب اسکے بعد اسکا مالک تلاش نہیں کریگا بھر اسکو صدقہ کر دے اور اگر لفظ کوئی ایسی چیز ہو جو باقی نہیں رہ سکتی ہے تو جتنی دیر تک ٹھہر سکے اسکی شناخت کرادے پھر جب اسکے بکود جانے کا خوف ہو تو اسکو صدقہ کر دے اور چاہے کہ اسکی شناخت اس جگہ پر کرے جہاں پائی ہے اور ایسی جگہوں میں جہاں لوگوں کو جمع ہوتا ہے جیسے بازارین و مسجدوں کے دروازے وغیرہ کیونکہ ایسا کرنے میں اسکے مالک کو پہنچنے کی زیادہ امید ہے اور اگر لفظ ایسی چیز ہو جسکی نسبت یہ معلوم ہے کہ اسکا مالک تلاش نہیں کریگا جیسے چھوڑے کی گٹھلیاں و انار کے چھلکے تو انکا پھیلنا یا بیلح کرنے کے معنوں میں ہے حتیٰ کہ بغیر شناخت کے اس سے نفع اٹھانا جائز ہے لیکن وہ اپنے مالک کے مالک پر باقی رہے کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک کر دینا صحیح نہیں ہوتا ہے - قال فان جار صاحبہا و الاصل بہا ایصالاً للحق الی المستحق و ہو واجب بقدر الامکان و ذلک بالیصال علیہا عند النظر لصاحبہا و ایصال العرف و ہو الثواب علی اعتبار اجازۃ التصدق بہا و ان شارب مسکھا جار النظر لصاحبہا بھر اگر لفظ مالک آیا تو اسکو دیدے اور اگر نہ آیا تو اسکو صدقہ کر دے تاکہ مستحق کو اسکا حق پہنچ جاوے اور یہ بقدر امکان واجب ہے و اگر لفظ کہ بعینہ لفظ دیدے جبکہ اسکا مالک لمجاوے یا اسکا عوض یعنی ذاب پہنچا دے بشرطیکہ مالک کی طرت سے اجازت معتبر رہے اور چاہے اسکو اپنے پاس رکھے اس امید پر کہ شاید اسکا مالک آجاوے - قال فان جار صاحبہا یعنی بعد بالتصدق بہا فهو بالخیار ان شارب مغبی الصدقہ مولیٰ ذابہا لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم یحصل باذن فیتوقف علی اجازۃ و التملک یثبت للفقیر قبل الاجازۃ فلا یوقوف علی قیام محل بخلاف بیع الفضولی لثبوۃ بعد الاجازۃ فیہ وان شارب من لفظ لانه سلم مالہ الی غیرہ بغیر اذنہ الا انہ باباحۃ من جہۃ الشرع و ہذا لانیانی لضمان حقہا للبعد کما فی تناول مال الغیر حالہ حصۃ ان شارب ضمن المسکین اذا ملک فی یدہ لانه قبض مالہ بغیر اذنہ وان کان قائماً اخذہ لانه وجد عین مالہ بھر اگر مالک مالک ایسی حالت میں آیا کہ لفظ اسکو صدقہ کر چکا ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے صدقہ کو جائز رکھے اور مالک کو اسکا تو

راۃ الابن فان له الحبس لاستيفاء الجعل لما ذكرنا ثم لا يسقط دين النفقة بهلاكه في يد الملتقط قبل الحبس  
 ويسقط اذا ملك بعد الحبس لانه يصير بالحبس شبه الرهن - پھر اس میں حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو  
 تو ملقط کو اختیار ہے کہ لفظ اسکو دینے سے روکے یا نہ کہ وہ ملقط کا لفظ حاضر کرے کیونکہ اس کے لفظ سے لفظ زندہ رہا  
 تو ملقط نے مالک کی جانب سے مالک حاصل کی پس بیع کے مشابہ ہو گیا (یعنی ملقط کو یا لفظ بعد رنقہ کے بیع ہو) اور  
 اس سے بہت قریب وہ شخص ہے جو بھاگے ہوئے غلام کو بھیر لایا کیونکہ اسکو بھی غلام روک لینے کا اختیار ہے تاکہ پانچل  
 حاصل کرے اور اسکی وجہ یہی ہے جو مذکور ہوئی پھر اگر روکنے سے پہلے ملقط کے قبضہ میں مال ملقط تلف ہو گیا تو اسکا  
 قرضہ لفظ ساقط ہوگا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو ساقط ہو جائیگا کیونکہ روکنے سے وہ رہن کے مشابہ ہو گیا  
 اور مال مرہون جب مرتن کے پاس تلف ہوتا ہے تو قرضہ کے عوض تلف ہوتا ہے۔ قال ولقطة الحل والحرم سواء  
 وقال الشافعي يجب التعرّيف في لقطة الحرم انما هي صاحبها بقوله عليه السلام في الحرم ولا يحل  
 لقطتها الا لمنشد باولنا قوله عليه السلام اعوت عفا حسا وودكار باثم عر فها سنة من غير فصل ولا نها  
 لقطة وفي التصديق بعد مدة التعرّيف البقاء ملك المالك من وجه فیکالہ کہانی سائرہ و تاویل ماروی  
 انه لا يحل الالتقاط بالتعريف والتخصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعرّيف فيه لكان انه للغیر باظهار  
 اور حرم کہ کا لفظ اور اس کے باہر حل کا لفظ دونوں یکساں ہیں اور شافعی نے فرمایا کہ حرم کے لفظ شناخت کرنا یا مالک  
 واجب ہے کہ اسکا مالک آجائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ میں فرمایا کہ اور اسکا لفظ نہیں جہاں  
 ہو مگر اس شخص کے واسطے جو اس لفظ کو شناخت کر اے۔ رواد البخاری ومسلم۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ اٹھانے والے کو فرمایا کہ تو اسکا ظرف اور اسکی بندش محفوظ کرے پھر اسکو ایک سال  
 تک پکار دے۔ رواد السعة۔ حالانکہ کوئی تفصیل حل وحرم کی نہیں فرمائی اور اس دلیل سے لفظ حرم بھی ایک لفظ  
 ہے اور شناخت پکارنے کی مدت کے بعد صدقہ کرنے میں ایک طرح کی ملک اس کے مالک کے واسطے باقی رکھنا ہوتا ہے تو  
 دوسرے لفظوں کی طرح اس میں بھی مالک ہو جائیگا اور جو حدیث شافعی نے روایت کی اس کے معنی یہ ہیں کہ اسکا لفظ اٹھا  
 حلال نہیں ہے مگر وہی شخص اٹھاوے جو اسکو شناخت کر اے اور حرم کی تخصیص صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے  
 واسطے ہے کہ حرم کے لفظ میں بھی شناخت کرنا ساقط ہوگا اس وہم سے کہ بظاہر یہ مسافروں کا مقام ہے نسب یعنی  
 یہاں حج کرنے والے دور سے آتے ہیں تو ظاہر کسی مسافر کا مال گر گیا لیکن پکارنے و شناخت کرنے میں کچھ فائدہ نہیں  
 کیونکہ اسکا ٹوٹنا معلوم پس حدیث سے حکم دیدیا کہ یہ وہم ساقط ہے اور پکارنا واجب ہے لیکن ظاہر حدیث کا سیاق یہ ہے  
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز خطبہ باندھا فرمایا جس میں مذکور ہے کہ یہ شہر وہ ہے جسکو اللہ عزوجل نے  
 آسمان و زمین کی پیدائش کے روز حرام کر دیا پس وہ اللہ تعالیٰ کی حرمت سے قیامت تک حرام ہے اس کے کانٹے نہ کاٹے  
 جاویں اور اسکا شکار نہ بھیڑا جائے اور اسکا لفظ نہ اٹھاوے مگر وہ شخص جو اسکی شناخت کر اے۔ الحدیث  
 اور ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہ اسکا لفظ حلال نہیں ہے مگر اس شخص کو جو اسکی شناخت کر اے۔ رواد البخاری و  
 مسلم۔ و اذا حضر رجل فادعى اللقطة لم تدفع اليه حتى يقيم البينة فان اعطى علامتها حل للملقط ان يدفعها  
 اليه ولا يجبر على ذلك في القضا وقال مالك والشافعي يجبر والعلمة مثل ان يسمى وزن الدرهم وعددها  
 و دوکار ہا و وعار ہا لہما ان صاحب الید نیازہ فی الید ولا نیازہ فی الماک فیشرط الوصف لوجود المنازعة  
 من وجه ولا لشرط اقامة البينة لعدم المنازعة من وجه ولنا ان الید حق مقصود کا مالک فلا یستحق الابحۃ و



ہو البینۃ اعتباراً بالمالک الا ان یصل الہ الذی فی حقہ الصاۃ العلامۃ لقولہ علیہ السلام فان جار صاحبہا وعرفت  
عصا صہا وعدہا فادفنها الیہ وبہذا لا باء علیہا بالشہور و یقولہ علیہ السلام البینۃ علی المدعی الحدیث۔ اور  
جب کسی شخص نے حاضر ہو کر لفظ کا دعویٰ کیا تو اسکو نہ دیا جائیگا یہاں تک کہ گواہ قائم کرے پھر اگر اسنے کوئی علامت بیان  
کی تو فقط کو حلال ہو کہ اسکو دے لیکن قاضی نے یہ پوچھنا کہ اگر مالک و شافعی نے کہا کہ مجبور کرے گا اور علامت  
بتلانے کی مثال یہ ہو کہ درون کا وزن و شمار اور ضرر کی نکل اور گواہ کی دست بیان کہے اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہو  
کہ اسنے اس کے ساتھ قبضہ میں لے لیا کہ تاہم اسکی دست میں نہ ہو تو صرف قبضہ شرط ہو کیونکہ ایک راوی سے ہے  
اور راویہ قائم کرنا شرط نہیں ہو کیونکہ ایک راوی سے ہے بلکہ انہیں ہر دو سے ہے۔ مقتدا کو فلیت بین دعویٰ نہیں ہو کہ صرف  
قبضہ کا دعویٰ ہو تو گواہوں کی ضرورت نہیں بلکہ مالک اپنے لفظ کی شدت سے بیان کر دے پس حاکم و دینے پر مجبور کرے گا  
اور ہمارے دلیل یہ ہو کہ قبضہ بھی مثل مالک کے ایک حق مقتدا و تفرقہ مدعی بدون حجت کے اسکا سستی ہوگا اور حجت یہاں  
نہ ہو ہی بلکہ اس مالک کے (تو بدین گواہی کے امسودینا لازم نہیں) لیکن جب قیاس علامت ٹھیک بیان کر دے تو  
مقتدا مالک کے حوالہ کر دینا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر اسکا مالک آوے اور اسے  
حضرت و شمار کو بتلاوے تو اسکو دے۔ یہ راوی مسلم و ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ و بیہقی و یحییٰ و ابویوسف و ابوالخضر  
ہو اور لازم نہیں ہوتا کہ حدیث مشہور پر عمل باقی رہے اور حدیث مشہور و حدیث صحیحین بیان فرمایا کہ مدعی پر گواہ ہوں اور  
منکر پر قسم ہر قسم۔ لہذا اصل اگر مالک نے گواہ دیا کہ قبضہ میں لے لیا کہ تاہم اسکی دست میں نہ ہو تو اگر فقط ٹھیک علامت بیان کی تو  
مقتدا بخیر اور اسکو دینا سبب ہے۔ و یا خیر نہ قبضہ میں لے لیا کہ تاہم اسکی دست میں نہ ہو تو اگر فقط ٹھیک علامت بیان کی تو  
الکفیل من قبضہ بخلاف الکفیل لوارث غائب عند وارثہ۔ و انما یقبل علی المدعی کا وکیل لقبض الوکیل  
اذا صدقہ وقیل یحیر لان المالک ہنا غیر حاضر و المدعی مالک حاضر ہے۔ اور مالک لفظ سے ایک کفیل لے لے لیا  
جب اسکو لفظ دے تو اسوقت مقبول کیے دست قبضہ میں لے لے لیا کہ تاہم اسکی دست میں نہ ہو تو اگر فقط ٹھیک علامت بیان کی تو  
واسطے کفیل لینا ہر بخلاف وارث غائب کے یہ کہیں لینے کے کہ نام اور قبضہ کے نزدیک نہیں ہو (یعنی اگر یہ مرا  
اور اسکی میراث اس کے قرضخواہوں و وارثوں میں تقسیم کی گئی تو انہم کے نزدیک قرضخواہ یا وارث سے کوئی کفیل نہیں  
لیا جائیگا اور حاجین کے نزدیک لیا جائیگا شاید کوئی قرضخواہ یا وارث دیگر ظاہر ہو۔ ع۔) اور اگر فقط نے مالک  
مدعی کی تصدیق کی کہ تو مالک ہو تو کہا گیا کہ لفظ دینے پر مجبور نہیں کیا جائیگا بلکہ دلیلت وصول کرنے کی وکیل میں جبکہ  
امانت دار اسکی تصدیق کرے (یعنی مثلاً امانت دار کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں مالک کی طرف سے اسکی دلیلت  
جستہ ہوں پس لینے کا وکیل ہوں اور امین نے کہا کہ بیشک تو وکیل ہو تو بھی امین پر جبر نہیں ہو کہ اسکو دلیلت دے  
ع۔) اور کہا گیا کہ فقط پر دینے کے واسطے جبر لیا جائیگا کیونکہ یہاں مالک ظاہر نہیں ہو اور دلیلت کا مالک ظاہر ہو۔  
فمن یعنی دلیلت کی صورت میں مالک معلوم ہو اور جو شخص آیا وہ وکیل ہو تو امین کو اختیار ہو کہ وکیل کو نہ دے  
اور فقط کی صورت میں کوئی مالک ظاہر نہیں ہو تو مختل ہو کہ یہی مدعی مالک ہو اور جب فقط نے اقرار کر لیا تو فقط پر مالک  
اقرار حجت ہو گیا۔ ولا یتصدق باللقطۃ علی غنی لان المالک موریہ ہو التصدق لقولہ علیہ السلام فان لم یأت  
یعنی صاحبہا فلیتصدق بہ والصدقة لا یكون علی غنی فاستحبہ الصدقة المفروضۃ۔ اور اگر مالک نہ لے تو  
لفظ کو کسی تو نگر پر صدقہ نہ دے کیونکہ حکم تو صدقہ کر دینے کا ہوا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر مالک  
نہ آوے تو اسکو صدقہ کر دے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور تو نگر پر صدقہ نہیں ہوتا ہو تو اسکا حکم صدقہ مفروضہ یعنی زکوہ کے

ملیگا کیونکہ صدقہ دینا اگرچہ باجارت شرع ہو اگر مالک کی اجازت نہیں پائی گئی اور فقیر کی ملکیت اسکی اجازت سے پہلے ثابت ہو گئی تو محل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہیں رہیگی بخلات میں فقہوں کے کیونکہ ملک اجازت کے بعد ثابت ثابت ہوتی ہے اور اگر مالک چاہے تو لفظ سے اپنا تاوان لے لے کیونکہ لفظ نے بغیر اسکی اجازت کے اسکا مال فقیر کو دیدیا اگر شرع کی جانب سے مباح ہو کر ایسا کیا ہے اور شرعی اجازت ہونا بنظر بندہ کے حق کے تاوان لازم ہونے کو نہ مانتی نہیں ہے جیسے اضطراب و مخضہ کی حالت میں غیر کا مال کھالینا شرعاً مباح ہے مگر اس شرط سے کہ مالک کو اسکا تاوان دیدے اور لفظ کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے فقیر سے اپنا تاوان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہو گیا ہو کیونکہ فقیر نے اسکا مال پر بغیر اسکی اجازت کے اسپر قبضہ کیا اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ اپنا مال لے لے کیونکہ اسنے اپنا عین مال پایا۔ قال ویجوز الالتقاط فی الشاة والبقر والبعیر وقال مالک و الشافعی رحمہما اللہ اذ اوجد البعیر والبقر فی الصحراء فالترک افضل و علی ہذا الخلاف الفرس لہا ان الاصل فی اخذ مال البعیر الحرمة والا بجمہ مخالفۃ الفیاع واذا کان معها ما یدفع عن نفسها یقل الضیع و لکنہ یتوہم فی قضی بالکذا ہستہ والندب الی الترحک ولنا انہا لقطۃ یتوہم ضیاعہا فیستحب اخذہا ولتعریفہا ضیاعہ لا موال الناس لکما فی الشاة۔ بکری اور گائے اور اونٹ کو بطور لفظ کے پکھالینا جائز ہے اور مالک و شافعی نے فرمایا کہ اگر اونٹ و گائے کو جنگل میں پادرسے تو چھوڑ دینا افضل ہے۔ (اور یہی قول احمد ہے) اور یہی اختلاف گھوڑے میں ہے اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا مال لینے میں اصل یہ کہ حرام ہے اور مباح ہونا صرف اسکا ضایع ہونے کے فون سے ہے اور جب لفظ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر دفع کر سکے (جیسے گائے و اونٹ میں ہے) تو ضایع ہونے کا فون ہے لیکن وہم باقی ہے تو یہ حکم دیا جائیگا کہ پکھانا مکروہ ہے اور چھوڑنا اچھا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اونٹ اور گائے سبھی ایک لفظ ہے جسکے ضایع ہونے کا فون ہے تو اسکا لے لینا اور شناخت کرنا مستحب ہے تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں جیسے بکری میں حکم ہے ف۔ لیکن حدیث زید ابن خالد میں ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظ دریافت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شناخت کر بھر اسنے بوجھا کہ بٹکی ہوئی بکری کا کیا حکم ہے تو فرمایا کہ اسکو پکڑ لے وہ تیری ہے یا تیرے بھائی کی ہے پس اصلی مالک کی ہے یا بھوپڑے کی ہے اب بھر اسنے بوجھا کہ بارسول اللہ بٹکے لے اونٹ کا کیا حکم ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہو گئے یہاں تک کہ آب کے رخسار مبارک سرخ ہو گئے اور فرمایا کہ تیرا اس سے کیا تعلق ہے کہ اسکے ساتھ اسکا گھارہ و سقار خود موجود ہے یہاں تک کہ اسکا مالک اسکو پاوے۔ رواہ البخاری۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آپ نے ایسی صورت میں فرمایا کہ اونٹ کے ضایع ہونے کا فون نہ تھا پس جب فون ہو تو اسکا پکڑ لینا اولیٰ ہے۔ فان النفق الملتقط علیہا بغیر اذن الحاکم فهو متبرع لقصور ولا یجوز عن ذلک لمالک و ان النفق بامرہ کان ذلک دنیا علی صاحبہا لان للقاضی ولا یتعد فی مال الغائب نظر الہ وقد یكون النظر فی الانفاق علی ما بنین۔ پھر اگر لفظ نے اس جا تو لفظ کو بغیر حکم قاضی کے نفقہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہو گا اسواسطے کہ مالک کے ذمہ سے اسکی ولایت قاصر ہے اور اگر قاضی کے حکم سے اسکو نفقہ دیا ہو تو وہ جانور کے مالک پر فرض ہو گا کیونکہ غائب کے مال میں اسکی بہتری کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور غائب کی بھلائی کبھی اسکے جانور کو نفقہ دینے میں ہوتی ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کریں گے۔ و اذ ارفع ذلک الی الحاکم نظر فیہ فان کان للہبۃ منفعة اجرہا و النفق علیہا من اجرہا لان فیہ ابقار العین علی ملک من غیر الزام لہا علیہ و کذلک لفعول بالعبء الابق۔ اور جب لفظ جانور کا معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جائے تو وہ اسکو دیکھے پس

اگر اس جانور کی کوئی منفعت ہو تو اُسکو کرایہ پر دیدے اور اُسکے کرایہ سے اُسکا دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے میں مالک کا مال عین اُسکے ملک پر باقی رہیگا بغیر اُسکے کہ مالک پر قرضہ چڑھے اور بھاگے ہوئے غلام کے حق میں بھی قاضی ایسا ہی کرے گا۔ یعنی اگر کسی کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر میں اُسکو کسی نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اُسکو نفقہ دے تو یہ احسان ہے لیکن مالک پر یہ قرضہ لازم نہ ہوگا اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اُسکو دیکھے کہ اگر غلام کوئی ہنر اسی آتا ہو جو مزدوری میں قبول کیا جائے تو اجرت پر دیکر اُسکی مزدوری سے اُسکو نفقہ دے جسے جانور کی صورت میں بیان ہوا۔ وان لم یکن لہا منفعة وخاف ان تستغرق النفقة قیمتہا باعہا وامر بحفظ ثمنہا البقاء لہ منی عند تعذر البقاء صوری۔ اور اگر اس لفظ جانور کی کوئی منفعت نہ ہو مثلاً بے دودھ کی بکری ہو اور قاضی کو خوف ہو کہ نفقہ اُسکی تمام قیمت کو کھیرے گا تو اُسکو فروخت کر کے اُسکے دام رکھ چھوڑنے کا حکم کرے تاکہ من حیث یعنی باقی رہے جبکہ من حیث انصورت رکھنا مستند ہے۔ یعنی اُسکی مالیت باقی رہے جبکہ بعینہ باقی نہیں رہ سکتی۔ اور یہ اس وقت کہ اُسکا فروخت کرنا بہتر ہو۔ وان کان الاصلح الاتفاق علیہا اذن فی ذلک وجعل النفقة دنیا علی مالکھا لانه لیسب ناظر اونی ہذا نظر من الجائمین قالوا انما یامر بالاتفاق یومن او ثلثة ايام علی قدر ما یری رجاہ ان ینظر مالکھا فان لم ینظر یامر بیہا لان دارة النفقة مستاصلة فلا نظر فی الاتفاق مدة مدیة قال رضوی فی الاصل بشرط اقامتہ البینة وہو تصحیح لانه یحتل ان یمکن غصبائی یہ وہ لا یامرنہ بالاتفاق وانما یامرنہ فی الودیع فلا بد من البینة لکشف الحال ولیست البینة تقام للفقراء ان قال لا بینة لی یقبل القاضی لہ نفق علیہ ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالك ان کان صادقا ولا ترجع ان کان غاصبا وقوله فی الكتاب وجعل النفقة دنیا علی صاحبہا اشارۃ الی انہ انما یرجع علی المالك بعد احضار ولم یصح للفقہ اذا شرط القاضی الرجوع علی المالك وہذہ الروایۃ وہو الاصح۔ اور اگر وہ مالک کے نزدیک بہتر ہو تو اس جانور کو نفقہ دیا جائے تو ملحقہ کو اسکی اجازت دیدے اور جانور کے مالک قرضہ قرار دے کیونکہ مالک کو نگاہ رکھنے والا قرار دیا گیا ہے اور ایسا کرنے میں دونوں کے حق میں بہتری کی نگاہ ہو اور مشائخ نے فرمایا کہ صرف دو یا تین دن جب قدر اُسکی رائے میں آوے ملحقہ کو دانہ چارہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید اُسکا مالک ظاہر ہو بھر جب ظاہر نہ ہو تو اس جانور کو فروخت کرنے کا حکم دے کیونکہ برابر نفقہ جاری رکھنا اس جانور کو کھو دینا تو مدت دراز تک نفقہ دینے میں کوئی بہتری کی نظر نہیں ہے اور مصنف نے فرمایا کہ امام محمد نے مسبوط میں شرط لگائی کہ نفقہ کا حکم اُس وقت دیا کہ ملحقہ گواہ قائم کرے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید یہ جانور اُسکے قبضہ میں غصب ہو حالانکہ غصب کی صورت میں قاضی نفقہ دینے کا حکم نہیں کرے گا بلکہ صرف امانت کی صورت میں یہ حکم کرے گا تو گواہی ضرور ہے تاکہ حال کھلے اور یہ گواہی کچھ اس واسطے نہیں ہے کہ حکم قاضی ثابت ہو جس میں مدعا علیہ منکر کی ضرورت ہے اور اگر ملحقہ نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں تو قاضی اُسکو کہے گا کہ اگر تو اپنے قول میں سچا ہے تو اُسکو دانہ چارہ دے پس اگر سچا ہوگا تو مالک سے یہ خرچہ واپس لیگا اور اگر غاصب ہوگا تو نہیں واپس لیگا اور کتاب میں جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اُسکے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول میں اشارہ ہے کہ ملحقہ جب حاضر ہوا اور لفظ فروخت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو ملحقہ اپنا خرچہ مالک جاوے جسے ہی واپس لے سکتا ہے کہ قاضی نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کر دی ہو اور یہی روایت اصح ہے۔ اور اگر صرف نفقہ دینے کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ قال فانما حضری یعنی المالك فلا ملحقہ ان یمنعہا منہ حتی یحضر النفقة لانه یحیی بنفقہ فصار کانه استفاد المالك من حبتہ فاشہد المبیع واقرب من فیلک

مشابہ ہو گیا۔ و ان کان الملقط علیہ لم یجزلہ ان یتفیع بہا وقال الشافعی رحمہ یجزل لقولہ علیہ السلام فی حدیث  
ابی زہر فان جار صاجہا فادفعہا الیہ والا فان یتفیع بہا وکان من المیا سیر ولانہ انما یباح للفقیر حلالہ علی رفقہا  
صیانہ لہا والغنی لیشارک فیہ ولنا ان مال الغنی فلا یباح الانتفاع بہ الا برضاہ لا لطلاق النصوص والاباحت  
للفقیر لما رویناہ او بالاجماع فیبقی ما وراہ علی الاصل والغنی محمول علی الاخذ لاحتمال اقتضارہ فی مدۃ  
التعلیف والفقیر قد یتوانی لاحتمال استثنائہ فیہا وانتفاع ابی زہر کان باذن الامام و ہو جائز باذنہ۔  
اور اگر ملقط تو نگر ہو تو اسکو لقطہ سے خود نفع اٹھانا جائز نہیں اور امام شافعی نے فرمایا کہ نفع اٹھانا جائز ہو کہ چونکہ آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ اگر اس لقطہ کا مالک آجائے۔ تو اسکو دیدے ورنہ  
خود اس سے نفع حاصل کر۔ رواہ البخاری و مسلم وغیرہا۔ حالانکہ ابن کعب رضی اللہ عنہ تو نگر صحابہ میں سے تھے اور  
دوسری دلیل یہ ہو کہ فقیر کو لقطہ اسوجہ سے مباح ہوتا ہو تا کہ لقطہ کی حفاظت کے واسطے اٹھالینے پر آمادہ کیا جائے اور  
اس معنی میں تو نگر بھی اسکا شارک ہو لینے جب تو نگر کو اس کے ملنے کی امید ہو جائیگی تو وہ بھی اٹھا دینگا تا کہ معرفت ضایع  
نہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہو کہ لقطہ غیر کا مال ہو تو اس سے نفع اٹھانا بغیر اسکی رضامندی کے مباح نہیں ہو کہ چونکہ اٹھا  
آیات اور حدیث سے یہی حکم ثابت ہوتا ہو اور فقیر کے واسطے مباح ہونا اسوجہ سے کہ صدقہ کرنے کا حکم ہو لینے یہ فقیر بھی  
محل صدقہ ہو اور اسوجہ سے کہ فقیر ملقط کے واسطے بالاجماع حلال ہو تو فقیر کے سواے جو کوئی رہا وہ اصلی حکم پر عمل لینے  
اسکو غیر کا مال بغیر اجازت کے حلال نہیں ہو۔ اور غنی کو اس کے اٹھا لینے پر اسواسطے آمادگی ہوگی کہ شاید وہ سال بھر کی مدت  
میں جب تک مشاغت کرائی جاتی ہو محتاج ہو جائے اور فقیر بھی کبھی سستی کرتا ہو اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت میں تو نگر  
ہو جائے (لینے تو نگر و فقیر دونوں میں یہ احتمال قائم ہو کہ اٹھانے میں اسکو بلجائے) اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع  
اٹھانا امام کی اجازت سے تھا لینے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دیدی تھی اور امام کی اجازت سے تو نگر کو  
بھی نفع اٹھانا جائز ہو۔ یہ جواب اس بناء پر ہو کہ ابی ابن کعب تو نگر تھے اور اس بناء پر ہو کہ حدیث میں یہ  
خطاب ابی ابن کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونوں باتوں میں کلام ہو کہ چونکہ حدیث ابو طلحہ میں ہو کہ جب یہ آیت نازل  
ہوئی کہ لن تناوا البر حتی تنفقوا مما تحبون لینے تم ابراہ کے درجہ کو نہیں پہنچو گے بھانک کہ جس چیز کو محبوب رکھتے ہو  
اس سے اسکی راہ میں خرچ کرو۔ تو ابو طلحہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ  
اسطرح ارشاد فرماتا ہو اور مجھ کو اپنے اموال میں سے یہ باغ بیرحاء بہت محبوب ہو پس میں آپ کو گواہ کرتا ہوں کہ  
وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہو اور چونکہ میں اسکو پوشیدہ نہیں رکھ سکتا تھا تو حضور میں ظاہر کیا پس جو آپ کی  
راے ہو وہ کیجیے آپ بہت فوش ہوئے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہو اور میری راے یہ ہو کہ تو اسکو اپنے محتاج  
قراشیوں میں صدقہ کرے پس ابو طلحہ نے اسکو ابی ابن کعب اور حسان ابن ثابت میں تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح میں  
مردی ہو پس یہ دلیل ہو کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہو کہ شاید لقطہ کا قیض بعد تو نگر کی کے واقع ہوا ہو۔  
ابن العمام نے فرمایا کہ شک و احتمال کے باوجود استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اسکے تو نگر کی کا اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتا ہو  
جو اپنے روزیہ میں محتاج نہو اگرچہ اسکے پاس زائد مال بقدر نصاب نہو جو زکوۃ میں تو نگر ہو جائے حالانکہ لقطہ میں ایسی ہی تو نگر  
مراد ہو جسپر زکوۃ واجب ہو پس ابی ابن کعب ایسے تو نگر نہ تھے بلکہ خوشحال یعنی اول تھے علاوہ اسکے امردوم یہ کہ یہ خطاب  
ابی ابن کعب کو نہیں تھا بلکہ کسی نے لقطہ کا حکم پوچھا تھا اسکو ارشاد فرمایا مگر ابی ابن کعب نے روایت کر دیا۔ مترجم کہتا ہو  
کہ یہ احتمال صحیح نہیں ہو کہ چونکہ ابی ابن کعب کا لقطہ پانا روایت ترمذی میں صحیح ہو۔ اور ابو داؤد نے روایت کی کہ حضرت علی



اکرم اللہ وجہہ ایک روز حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسن و حسین روئے زمین میں پوچھا کہ یہ دونوں کیوں روئے ہیں حضرت سیدہ نے کہا کہ بھوک سے روئے ہیں پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ باہر گئے تو بازار میں آپ نے ایک دینار پیا پیا پس آپ اسکو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال بیان کیا تو آپ نے کہا کہ غلام یہودی کے پاس جا کر ہمارے واسطے آٹا لائیے جب آپ اسکے پاس گئے تو اُسنے کہا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو جو آپ کو پیغمبر کہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں تو اُسنے کہا کہ آٹا بھی لجاؤ اور اپنا دینار بھی لجاؤ پھر حضرت سیدہ نے فرمایا کہ غلام قصاب کے پاس جا کر ایک درم کا گوشت لائیے پس آپ دینار کو رہن کر کے گوشت لائے اور حضرت سیدہ نے لپکا کر تیار کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آدمی بھیج کر بلوایا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا پس اگر یہ حلال ہو تو ہم لوگ کھائیں آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا نام لیکر کھاؤ پس کھانے لگے اتنے میں ایک غلام اللہ و اسلام کا واسطہ دیکر دینار بکارتا آیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیج کر اسکو بلوایا تو اُسنے بیان کیا کہ بازار میں مجھے گر گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اے علی تم قصاب کے پاس جا کر کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ کو کہتے ہیں کہ دینار مجھے بھیج دے اور میرا درم مجھ پر پس اُسنے بھیج دیا تو آپ نے غلام کو دیدیا - درواہ عبد الرزاق واسحاق والبرار و ابو یعلیٰ اور ظاہر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے پہلے بازار میں بکا دیا ہو پھر لاکر خرچ کیا اور صلح کی بعض روایات میں بجائے دینار کے درم ہو و اللہ تعالیٰ اعلم - وان کان الملتقط فقیر افلا باس بان یتفح بہا لما فیہ من تحقیق النظر من الجاہلین ولہذا جاز الدفع الی فقیر غیرہ وکذا اذا کان الفقیر باہ او ابنہ او زوجہ وان کان ہو غنی لما ذکرنا و اللہ اعلم - اور اگر ملتقط فقیر ہو تو مضائقہ نہیں کہ نقطہ سے خود نفع اٹھا دے کیونکہ اسمین ملتقط و اصلی مالک دونوں کے حق میں درحقیقت بھلائی کی نظر ہو اور اسی واسطے اپنے سوائے دوسرے فقیر کو بھی دینا جائز ہو اور اسی طرح اگر ملتقط کا باپ یا بیٹا یا زوج فقیر ہو تو اسکو دینا جائز ہو اگرچہ ملتقط خود تو نگر ہو کیونکہ اسمین بھی جاہلین کے واسطے بہتری ہو و اللہ تعالیٰ اعلم فقیر کے واسطے بہتری کی نظر یہ ہو کہ اسکو لقطہ اٹھانے اور حفاظت و شناخت کرانے کی تکلیف میں اس نقطہ سے نفع مل گیا اور ثواب اسکے مالک کو مل گیا

## کتاب الاباق

یہ کتاب الاباق کے بیان میں ہو - اباق - غلام کا اپنے مولیٰ کے پاس سے بھاگ جانا - جھل - وہ حق فقر کا جو غلام کو پکڑ کر اسکے مولیٰ کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولیٰ پر شرعاً لازم ہو - رضح - جو مسافت سفر سے کم دوری سے پھیر لانے والے کو دینا چاہیے جسکی مقدار جمل سے کم ہو اور کوئی مقدار خاص نہیں ہو - بھگڑے غلام کو پھیر لانے میں تو اس بھی ہو اور چاہیے کہ غلام کو پکڑنے وقت گواہ کرے کہ میں اسکے مولیٰ کو واپس دینے کے واسطے اسکو گرفتار کرتا ہوں - اللایق اخذہ افضل فی حق من یعوی علیہ لما فیہ من احیاء واما الفضل فقد قیل کذلک وقد فیل حرکہ افضل لانه لا یرح مکانہ فجدہ المالک ولا کذلک اللایق ثم اخذ اللایق پاتی یہ اسلے السلطان لا لا یقدر علی حفظہ بنفسہ بخلاف اللقطہ ثم اذا رفع اللایق الیہ یحبسہ و لو رفع الفضل لا یحبسہ لانه لا یومن علی اللایق الا باق ثانیاً بخلاف الفضل - بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ لینا افضل ہو برائے شخص کے حق میں جو اسکے پکڑنے پر قائل ہو کیونکہ اسمین غلام کے مولیٰ کا حق زندہ کرنا ہوتا ہو (کیونکہ مولیٰ اس غلام سے محروم ہو چکا ہو یا اسکا غلام مر گیا - ع -) اور ملے وہ غلام جو راہ بھول کر بھاگ گیا ہو تو اسمین دو قول ہیں ایک یہ کہ اسمین بھی یہی حکم ہو لیکن اسکا پکڑ لینا افضل ہو اور دوسرا

قول یہ ہے کہ اسکا جھوڑ دینا افضل ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں ہانپا تو اسکا مالک اسکو باجا بچکا اور بھاگے ہوئے غلام کا یہ حال نہیں ہے پھر بھگوڑے کو پکڑنے والا اسکو سلطان (یا نائب یا قاضی) کے پاس لاوے کیونکہ وہ بدلتا خود اسکی حفاظت نہیں کر سکتا، بخلاف نقطہ کے۔ پھر جب وہ بھگوڑے کو سلطان کے پاس لایا تو سلطان اس بھگوڑے کو قید خانہ میں رکھیکا اور اگر راہ بھٹکے ہوئے غلام کو لایا تو اسکو قید نہیں کر گیا کیونکہ بھگوڑے سے دوبارہ بھاگنے کا خوف ہے اور راہ بھٹکے ہوئے سے یہ خوف نہیں ہے۔ قال ومن رد آبقاع علی مولاه من مسیرۃ ثلثۃ ایام فصاعدا فخلہ علیہ جملہ اربعون درہما وان ردہ لاقبل من ذلک فبحسابہ و ہذا استحسان والقیاس ان لا یکن لہ شئی الا بالشرط و ہو قول الشافعی رحمہ اللہ متبرع بمنافعہ فاسحبہ العبد الفضال ولنا ان الصوابہ رضوان اللہ علیہم الفقوا علی وجوب اصل الجعل الا ان منہم من اوجب اربعین ومنہم من اوجب مادونہا فوجبا الاربعین فی مسیرۃ السفر وما دونہا فیما دونہ توفیقا وتلفیقا بمنہما ولان البجاب اصل اصلہ حاصل علی الرد اذا حسبتہ نادرۃ فحصل صیانۃ اموال الناس والتقدیر بالسمع ولا سمع فی الفضال فامتنع ولان الحاجۃ الی صیانۃ الفضال دونہا الی صیانۃ الالباق لانه لا یتواری و الالباق یتختفی ولقد رخص فی الرد عما دون السفر باصطلاحہما ویفوض الی راسی القاضی وقیل لقیسم الاربعون علی الایام ثلثۃ اذ ہی اقل مدۃ السفر۔ اور جو شخص بھگوڑے غلام کو اسکے مولی کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دوری سے پھیر لایا تو مولی پر اسکے واسطے چالیس درم جمل ہے اور اگر اس سے کم مسافت سے پھیر لایا تو اسکے حساب سے مستحق ہو گا۔ مثلاً ایک دن کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک ہتائی کا مستحق ہے اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہ ہو کہ جبکہ مولی نے شرط کر دی ہو (مثلاً کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام پھیرا دے اسکے واسطے اسقدر مال ہے) اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ پھیر لانے والے نے اپنے کام میں یہ احسان کیا تو راہ بھولے ہوئے غلام کے مشابہ ہو گیا یعنی اگر راہ بھولے ہوئے غلام کو دلیس لاوے تو کچھ مستحق نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جمل واجب ہوئے پر اتفاق کیا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ بعضوں نے چالیس درم واجب کیے اور بعض نے اس سے کم واجب کیے پس بنے دونوں میں توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر میں چالیس درم واجب کیے اور اس سے کم میں کم واجب کیے۔ چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر میں سے لایا تو دس درم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درم ہیں اور چار کے آثار کو عبد الزراق و طبرانی و ابن ابی شیبہ نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا۔ یعنی - اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جمل واجب ہونا دراصل پھیر لانے پر مادہ کرنے والا ہے کیونکہ خالی ذاب پر یہ کام کرنا دوسری پس جمل واجب ہونے سے دونوں کے اموال محفوظ ہونگے اور اسکی مقدار معین کرنا صرف روایت کے سننے پر ہی جو بھلگے ہوئے غلام میں معلوم ہوئی اور راہ بھولے ہوئے غلام میں کچھ منقول نہیں ہے تو اس میں مقدار مقرر کرنا متنع ہے اور اسواسطے کہ راہ بھولے ہوئے کی حفاظت کی حاجت بھاگے ہوئے سے کم ہے کیونکہ راہ بھولا ہوا روپوش نہیں ہوتا اور بھاگا ہوا چھپتا ہے اور جب سفر سے کم مسافت پر پھیر لایا تو مال دونوں کی رضامندی پر ہی یا قاضی کی رائے پر ہی (اور مشائخ نے کہا کہ قاضی کی رائے پر ہوتا ہے) اسخبرہ (یعنی) اور کہا گیا کہ چالیس درم کو تین دن پر تقسیم کیا جائے کیونکہ یہی کثر مدت سفر ہے پس جتنی فتنہ ہو اسی حساب سے دیا جائے۔ قال وان کان ت قیمۃ اقل من اربعین لقیضی لہ البقیمۃ الا درہما قال زفر و ہذا قول محمد رحمہ اللہ و قال ابو یوسف رحمہ اللہ اربعون درہما لان التقدیر بہا ثبت بالنقص فلا ینقص عنہا و لہذا لا یجوز الصلح علی الزیادۃ بخلاف الصلح علی الاقل لانه حط منہ و محمد رحمہ اللہ ان المقصود حمل الغیب

علی الریحی بال مالک فینقص درہم لیسلمہ شے تحقیقا للفاۃ واما ام الولد والہ برنی ہذا بمنزلہ لقن  
 اذا کان الرد فی حیوۃ المولے لما فیہ من احیاء لک ولور بعد حیاء لا جعل فیہا لایستعان بالموت بخلاف  
 لقن ولو کان الراد بالمولے او ابنہ و ہونی عیالہ او احد الزوجین علی الآخر فلا جعل لان ہولاء یشیر عو  
 بالرد عادیۃ ولایتنا ولہم اطلاق الکتاب - اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو پھیر لانے والے کے ہاتھ  
 غلام کی قیمت کا ایک درہم کم کر کے حکم دیا جائیگا شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ لانے  
 والے کے لیے چالیس درہم کا حکم ہوگا کیونکہ یہ اندازہ بنص حدیث ثابت ہوا تو اس سے کم نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے  
 چالیس سے زیادہ برابر ہم صلح کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہے بخلاف اسکے چالیس سے کم پر صلح کرنا اسوجہ سے جائز ہے کہ لانے  
 والے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جعل کا مقصد یہ ہے کہ غیر کو پھیر لانے پر آمادگی ہو تاکہ  
 مالک کا مال تلف ہونے سے بچے و مال کی قیمت سے ایک درہم کم کر دیا جائے تاکہ مالک کو بھی کچھ فائدہ باقی رہے اور اگر  
 ام ولد یا دبر بھاگے تو جعل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض ملک کے ہے بشرطیکہ مولیٰ کی زندگی میں پھیر لوے کیونکہ اس میں  
 مولیٰ کی ملکیت زندہ ہوتی ہے اور اگر مولیٰ کی وفات کے بعد پھیر لایا تو ام ولد و دبر کی صورت میں کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں  
 بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض ملک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا اور اگر پھیر لانے والا مالک غلام کا باپ یا بیٹا  
 ہو جو اسکے عیال میں ہے یا شوہر و زوجہ میں سے کوئی دوسرے کا غلام پھیر لایا تو کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ عادت جاری ہے کہ یہ لوگ  
 بطور احسان کے پھیر لاتے ہیں تو کتابہ اسطرح حکم ان لوگوں کو شامل نہوگا۔ قال وان ابن من الذی روہ فلا  
 شئی علیہ لانہ امانۃ فی یدہ لکن ہذا اذا شہد وقد ذکرناہ فی اللقطۃ قال رض و ذکر فی بعض النسخ انہ لاشئی لہ  
 و ہو صحیح ایضا لانہ فی معنی البائع من المالك ولہذا کان لہ ان یجلس الالبق حتی یستوفی الجعل بمنزلۃ البائع  
 یجلس البیع لاستيفاء الثمن وکذا لک اذا مات فی یدہ لاشئی علیہ لما قلنا۔ جو شخص بھگوڑے غلام کو پھیرے  
 لانا تھا اگر وہ اسکے ہاتھ سے بھاگ گیا تو پھیر لانے والے پر کچھ نہیں ہے کیونکہ وہ اسکے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت  
 اسوقت ہوگا کہ جب اس نے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کر لیے ہوں کہ میں اسکے مالک کو پھیرنے کے واسطے پکڑتا ہوں  
 اور ہم اسکو لفظ میں بیان کر چکے ہیں۔ مصنف نے فرمایا بعض نسخوں میں یہ مذکور ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہیں  
 ہے اور یہ نسخہ بھی صحیح ہے لیکن جب اسکے پاس سے غلام بھاگ گیا تو اسکو کچھ جعل نہیں ملے گا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ سے نہیں  
 کے معنی میں ہے لیکن جب تک مالک کے سپرد نہ کرے تب تک کچھ سختی نہ ہوگا اور اسی واسطے پھیر لانے والے کو اختیار ہے کہ  
 اپنا جعل وصول کرنے تک بھگوڑے غلام کو اپنے پاس روک رکھے جسے بائع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقد دام وصول کرنے  
 تک بیع مشتری کو دینے سے روکے۔ اور اسی طرح اگر پھیر لانے والے کے قبضہ میں وہ غلام مر گیا تو بھی اس پر کچھ واجب  
 نہیں ہے۔ یعنی وہ غلام کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ امین ہے یا اس نے اپنے حق سے روکا ہے اور واضح ہو کہ پھیر لانے  
 والے نے جب غلام اسکے مالک کو سپرد کیا اسطرح کہ اپنا قبضہ اس پر سے اٹھا لیا اور مولے اس پر قبضہ کر سکتا ہے تو وہ قابض ہوگا  
 قال ولو اعتقہ المولے کما لقیہ صار قابضا بلاعتاق کما فی العبد مشتری وکذا اذا باعہ من الراد  
 سلامۃ البذل لہ والرد وان کان لہ حکم البیع لکنہ بیع من وجہ فلا یدخل تحت الہی الوارد عن بیع مالم  
 یتقبض فجار۔ اور اگر ملاقات ہوتے ہی مولیٰ نے اسکو آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہو گیا یعنی جعل واجب  
 ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام میں ہوتا ہے (یعنی مشتری نے اسکو آزاد کیا تو قابض ہو گیا اور بائع کے دام واجب ہوئے)  
 اور اسی طرح اگر مالک نے پھیر لانے والے کے ہاتھ اسکو فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ جعل کے دام اسکو مسلم ہوئے اور

دایہی کے واسطے اگرچہ بیع کا حکم ہو لیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیع ہو تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو مالعت دارد  
ہو اس کے تحت میں یہ صورت داخل نہوگی۔ قال وینبغی اذا اخذہ ان لیشہد انہ یاخذہ لیردہ فالاشہاد حتم  
فیہ علیہ علی قول ابی حنیفہ و محمد رحمہما حتی لورده من لم یشہد وقت الاخذ لا جعل لہ عندہ مالان ترک  
الاشہاد امارۃ انہ اخذہ لنفسہ وصار لکما اذا اشتراہ من الاخذ او اتہبہ او ورثہ فردہ علی مولادہ لعل  
لہ لانہ ردہ لنفسہ الا اذا اشہد انہ اشتراہ فیکون لہ بالجعل وہو متبرع فی اداء الشمن۔ اور اگر قرار کرنے والے  
کو چاہیے کہ بھگوڑے کو پکڑتے وقت گواہ کرے کہ میں اس کو اسکے مالک کو واپس دینے کو پکڑتا ہوں پس ابو حنیفہ و محمد  
کے قول پر بھگوڑے غلام کو پکڑنے میں اُسے گواہ کر لینا واجب ہو حتی کہ جس نے پکڑتے وقت گواہ نہ کیے ہوں وہ اگر  
واپس لاوے تو اُس کے واسطے جمل نہوگا کیونکہ گواہ کرنے کو چھوڑنا اس امر کی علامت ہو کہ اُس نے اپنے واسطے بکرا تھا  
تو ایسا ہو گیا جیسے اُس نے گرفتار کرنے والے سے خرید کر یا بیہ میں لیکر یا میراث پا کر پھر اُس کے مالک کو واپس دیا تو اُس کے  
واسطے جمل نہیں ہو کیونکہ اُس نے اپنی ذات کے واسطے لیکر واپس دیا ہو لیکن اگر خرید کے وقت گواہ کر لیے ہوں کہ میں  
اس واسطے خریدتا ہوں تاکہ اسکے مالک کو واپس دوں تو اُس کو جمل ملیگا مگر دام ادا کرنے میں وہ احسان کرنے والا ہوگا  
فان کان الابق رہنا فاجعل علی المرتہن لانہ اجمی مالیتہ بالرد وہی حقہ اذا لاستیفا رہنا و الجعل  
بمقابلۃ احوال مالیتہ فیکون علیہ الرد فی حیوۃ الراہن و بعدہ سوار لان الراہن لا یبطل بالموت و ہذا  
اذا کانت قیمۃ مثل الدین او اقل منہ فان کانت اکثر فیکفر الدین علیہ والباقی علی الراہن لان حقہ  
بالقدر المضمون فصار کفمن الدوار و تخلیصہ عن الجناۃ بالفداء وان کان مدیوناً فاعلی المولی ان یختار  
قضاء الدین وان بیع بدئی بالجعل والباقی للغرماء لانہ مؤتہ الملک والملک فیہ کالموقوف فیجب علی من  
یستقر لہ وان کان جانباً فاعلی المولی ان یختار الفداء لعود المنفعۃ الیہ و علی الاولیاء ان یختار الفداء لعود  
الیہم وان کان موہوباً فاعلی المویہوب لہ وان رجع الواہب فی ہبۃ بعد الرد لان المنفعۃ للواہب حصلت  
بالرد بل یرک المویہوب لہ التصرف فیہ بعد الرد وان کان لعصبی فاجعل فی مالہ لانہ مؤتہ ملکہ وان ردہ  
وصیۃ فلا جعل لہ لانہ ہوا الذی یرد فیہ۔ اور اگر یہ بھاگا ہو غلام کسی کے پاس رہن تھا تو واپس لانے  
کا جمل مرتن کے ذمہ ہو کیونکہ واپس لانے والے نے اُس کی مالیت زندہ کر دی حالانکہ مالیت حق مرتن ہو اس واسطے  
کہ رہن کا روپیہ اسی مالیت سے حاصل ہو سکتا ہو اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل میں جمل واجب ہو تو مرتن کے  
ذمہ ہوا اور راہن کی زندگی میں واپس لاوے یا اُس کی موت کے بعد واپس لاوے دونوں برابر ہیں کیونکہ راہن  
کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا اور مرتن پر جمل ہوتا اس صورت میں ہو کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا  
کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کے مرتن پر ہو اور باقی راہن پر ہو کیونکہ حق مرتن اسی قدر ہو جتنا  
اُس کی ضمانت میں ہو تو اس کا حکم ایسا ہو گیا جیسے دوا کی قیمت اور جرم سے چھوڑانے کا فدیہ (یعنی اگر غلام مر ہوا  
خلاف سے کسی کو قتل کیا یا بیمار ہو گیا تو فدیہ یا دوا کے دام بقدر حق مرتن کے مرتن پر ہیں اور باقی راہن پر ہیں۔  
ایسا ہی یہاں ہوگا) اور اگر یہ بھاگا ہو غلام قرضدار ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر مولی نے اس کا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا  
تو پھر لانے والے کا جمل مولی پر ہو اور اگر یہ غلام قرضہ میں فروخت کیا گیا تو پہلے جمل ادا کر دیا جاوے اور باقی قرضہ  
کا ہوگا کیونکہ جمل تو اس ملکیت پر بار خراج ہو اور ملکیت ہنزہ موتوف کے ہو پس جبکہ واسطے ملکیت قرار پاوے اسی پر  
جمل واجب ہوگا یعنی جب فروخت قرار پائے تو جمل اُس کے داموں پر ہو اور اگر اس غلام نے خلاف سے قتل کرنے کا جرم



کیا ہو تو دیکھا جائیگا کہ اگر مولیٰ نے اُسکا فدیہ دینا اختیار کیا تو اُسے لالے والے کا جعل مولیٰ پر ہوگا کیونکہ وہ ایسی کا نفع اُسی کو پہونچتا ہے اور اگر مولیٰ نے ادلیا ر مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو اُسے لالے والے کا جعل اولیاء مقتول پر ہے کیونکہ بھیر لالے کی منفعت انھیں کو پہونچتی ہے اور اگر یہ غلام ہیہ کیا ہوا ہو تو اسکا جعل موبوب لہ پر واجب ہوگا اگرچہ بعد وہ ایسی کے ہیہ کرنے والا اپنے ہیہ کو بھیرے کیونکہ وہ ایسی سے ہیہ کرنے والے کو منفعت نہیں ملی بلکہ وہ ایسی کے بعد موبوب لہ کے نفرت چھوڑ دینے سے حاصل ہوئی اور اگر یہ بھگوترا غلام کسی طفل کا ہو تو اسکا جعل اس طفل کے مال میں ہوگا کیونکہ یہ اُسکے ملک میں ہارنہ ہو اور اگر طفل کا وصی اُسکو والیس لایا تو وصی کے واسطے جعل ہوگا کیونکہ اُسکو والیس لانا وصی کا ذال کام ہے۔

## کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان میں ہے۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگوں کے پاس سے اس طرح غائب ہو گیا جسکی زندگی یا موت کا کچھ حال معلوم نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ واذا غاب الرجل فلم یعرف له موضع ولا يعلم احي هو ام ميت نصب القاضی من يحفظ ماله ويقوم عليه ويستوفي حقه لان القاضی نصب ناظر الكل عاجز عن النظر لنفسه والمفقود بهذه الصفة وصار كالصبي والمجنون وفي نصب الحافظ لماله والقائم عليه نظر وقوله يستوفي حقه لاختفاءه ليقبض غلاته والدین الذی اقر به غريم من غرامه لانه من باب الحفظ ويخاسم فی دين وجب بعقده لانه اصیل في حقوقه ولا يخاسم فی الذی تولاه المفقود ولا فی نصيب له في عقار او عرض فی ید رجل لانه ليس بالک ولا نائب عنه انما هو وكيل بالقبض من جهة القاضی وانه لا يملك الخصومة بلا خلاف انما الخلاف فی الوکیل بالقبض من جهة المالک فی الدين واذا كان كذلك یغفل عن الحكم به قضاء علی الغائب دانه لا یجوز الا اذا راه القاضی وقضى به لانه مجتهد فيه ثم ما كان یحکم علیه الفساد یبطل القاضی لانه تعذر علیه حفظ صورته فینظر له یحفظ المعنی۔ اگر کوئی شخص غائب ہو گیا پھر اسکا حکم معلوم نہیں اور یہ بھی نہیں معلوم کہ وہ زندہ ہے یا مر گیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے جو اُسکے مال کی حفاظت و پرداخت کرے اور اُسکے حقوق وصول کرے اسواسطے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے واسطے مقرر ہے جو اپنی ذاتی امور کی نگہداشت سے عاجز ہو اور مفقود میں بھی یہی صفت ہے پس وہ مانند طفل یا مجنون کے ہو گیا اور اُسکے مال کی حفاظت و پرداخت کرنے والا مقرر کرنے میں مفقود کی بہتری ہے اور رہا یہ امر کہ وہ اُسکے حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہیں کہ وہ اُسکے مال کی حاصلات و پیداوار وصول کرے گا اور اُسکے قرضداروں میں سے جسے قرضہ کا اقرار کیا اُس سے قرضہ بھی وصول کرے گا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہے اور قاضی کے بیان ایسے قرضہ میں ناش کر سکتا ہے جو اس وصی کے معاملہ سے واجب ہو کیونکہ ایسے حقوق میں یہ خود اصیل ہے اور جس قرضہ کا استوفی خود مفقود ہوا ہو اس میں خاصہ نہیں کر سکتا ہے اور مفقود کی جو جائداد غیر منقولہ یا مال منقولہ کسی شخص کے قبضہ میں ہو یا حصہ ہو اُسکی بابت خاصہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اصلی مالک یا نائب نہیں ہے بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہے اور ایسا وکیل بالاتفاق ناش و خصومت نہیں کر سکتا ہاں جس وکیل کو مالک نے قرضہ وصول کرنے میں وکیل کیا ہو تو ایسے وکیل میں البتہ اختلاف ہے کہ وہ ناش کر سکتا ہے یا نہیں پھر جب یہ حال ٹھہرے پھر ایسے وکیل خاصہ نہیں کر سکتا تو اسکی خصومت پر کوئی حکم ہو یا غائب پر حکم دینے کو شامل ہے حالانکہ یہ بات نہیں جائز ہے لیکن اگر قاضی کی رائے میں یہ امر جائز ہو اور اُسے حکم دیدیا تو حکم نافذ ہو جائیگا کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے پھر مفقود

اموال میں سے جس چیز کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو قاضی اُسکو فروخت کر دیا کیونکہ جب بعینہ اُسکی حفاظت ممکن نہیں ہو تو بحسب معنی اُسکی حفاظت کرے یعنی فروخت کر کے اُسکا دام محفوظ رکھے۔ ولا یبیع مالا یحتاج علیہ القضا فی نفقۃ ولا یغیر مالا لا ولایۃ لہ علی الغائب الا فی حفظ مالہ فلا یسوغ لہ حرک حفظ الصورتہ و ہو ممکن انہ اور جس مال کے بگڑنے کا خوف ہو اُسکو نہیں فروخت کر لیا نہ نفقہ کی ضرورت میں اور نہ کسی دوسری ضرورت میں اسواسطے کہ قاضی کو غائب پر صرف یہی ولایت ہو کہ اُسکے مال کی حفاظت کرے تو جس حالت میں عین مال کی حفاظت ممکن ہو اُسکو چھوڑنا جائز ہوگا حال و نیفوق علی زوجتہ و اولادہ من ماله و لیس ہذا حکم مقصور علی الاولاد بل لیم جمیع قرابۃ الاولاد و الاصل ان کل من یتحقق النفقۃ فی ماله حال حضرتہ بغیر قضاء القاضی نیفوق علیہ من ماله عند غیبتہ لان القضاء جیفۃ یکون اعانۃ و کل من لا یتحقق فی حضرتہ لا بالقضاء لا یتحقق علیہ من ماله فی غیبتہ لان النفقۃ جیفۃ تجب بالقضاء و القضاء علی الغائب مطلق فمن الاولاد و الصغار و الاثبات من الکبار و ازوی من الذکور و الکبار من الثانی الذبح و الاخت و التحال و التحال و قولہ من ماله مرادہ الدراہم والدنانیر لان حقہم فی المصنوع و الملبوس فاذا لم یکن ذلک فی ماله یحتاج الی القضاء بالقیمۃ و ہی النقدان و التبریز لہما فی ہذا حکم لانه یصلح قیمۃ کا مضرب و ہذا اذا کان فی ید القاضی فان کانت و دایۃ او دینا نیفوق علیہ منہا اذا کان المودع و المدیون مقرین بالمدین و الولیۃ و النکاح و النسب و ہذا اذا لم یکون ظاہرین عند القاضی فان کانت ظاہرین فلا حاجۃ الی الاقرار ان کان احدہما ظاہر و لیسوا الاقرار بالمدین لیس بظاہر ہذا لیس صحیح فان دفع المودع بنفسہ او من علیہ الدین بغیر امر القاضی فیضمن المودع و لایسیر المدیون لانه ما دی مالی صاحب الحق و لا الی نائبہ بجلالتہ ما اذا دفع امر القاضی لان القاضی نائب عنہ وان کان المودع و المدیون باحدین ہما لا کانتا جاحدین الزوجیۃ و النسب لم یتعصب احد من متحققی النفقۃ خصما فی ذلک لان ما بدعیہ الزائب لم تعین سببا للثبوت حقہ و ہو نفقۃ لہما کہ تجب فی ہذا مال التجار فی مال آخر للمفقود۔ اور مفقود کے مال سے اُسکی زوجہ و اولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہیں ہو بل سب کو جسے قرابت و ولادت ہو یعنی والدین و اجداد و پوتے پر دے وغیرہ سب محتاجون کو نفقہ دے اور اصل یہ ہو کہ جو لوگ اُسکی حاضری میں بغیر حکم قاضی کے اُسکے مال سے نفقہ کے مستحق تھے ان سب پر اُسکے غائب ہونے کی حالت میں اُسکے مال سے نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت میں حکم قاضی صرف اعانت ہو یعنی نفقہ کا استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہو اور جو لوگ اُسکی موجودگی میں بغیر حکم قاضی کے نفقہ کی مستحق نہ تھے تو اُسکے غائب ہونے کی حالت میں اُسکے مال سے قاضی نفقہ نہیں دیا کیونکہ ایسی صورت میں نفقہ واجب ہوا حکم قاضی ثابت ہوتا ہو اور قاضی کا حکم دینا غائب پر متعین ہو پس قسم اول میں سے یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق ہیں مفقود کے نابالغ اولاد اور بالغ لڑکیاں ہیں اور بالغ لڑکوں میں سے ابانج ہیں اور قسم دوم یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق نہ ہوں انہیں سے بھائی اور بہن اور ماہون اور خالہ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ اُسکے مال سے نفقہ دے تو مال سے مراد درم یا دینار ہیں یعنی نقد روپیہ و اشرفی کیونکہ ان لوگوں کا استحقاق طعام و لباس میں ہو پھر جب اُسکے مال میں انج و کپڑا نہ ہو تو قیمت کا حکم دینے کی صورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ و اشرفی ہو اور اس بارہ میں غیر مسکوک سونا جائدی بھی بمنزلہ سکہ دار روپیہ و اشرفی کے ہو کیونکہ سکہ دار کے مانند غیر مسکوک بھی قیمت ہو سکتا ہو اور یہ سب اس صورت میں ہو کہ یہ مال قاضی کے قبضہ میں ہو اور اگر اُسکا مال کسی کے پاس و ولایت یا قرضہ ہو تو ولایت و قرضہ میں سے ان لوگوں کو نفقہ جب ہی دیا کہ امانت دار و قرضہ دار و ولایت و قرضہ و زوجہ کے نکاح اور دوسرے کی نسب کا اقرار کرتے ہوں لیکن اقرار کی حاجت اُسوقت ہو کہ یہ دونوں باتیں قاضی کے نزدیک ظاہر نہ ہوں اور اگر دونوں باتیں ظاہر ہوں تو اقرار کی ضرورت نہیں ہو اور اگر دونوں میں سے ایک بات ظاہر ہو تو دوسری بات جو ظاہر نہیں ہو اُسکا اقرار شرط ہو

یہی حکم صحیح ہے پھر اگر امانت دار نے یا قرض دار نے بذات خود بدون حکم قاضی کے اہل نفقہ کو مال دیا تو امانت دار ضمان ہو گا اور قرض دار بری ہو گا کیونکہ اُس نے حقدار یا اس کے نائب کو نہیں دیا ہے بخلاف اسکے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری ہو جائیگا کیونکہ مغفود کی طرف سے قاضی نائب ہو اور اگر امانت دار یا قرض دار اصل امانت یا قرضہ سے منکر ہوں یا سب و زوجیت کے منکر ہوں تو مستحقین نفقہ میں سے کوئی شخص اس بارہ میں منکر کا مقابل خصم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ غائب کے واسطے وہ جو کچھ مدعی ہو وہ اس کا حق ثابت ہونے کے واسطے سبب متعین نہیں ہو اور اس کا حق نفقہ ہو کیونکہ نفقہ جیسے اس مال میں واجب ہو ویسے ہی مغفود کے دوسرے مال میں واجب ہے اور جب یہ امر کہ غائب کی طرف سے جو شخص مختص کرے حالانکہ غائب نے اُس کو اپنا نائب نہیں کیا ہے تو وہ قبول نہیں ہوتا سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہو نا اس امر پر موقوف ہو کہ پہلے یہ شخص غائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے پس وہ گواہ پیش کر کے غائب کے واسطے پہلے ثابت کرے گا تا کہ بعد اسکے اس کا حق ثابت ہو اور یہاں جو لوگ مستحق نفقہ ہیں اگر وہ امانت دار یا قرض دار پر مغفود کی امانت یا قرضہ ثابت بھی کریں تو بھی اُن کا حق ثابت نہیں ہوتا کیونکہ نفقہ واجب ہونا کچھ مغفود کے قرضہ یا ودیعت میں منحصر نہیں ہے بلکہ مغفود کے دوسرے مال میں واجب ہو پس یہ لوگ غائب کی طرف سے مدعی نہ ہوں گے۔ قال ولا یفرق بینہ و بین امرأۃ وقال مالک رہ اذ انقضی اربع سنین یفرق القاضی بینہ و بین امرأۃ ولتتعد عداة الوفاة ثم تزوج من شارت لان عمر رضہ ہکذا قضی فی الذی استہواہ النجی بالہیئۃ و کفی بہ اماما ولانہ منع حقہا بالغبۃ فیفرق القاضی بینہما بعد ما مضی مدۃ اعتبار بالایلا و العتۃ و بعد ہذا لا اعتبار اخذ المقدار منہا الاربع من الایلا و السنین من الغتۃ عملا بالشہدین ولما قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی امرأۃ المفقود انہا امرأۃ حتی یامیہا البیان وقول علی رضہ فیہا ہی امرأۃ ابتلیت فلتیصرحتہ یستبین موت او طلاق خج بیانا للبیان المذکور فی المرفوع ولان النکاح عرف ثبوتہ والغیبة لا توجب الفرقة والموت فی حیز الاحتمال فلا یزال النکاح بالشک وعمر رضہ رجحانے قول علی رضہ لا لا معتبر بالایلا ولا نہ کان طلاقا معجلا فاعتبر فی اشیء موجلا فکان موجبا للفرقة ولا بالغتۃ لان الغیبة لتعقب الادبۃ والغتۃ قلما تخل بعد استمرار ہاسنتہ۔ اور مغفود و اُس کی زوجہ کے درمیان تفریق نہیں کی جائیگی اور امام مالک نے کہا کہ جب چار برس گزر جاویں تو اُس کے اور اُس کی زوجہ کے درمیان قاضی تفریق کر دے پھر وہ وفات کی مدت پوری کرے پھر اُس کا جی چاہے کسی مرد سے نکل کرے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں جس شخص کو جن اٹھالے گئے تھے اُس کی زوجہ کے حق میں یہی حکم دیا اور حضرت عمر کا امام ہونا کافی ہے (اور اس اثر کو امام مالک وابن ابی الدنیا وابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و دارقطنی نے روایت کیا ہے اور اسی حکم کی مثل حضرت علی و عثمان سے مروی ہے اور کہا گیا کہ اسی پر صحابہ کا اجماع ہے کیونکہ انکا مخالف کوئی معلوم نہیں ہوتا۔ الزرقانی)۔ اور ہجرت سے تفریق کیجا دے کہ مغفود نے غائب ہو کر عورت کا حق روک دیا تو مدت گزرنے کے بعد قاضی دو دن میں تفریق کر دیگا جیسے ایلا و غنین کی صورت میں ہے (پس ایک راہ سے اُس کو شہادت ایلا سے ہے اور ایک راہ سے مشابہت غنین سے ہے) پھر جب ایلا و غنین پر قیاس ہو تو انھیں دو دن سے چار برس کی مدت لی گئی اس طرح کہ ایلا سے چار اور غنین سے سال لیے تاکہ دو دن مشابہت پر عمل ہو اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغفود کی زوجہ کے بار میں فرمایا کہ یہ اُس کی زوجہ رہی ہے تاکہ اُس کو بیان پہونچے (رواہ الدارقطنی و ہوضعیف) اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ یہ ایک عورت ہے جو مصیبت میں مبتلا کی گئی پس صبر کرے یہاں تک کہ ظاہر ہو کہ اسکا شوہر مر گیا باطلاق دیدی۔ رواہ

عبد الرزاق - پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول حدیث کے بیان کا بیان ہو اور اس دلیل سے کہ نکاح کا ثبوت تو یقینی معلوم ہو اور شوہر کا غائب ہونا موجب جدائی نہیں ہوتا ہو اور مفقود کا مرجحنا احتمالی ہو تو احتمال کی وجہ سے نکاح زائل نہ کیا جائیگا اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کیا اور غائب ہونے کا قیاس ایلاء پر نہیں ہو سکتا کیونکہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء کوئی الحال طلاق تھی پس شرع نے اُسکو جابر مہینہ کے بعد طلاق بھڑایا تو ایلاء موجب فرقت ہو اور غنیم پر بھی قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ غائب تو واپس آتا ہو اور غنیم کا مرض جب برابر سال بھر رہا تو اُس سے افاقہ کی امید بہت کم ہو۔ ابن الامام نے کہا کہ اس مسئلہ میں صحابہ کے درمیان اختلاف تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اثر کو عبد الرزاق نے حکم بن عقیبہ سے روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا ہو اور عبد الرزاق نے ابن جریج سے روایت کی کہ مجھے خبر پہونچی کہ عبد اللہ بن مسعود نے بھی حضرت علیؓ سے موافقت کی اور یہی مذہب ہے ابن ابی شیبہ سے ابو قتادہ و جابر بن زید و شعبہ و ثعلبی سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے پھر واضح ہو کہ رد المحتار میں ابن ابی شیبہ و زاذلی وغیرہ سے نقل کیا کہ جہاں ضرورت پیش آوے وہاں امام مالک کے قول پر فتویٰ دینا جائز ہے جیسے ایک عورت کو ایک حیض آکر برابر بھر ہو گیا تو امام مالک کے نزدیک نو مہینہ گزرنے پر اُسکی عدت پوری ہو جائیگی اور فتاویٰ بزاز میں کہا کہ ہمارے زمانہ میں امام مالک کے قول پر فتویٰ ہے۔ قال واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حکما بموتہ قال رض و ہذہ رواجہ احسن عن ابی حنیفہ رحمہ فی ظاہر المذہب یقدر بموت الاقران و فی المروی عن ابی یوسف رحمہما کہ سنہ و قدرہ بعضهم تسعین والاقیس ان لا یقدر بشئ والارفق ان یقدر تسعین واذا حکم بموتہ اعتدت امرأۃ عدۃ الوفاۃ من ذلک الوقت۔ اور جب مفقود کے روز پیدا ہونے سے ایک سو بیس برس پورے ہو جاوے تو ہم اُسکی موت کا حکم دیگے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ حسن نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کیا ہو اور ظاہر مذہب میں اُسکے ہمسروں کی موت کا اندازہ ہو اور ابو یوسف کی روایت میں سو برس ہیں اور بعضوں نے نوے برس اندازہ کیا ہو اور قیاس سے زیادہ موافق یہ ہو کہ کسی مقدار سے نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہو کہ نوے برس سے اندازہ کیا جاوے (اور اسی پر فتویٰ ہے سع۔) اور جب مفقود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اُسکی زوجہ عدت وفات پوری کرے۔ و قسم مالم بین ورثۃ الموجودین فی ذلک الوقت کا نہ مات فی ذلک الوقت معانیۃ اذا حکمی معتبر بالتحقیق و من مات قبل ذلک لم يرث منه لانہ لم یحکم بموتہ فیہا فصار کما اذا کان مت سیاتہ معلوم۔ اور مفقود کا مال اُن وارثوں میں جو اس وقت موجود ہیں تقسیم کیا جائے گا یا اسی وقت آنکھوں کے سامنے مرا ہو کیونکہ حکمی موت کا قیاس حقیقی موت پر ہو اور اُسکے اقارب میں جو شخص پہلے مر گیا ہو اسکا وارث نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں مفقود کی موت کا حکم نہیں دیا گیا تو ایسا ہو کہ جیسے اسکا زندہ ہونا معلوم ہو۔ ولایرث المفقود احد مات فی حال فقده لان تقادہ حیاتی ذلک الوقت باستصحاب الحال و ہوا لایصلح حجتہ فی الاستحقاق۔ اور مفقود کسی کا وارث نہ ہوگا جو اُسکے گم ہونے کی حالت میں مر گیا ہو کیونکہ بظاہر حال وہ اس وقت زندہ ہو اور یہ استحقاق کی حجت نہیں ہو سکتا ہے۔ و کذلک لو اوصی للمفقود و مات الموصی ثم الاصل ان لو کان مع المفقود وارث لایحجب بہ و لکنہ یشتقص حقہ بل یعطى اقل النصیبین و یقف الباقی وان کان معہ وارث یحجب بہ لایعطى اصلاً بیانہ رجل مات عن ابنین و ابن مفقود و ابن ابن و بنت ابن المال فی ید الاخی و تقادہ و تواسل علی فقده لابن و طلبۃ الایمان المیراث تعطیان النصف لانه متیقن بہ و یوقف النصف الآخر ولا یعطى ولد الابن لانہم یحجون بالمفقود لو کان حیاً فلا یشحقون



المیراث بالشک۔ اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنے والا مر گیا ہو تو وصیت صحیح نہیں بلکہ توقف ہے پھر اصل یہ ہو کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے محجوب ہو تو وہ حصہ پایگا لیکن اس وارث کا حق بوجہ مفقود کے کم ہو جائیگا حتیٰ کہ اسکو دو وزن حصوں میں سے کم حصہ دیا جائیگا اور باقی رکنہ چھوڑا جائیگا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا وارث ہو جو محجوب ہو تا کہ تو اسکو بالکل نہیں دیا جائیگا اسکا بیان یہ ہے کہ ایک شخص دو بیٹیاں اور ایک مفقود بیٹا اور ایک بیوتا اور ایک بیوتا چھوڑ کر مر گیا اور اسکا مال کسی اجنبی کے پاس ہے اور اس اجنبی وارثوں نے پسر کے گم ہونے پر اتفاق کیا اور دو وزن لو کیوں نے اپنی میراث طلب کی تو انکو نصف میراث دیا جائیگی کیونکہ یہی متیقن ہے اور باقی آدھا روک رکھا جائیگا اور پون کو نہیں دیا جائیگا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہیں اگر مفقود زندہ ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہ ہونگے۔ ولای نزع من ید الاجنبی الا اذا ظہرت منه خیانتہ ونظیر ہذا محل فائدہ یوقت لہ میراث ابن واحد علی ما علیہ الفتویٰ ولو کان معہ وارث آخر ان کان لایستقط بحال ولا یمیز بالحل لعیط کل نصیبہ وان کان من تسقط بالحل لایعطے و ان کان من یمیز بہ لعیط الاقل للمتیقن بہ کما فی المفقود وقدر شرعنا فی کفایتہ المنتہی باقم من ہذا۔ اور نصف میراث جو اجنبی کے قبضہ میں ہے اس کے قبضہ سے نہیں نکالی جائیگی مگر اس صورت میں کہ اسکی طرف سے کوئی خیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود کی نظیر مسئلہ حل ہے چنانچہ حل کے واسطے بھی ایک پسر کی میراث روکی جائیگی چنانچہ اسی پر فتویٰ ہے اور اگر حل کے ساتھ دوسرا وارث ہو پس اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا ہر حل کی وجہ سے اسکا حصہ متعین نہیں ہوتا نیز پورا حصہ دیدیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو جو حل کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے تو اسکو حصہ نہیں دیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو کہ جبکا حصہ حل کی وجہ سے متعین ہوتا ہے تو اسکو کچھ حصہ دیا جائیگا کیونکہ وہ متیقن ہے جیسے مفقود میں ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ کو کفایتہ المنتہی میں پورے طور پر ترجیح کیا ہے۔

## کتاب الشریکۃ

یہ کتاب شرکت کے بیان میں ہے۔ الشریکۃ جائزۃ لانه صلی اللہ علیہ وسلم تبعث الناس یتعاملون بہا فقر علیہ شرکت جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسے حال میں تشریف لائے کہ لوگوں میں باہم شرکت کا معاملہ جاری تھا پس آپ نے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا۔ قال الشریکۃ ضربان شریکۃ اطلاق و شریکۃ عقود و شریکۃ الاطلاق العین یرثہا رجلاں ولشعرا یا نہا فلا یجوز لاحد ہما ان یتصرف فی نصیب الآخر الا باذنہ وکل واحد منہما فی نصیب صاحبہ کالاجنبی و ہذہ الشریکۃ یتحقق فی غیر الذہن کورنی الکتاب کما اذا اتہب رجلاں عینا و ملکما الاستیلا و اختلط الہما من غیر صنع احدہما و بخلطہما خلطایمن التمزیرا ساء و الا بحسب و یجوز بیع احدہما فنصیبہ من شریکۃ فی جمیع الصور و من غیر شریکۃ بغیر اذنہ الا فی صورۃ الخلط و الاختلاط فائدہ لا یجوز الا باذنہ و قد بین الفرق فی کفایتہ المنتہی۔ شرکت کی دو قسمیں ہیں ایک شرکت اطلاق اور دوسری شرکت عقود پس شرکت اطلاق ایسے مال عین میں ہے جسکے دو حصے وارث ہوں یا دو وزن اسکو خریدیں پس دو وزن میں سے کسی کو دوسرے کے حصہ میں بغیر اسکی اجازت کے تصرف کا اعتبار نہیں ہے اور دو وزن میں سے ہر ایک دوسرے کے حصہ میں بمنزلہ اجنبی کے ہے اور یہ شرکت سوائے ان چیزوں کے جو کتاب میں مذکور ہیں دوسری چیزوں میں بھی جاری ہے جیسے دو شخصوں نے کوئی مال عین بطور ہبہ یا یا دو وزن نے کافر سے بطور علیہ چھینا یا دو وزن کا مال بغیر ان دو وزن میں سے

کسی کی حرکت کے غلط ہو گیا یا دونوں کے ملانے سے غلط ہو گیا حالانکہ یہ اختلاط ایسے طور پر ہو کہ بالکل امتیاز نہیں ہو سکتا یا امتیاز ایک حرج کے ساتھ ممکن ہو اور ان سب صورتوں میں ایک شریک کا اپنے حصہ کو چھپا اپنے شریک کے ہاتھ سب صورتوں میں جائز ہو اور غیر شریک کے ہاتھ چھپا بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہو سوائے صورت غلط و اختلاط کے لیکن جس صورت میں دونوں چیزیں خود مل گئیں یا دونوں مالکوں نے ملائیں تو ان دونوں صورتوں میں غیر کے ہاتھ چھپا نہیں جائز ہو مگر جبکہ شریک اجازت دے اور فرق بننے کفایت المنتہی میں بیان کر دیا۔ والفریب الثانی شریک المعقود و رکبہا الايجاب والقبول و ہوا ان یقول احدہما شارکک فی کذا وکذا ویقول الاخر قبلت و شرطہ ان یكون التصرف المعقود علیہ عقد الشریک قابلاً للوکالۃ لیکون ما یستفاد بالتصرف مشترکاً بینہما فیتحقق حکم المطلوب منہ۔ اور دوسری قسم شرکت کی شریک المعقود ہو لیکن بذریعہ عقد کے باہم شرکت کی اور اگر کارکن الايجاب و قبول ہو اور اسکی صورت یہ ہو کہ ایک کے مین نے تجھے فلان و فلان چیز میں شرکت کی اور دوسرے کے مین نے قبول کیا اور اسکی شرط یہ ہو کہ جس تصرف پر عقد شرکت باندھا ہو وہ قابل وکالت ہو تاکہ تصرف سے جو فائدہ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو پس عقد شرکت سے جو حکم مطلوب تھا وہ متحقق ہو۔ ثم ہی اربعۃ اوجہ مفاوضۃ و عنان و شرکتہ الصنائع و شرکتہ الوجوہ فاما شرکتہ المفاوضۃ فی ان یشتري الرجلان فیتساویانی مالہما و تصرفہما و ینہما لانہما شرکتہ عامۃ فی جمیع التجارات یفوض کل واحد منہما امر الشریک الی صاحبہ علی الاطلاق اذ ہی من المساواة قال فاکلہم لا یصلح الناس فوضلاً لاسراۃ لہم + ولا سراۃ اذا جہلہم ساودا ای مساویین فلا بد من تحقیق المساواة ابتداء و انتہاء و ذلک فی المال و المراد بہ بالفتح الشریکۃ فیہ و لا یتم التفاضل فیما لا یصح الشریکۃ فیہ و کذا فی التصرف لانه لو ملک احدہما تصرفاً لا یمکن الاخر لغات التساوی و کذا لک فی الدین لانیین ان شارک لہما لک و ہذہ الشریکۃ جائزۃ عندنا استحساناً و فی القیاس لا یجوز و ہو قول الشافعی رحمہ و قال مالک رحمہ لا اعرف ما المفاوضۃ و وجہ القیاس انہا تضمنت الوکالۃ بمجہول المجلس و الکفایۃ بمجہول و کل ذلک بانفرادہ فاسد وجہ الاستحسان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فادعوا فانہ عظم للبرکۃ و کذا الناس لیسوا من غیر نیکر و بہ یرک القیاس و الجہالۃ متحملۃ تبعاً لکافی المضاربتہ و لا تمنعہ الا بلغۃ المفاوضۃ لبعدر شراطہا عن علم العوام حتی لو بینا جمیع ما یقتضیہ یجوز لان المعتبر بہ المعنی۔ پھر شرکت عقود کی چار قسمیں ہیں۔ اول شرکت مفاوضہ دوم شرکت عنان۔ سوم شرکت صنائع۔ چہارم شرکت وجہ۔ پس شرکت مفاوضہ کی یہ صورت ہو کہ دو مرد باہم شرکت کریں پس مال و تصرف و دین میں دونوں برابر ہوں کیونکہ یہ شرکت جمیع تجارت میں عام ہوتی ہو اسلحہ کہ دونوں میں سے ہر ایک امر شرکت کو اپنے سامنے کی جانب علی الاطلاق تفویض کرتا ہو کیونکہ مفاوضہ بمعنی مساوات ہو چنانچہ عرب کے بعض اشعار میں یہ معنی مذکور ہیں پس ابتداء و انتہا میں مساوات ہونا ضرور ہو اور یہ مال میں ثابت ہوگی اور مال سے مراد وہ مال ہو جس میں شرکت صحیح ہو پس جس مال میں شرکت صحیح نہیں ہو تو مسکین باہم کسی مٹھی ہونا مستحسن نہیں ہو اور اسی طرح تصرف میں بھی مساوات چاہیے کیونکہ اگر ایک کو ایسے تصرف کا اختیار ہو جو دوسرے کو نہیں ہو تو مساوات جاتی رہیگی اور اسی طرح دین میں بھی مساوات شرط ہو چنانچہ آئندہ ہم اسکی دلیل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ اور یہ شرکت ہمارے نزدیک بدلیل استحسان جائز ہو اور قیاساً جائز نہیں ہو اور یہی شافعی کا قول بھی اور امام مالک نے کہا کہ میں نہیں پہچانتا کہ مفاوضہ کیا چیز ہو اور وجہ قیاس یہ ہو کہ مفاوضہ میں مجہول المجلس کی وکالت اور مجہول کی کفالت موجود ہو اور ایسی وکالت و کفالت تمنا فاسد اور وجہ استحسان یہ ہو کہ حدیث میں آیا کہ تم لوگ مفاوضہ کرو

کہ اُس میں بڑی برکت ہو لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ ابن ماجہ میں حدیث آئی تین چیزوں میں برکت ہو اور حار  
 بیچ میں جسکی سیوا معلوم ہو اور مفاوضہ میں اور گھر کے خج کے لیے گھون کو جو کے ساتھ ملائے میں مگر بیچ کے لیے نہیں  
 سفت۔ اور استحسان کی یہ بھی وجہ ہو کہ مفاوضہ کا معاملہ لوگوں میں بلا انکار جاری تھا اور ایسے تامل سے قیاس  
 چھوڑ دیا جاتا ہو اور وکالت و کفالت میں جو جہات ہو وہ تابع کر کے برداشت ہو سکتی ہو جیسے مفاہرت میں جائز ہو اور  
 واضح ہو کہ یہ شرکت سوائے لفظ مفاوضہ کے کسی لفظ سے منع نہیں ہوتی کیونکہ عوام کے علم سے اس کے شرائط بعید ہیں حتیٰ کہ  
 اگر اس کے جمیع شرائط و مقتضیات کو دوسری عبارت میں بیان کر دیا تو شرکت مفاوضہ صحیح ہو جائیگی کیونکہ اعتبار صرف معنی کا ہے  
 قال فجوز من الحریین الکبیرین مسلمین او ذمیین لتحقق التساوی وان کان احدهما کتابیا والاخر مجوسیا  
 بجوز ایضا لما قلنا۔ پس عقد مفاوضہ ایسے دو مردوں میں جائز ہو کہ دونوں بالغ آزاد مسلمان ہوں یا دونوں ذمی  
 ہوں کیونکہ دونوں میں برابری ثابت ہو اور اگر دونوں میں سے ایک کتابی ہو اور دوسرا مجوسی ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ  
 کفر ایک ہی ملت ہونے کی وجہ سے دونوں میں برابری ثابت ہے۔ ولا يجوز بین الحر والملوک ولا بین العبدین  
 والبائع لا لغد ام المساواة لان الحر البائع يملك التصرف والكفالة والملوک لا يملك واحدا منهما الا باذن  
 المولے والعبد لا يملك الكفالة ولا يملك التصرف الا باذن المولی۔ اور آزاد و ملوک میں مفاوضہ نہیں  
 جائز ہے اور طفل و بالغ میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ مساوات ندارد ہو اس واسطے کہ آزاد و بالغ کو تصرف و کفالت کا اختیار ہو  
 اور ملوک کو دونوں میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک مولیٰ اجازت نہ دے اور طفل کو بھی ان میں سے کوئی اختیار نہیں  
 ہے جب تک اس کا ولی اجازت نہ دے۔ قال ولا بین المسلم والكافر وهذا قول ابی حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ وقال  
 ابو یوسف رحمہ بجوز للتساوی بينهما فی الوکالة والكفالة ولا معتبر بزيادة تصرف يملك احدهما كالمفاوضه  
 بین الشفوعی و الخفی فانها جائزۃ و یفادان فی التصرف فی متروک التسمیۃ الا انه یکره لان الذم  
 لا یبتدی الی الجائز من العقود ولما انه لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری براس المال  
 خور او خنازیر صح ولو اشترى المسلم لا یصح۔ اور مسلمان و کافر کے درمیان بھی مفاوضہ نہیں جائز ہے اور یہ ابو حنیفہ  
 و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ وکالت و کفالت میں دونوں برابر ہیں اور جس زیادہ تصرف کا  
 ایک مالک ہو اس کا اعتبار نہیں ہے جیسے شافعی و حنفی کے درمیان مفاوضہ جائز ہے حالانکہ جس ذبیحہ پر عہد التسمیہ چھوڑا گیا  
 ہو اُس میں دونوں کا اختلاف ہے کہ شافعی کے نزدیک حلال ہے اور حنفی کے نزدیک نہیں پس مسلمان و کافر کے درمیان  
 بھی جائز ہے لیکن مکروہ ہے اس واسطے کہ ذمی کو جائز معاملات کی راہ نہیں معلوم ہے اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ دونوں  
 میں تصرف کی برابری نہیں ہے کیونکہ ذمی نے اگر اس المال سے سورا یا شراب خریدی تو صحیح ہے اور اگر مسلمان نے  
 خریدی تو نہیں صحیح ہے۔ ولا يجوز بین العبدین ولا بین العبدین ولا بین المکاتبین لا لغد ام صحة الکفالة  
 و فی کل موضع لم یصح المفاوضه لفقد شرطها ولا لیشترط ذلک فی العنان کان عتاقا لا لاجتماع شرائط  
 العنان اذ هو قد یکون خاصا وقد یکون عاما۔ اور دو غلاموں میں مفاوضہ نہیں جائز ہے اور دونوں بالغوں میں  
 نہیں اور دو مکاتبوں میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کفالت کی صحت نہیں ہے اور واضح ہو کہ جس جگہ مفاوضہ بوجہ کوئی شرط  
 نہ کرنے کے صحیح نہ ہو حالانکہ یہ شرط ایسی ہو کہ شرکت عنان میں مشروط نہیں ہے تو یہ شرکت عنان ہو جائیگی کیونکہ عنان کے سب  
 شرائط موجود ہیں کیونکہ شرکت عنان کسی خاص ہوتی ہے اور کسی عام ہوتی ہے۔ جیسے ایک بالغ اور دوسرے نابالغ  
 نے یا ایک آزاد اور دوسرے غلام یا مکاتب نے باہم عقد مفاوضہ کیا یا برابر کے دو آزادوں نے مفاوضہ میں یہ شرط لگائی کہ

کفالت نہیں ہو تو ہر صورت میں کفالت نہونے سے شرکت عنان ہو جائیگی اور یہ شرکت عنان عام ہوگی جیسے شرکت مفادہ ہمیشہ عام ہوتی ہے۔ **مف**۔ قال وتنعقد علی الوکالۃ والکفالۃ اما الوکالۃ فلتحقق المقصود وهو الشرکۃ فی المال علی ما بیناہ واما الکفالۃ فتحقق المساواة فیما ہو من مواجب التجارات وهو توجه المطالبۃ نحوہما جمیعاً۔ اور عقد مفادہ کا انعقاد وکالت وکفالت پر ہوتا ہے یعنی ہر ایک کو دوسرے کا ذکیل وکیل ہونا لازم ہوتا ہے پس وکالت اس واسطے کہ اسکا مقصود لینے والی شرکت تحقق ہوتا کہ جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو اور کفالت اس واسطے کہ جو چیز لازم تجارت سے ہے اس میں مساوات ثابت ہو یعنی مطالبہ ان دونوں کی طرف متوجہ ہو۔ **قال** وما یشترکہ کل واحد منهما کمون علی الشرکۃ الا طعام اہلہ وکسوتہم۔ وکذا کسوتہ وکذا الادام لان مقتضی العقد المساواة وکل واحد منهما قائم مقام صاحبہ فی التصرف وکان شرا واحدہما کشرهما الا ما استثناہ فی الکتاب وهو استحقاق لانه مستثنی عن المفاوضۃ للضرورۃ فان الحاجۃ الراتبۃ معلومۃ الوقوع ولا یکن ایجابہ حلۃ صاحبہ ولا التصرف من مالہ ولا بد من اشراف فیتخص بہ ضرورۃ والقیاس ان یکون علی الشرکۃ لما بینا۔ اور دونوں متفادضین میں سے جو کوئی کچھ خریدے وہ شرکت پر ہوگا سوائے اپنے اہل و عیال کے کھانے و کپڑے کے اور اسی طرح اپنا کپڑا اور اسی طرح روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز یہ شرکت سے مستثنی ہیں اس واسطے کہ عقد مفادہ کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں میں مساوات ہو اور تصرف میں ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہو اور ایک کی خرید و بیع دونوں کی خرید کے ہوگی سوائے اُس چیز کے جسکو کتاب میں مستثنی کیا ہے اور یہ استثنان ہے کیونکہ ہر ضرورت یہ مفادہ سے مستثنی ہے کیونکہ روزانہ حاجت کا واقع ہونا معلوم ہے اور ساتھ ہی پر اسکا واجب کرنا ممکن نہیں اور نہ اسکا مال سے صرف کرنا ممکن ہے اور خریدنا بھی ضرور ہے تو یہ خاصکہ ہر ایک شریک پر ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ یہ بھی شرکت پر ہو کیونکہ عقد مقتضی شرکت ہے۔ **ف**۔ یعنی قیاس کو چھوڑ کر استثنائے بوجہ ضرورت کے مستثنی کیا۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایما شاء المشتري بالاصالة وصاحبہ بالکفالۃ ویرجع الکفیل علی المشتري بحصتہ بما ادسی لانه قضی دنیا علیہ من مال مشترک بینہما۔ متفادضین میں سے جسے کوئی چیز خریدی تو بائع کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے دامن کا مطالبہ کرے چاہے اصل مشتری سے بوجہ اصالت کے اور چاہے اُسکے ساتھی سے بوجہ کفالت کے بھر کفیل نے جو کچھ ادا کیا بقدر حصہ کے مشتری سے واپس لے گا کیونکہ ساتھی پر جو قرضہ تھا وہ دوسرے نے باہمی مال مشترک سے ادا کیا ہے۔ **قال** وما یلزم کل واحد منهما من الدیون بدلا عما یصلح فیہ الاشتراک فالآخر ضامن لہ تحقیقا للمساواة فلما یصلح فیہ الاشتراک المشرع والبیع والاستیجار ومن القسم الآخر الجناۃ والنکاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقۃ۔ اور جس چیز میں شرکت صحیح ہے اُسکے عوض جو قرضہ کہ متفادضین میں سے ایک پر لازم ہو تو دوسرا شریک اُنکا ضامن ہے تاکہ دونوں میں مساواة تحقق رہے پس جنہیں اشتراک صحیح ہے وہ خرید و فروخت و اجارہ لینا۔ اور دوسری قسم جنہیں اشتراک نہیں صحیح ہے وہ جنایت قتل وغیرہ اور نکاح و خلع اور عداوت سے صلح اور نفقہ سے صلح ہے۔ پس خرید و فروخت کی صورت ظاہر ہے لیکن بیع صحیح میں فن کا ضامن ہوگا یعنی جو دام ٹھہرے ہوں اور بیع فاسد میں اُسکی چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنی بازار میں جو اسکی قیمت ہو اور اجارہ لینے کی صورت یہ ہے کہ دونوں متفادضین میں سے ایک نے اس کا تجارت میں کوئی مزدور یا جانور یا کوئی دوسری چیز کرایہ کی تو کرایہ دینے والے کو اختیار ہے کہ اپنا کرایہ دونوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے کیونکہ کار تجارت میں ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے اور سوائے کار تجارت کے جو کچھ کسی پر لازم آوے وہ اُسی سے مختص ہوگا



مثلاً متفاوضین میں سے ایک پر کسی نے خلا سے زخمی کرنے کا دعویٰ کیا جسکا کچھ جراثیمیں ہو اور مفاد عرض نے انکار کیا پس مجروح نے چاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اسکو یہ اختیار نہیں ہو اور دوسرا شریک اسکا ختم نہوگا اور اگر متفاوضین ایک مرد و ایک عورت ہو پھر عورت نے اپنے شوہر سے طلع لیا تو عوض طلع جو عورت پر لازم آیا تو اسکا شریک اس عوض کا ضامن نہیں ہو اسی طرح اگر مفاد عرض مرد پر کسی زوجه کا ہر لازم آیا یا اسنے عہد قتل کر کے مال پر صلح کی یا اپنی زوجه کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اسکا شریک اس مال کا ضامن نہیں ہو۔ قال ولو کفل احدہما بمال عن اجنبی لزوم صاحبہ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یلزم لانہ تبرع ولہذا لا یصح من البعی و العبد المأذون و الکفالت و لو صدق من المریض یصح من الثالث و صار کالاقراض و الکفالت بالنفس و ابی حنیفہ رحمہ تبرع ابتداء و معاوضہ بقرار لانہ لیس توجب ائتمان ببا بودی علی التکفیل عنہ اذا کانت الکفالت بامرہ فبالاے ابتداء فیضمتہ المفادوضہ و بالنظر الی الا بتداء لم یصح ممن ذکرہ و یصح من الثالث من المریض بخلاف الکفالت بالنفس لانہ تبرع ابتداء و انتہاء و اما الاقراض فممن ابی حنیفہ رحمہ لانہ یلزم صاحبہ و لو سلم فہو عارۃ فیکون مثلہا حکم عنہا لا حکم البذل حتی لا یصح فیہ الاصل فلا یتحقق مساوضہ و لو کانت بغیر امرہ لم تلزم و صاحبہ فی الصحیح لا لغد ام سنی المفادوضہ و مطلق الجواب فی الکتاب محمول علی المقید و ضمان انصب و الاستیلاء بمنزلہ الکفالت عند ابی حنیفہ رحمہ لانہ معاوضہ انتہاء و اگر وہ ان متفاوضین میں سے ایک شخص کی طرف سے جو تجارت میں انکا شریک نہیں ہو کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسرے صاحب پر بھی لازم ہوگی (یعنی اجنبی کی اجازت سے ضمانت کی) اور صاحبین نے کہا کہ شریک پر لازم نہیں ہو کہ یہ کفالت محض احسان ہو اسی واسطے طفل و غلام و ماکون و مکان کی طرف سے صحیح نہیں ہوتی ہو اور اگر یہ صلی المومنین کے مریض نے ایسی کفالت کی تو صرف تہائی سے صحیح ہوتی ہو اور یہ کفالت ایسی ہوگی جیسے کسی کو قرض دینا یا اسکے نفس کی کفالت کرہے بلاتفاق دوسرا اسکا ضامن نہیں ہو اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت ابتداء میں احسان ہو گیا آئندہ معاوضہ ہو کیونکہ جب اسنے مکفول عنہ کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو مکفول عنہ پر اسکی ضمانت واجب ہوئی جبکہ کفالت اسکے کہنے سے ہو تو بلحاظ زمانہ آئندہ کے عقد معاوضہ اسکو بھی متفق ہو اور بظاہر ابتداء کے طفل و غلام و ماکون و مکان سے صحیح نہیں ہو اور مریض کی طرف سے صرف تہائی مال سے صحیح ہو بخلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ ابتداء و انتہاء دونوں میں احسان ہو اور رہا قرض دینا تو امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا اور اگر مان لیا جاوے کہ نہیں لازم ہوگا تو صریح عاریت دینا ہوتا ہو و مقروض نے جو اسکا اصل ادا کیا وہ بمنزلہ مال میں کے ہو اور عوض کے حکم میں نہیں ہو حتیٰ کہ اسکی بیعت و اگنا صحیح نہیں ہوتا تو معاوضہ ثابت نہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول میں دوسرے شریک پر لازم نہوگی کیونکہ معاوضہ کے معنی نہارد میں اور کتاب میں جو مطلق مذکور ہے وہ مقید پر محمول ہو یعنی مراد یہ کہ مکفول عنہ کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہو اور اگر کسی سے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا یا اسکی ضمانت کر لی تو ابو حنیفہ کے نزدیک بمنزلہ کفالت کے ہو یعنی دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہاء میں معاوضہ ہو یعنی جب اسکے حکم سے ضمانت کی تو بعد ادا کے اسپر لازم آدگی۔ قال فان درث احدہما لا یصح فیہ الشریک او وہب لہ و وصل اسے یدہ بطلت المفادوضہ و صارت عنان لغوات المساوات فیما یصلح راس المال او ہی شرط فیہ ابتداء و بقرار و ہذا لان الاخر لا یشارک فیما اصحابہ لا لغد ام السبب فی حقہ الا انتہاء تنقلب عنان لا لکان فان المساواة لیس بشرط فیہ و لہ و امر حکم الا بتداء لکن غیر لازم۔ پھر اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک

ایک نے ایسا مال میراث پایا جس میں شرکت صحیح ہو یا اسکو بیہ کیا گیا اور اس کے بقعہ میں آگیا تو شرکت مفادہ باطل ہو کر شرکت  
 عنان ہو گئی کیونکہ جو مال اس قابل ہو کہ اس مال پر کسی کے حصہ مساوات نہیں رہی حالانکہ اس شرکت میں مساوات  
 ہو تا حالت ابتدا حالت بعد دونوں میں شرط مساوی مفادہ نیست۔ اگر کیونکہ ایک نے جو کچھ مال پایا اس میں دوسرا  
 شریک حقدار نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے حق میں کوئی سبب نہ ہو کہ شرکت مفادہ بدل کر شرکت عنان ہو گئی کیونکہ وہ بیان  
 ممکن ہو اسلئے کہ شرکت عنان میں مساوات شرط نہیں ہو اور شرکت عنان کے دوام کے واسطے ابتدا کا حکم ہی لینے جو حکم  
 اسکی ابتدا کے واسطے ہی آئے دوام کے واسطے ہو کیونکہ یہ عقد لازمی نہیں ہو۔ فان ورث احدہما عرضا فاولا  
 ولا تعدد المقادیر و غنمہ و کذا العقار لانہ لا یصح فیہ الشریکۃ فالیست شرط المساواة فیہ۔ اور اگر متفادضین میں سے  
 ایک نے کوئی اسباب میراث پایا تو وہ اسی کے واسطے ہو اور شرکت مفادہ فاسد نہ ہوگی اور یہی عقار کا حکم ہی لینے اگر  
 زمین و گھر میراث پایا تو بھی اسی کا ہو اور مفادہ باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس میں شرکت صحیح نہیں ہو تو ایسے  
 مال میں دونوں کا مساوی ہونا بھی شرط نہیں ہو۔ قسمت۔ حاصل یہ ہوا کہ شرکت مفادہ میں تجاتی امور میں دونوں  
 شریک ایک دوسرے کے ذیل و کفیل ہونے ہیں اور تجارت کے واسطے جو مال دونوں نے اس المال ٹھہرایا جس میں  
 دونوں کا مساوی ہونا جیسے ابتدا میں شرط ہو ویسے ہی جب تک باقی رہے برابر مساوات شرط ہوگی اور جو مال قابل شرکت  
 نہیں ہو اس میں مساوات شرط نہیں ہو لہذا جو اموال قابل شرکت میں ان کا بیان کرنا ضروری ہے چنانچہ بیان فرمایا۔  
 فصل۔ ولا ینعقہ الشریکۃ الا بالدرہم والدنانیر والفلوس النافقۃ وقال مالک رحمہ اللہ بجز بالعرض  
 والمکیل والموزون اذا کان الجنس واحدا لہما عقدت علی راس مال معلوم فاشبہہ النقود بخلاف  
 المضاربۃ لان القیاس یا بالما فیہا من ربح مالم یضمن فتنقص علی مورد الشرع ولنا انہ یودی اسلے  
 ربح مالم یضمن لانہ اذا باع کل واحد منہما راس مالہ ولفاضل الثمنان فما یشترکہ احدہما من الزیادۃ فی مال  
 صاحبہ ربح مالم یملک و مالم یضمن بخلاف الدرہم والدنانیر لان ثمن ما یشترکہ فی ذمتہ اذ ہی لاتعین فیکان  
 ربح ما یضمن ولان اولی التصرف فی العرض البیع و فی النقود الشراء و بیع احدہما مالہ علی ان یکون الآخر  
 شریکاً فی ثمنہ لایجزو شراؤ احدہما مالہ علی ان یکون المبیع بینہ و بین غیرہ جائز و اما الفلوس النافقۃ  
 ترجیح رواج الاثمان فاحتج بہا قالوا ہذا قول محمد رحمہ اللہ لہما المحققۃ بالنقود عندہ حتی لاتعین بالتعین ولا یجز  
 بیع اثنین بواحد باعنا علی ما عرفت اما عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ یوسف رحمہ اللہ لایجزو الشریکۃ والمضاربۃ بہا لان  
 ثمنہما تجادل ساعۃ فساعۃ و تصیر سلعا و یروی عن ابی یوسف رحمہ اللہ قول محمد رحمہ اللہ و الادول اقیس و اظہر و  
 عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ المضاربۃ بہا۔ واضح ہو کہ شرکت مفادہ کا انعقاد کسی مال سے نہیں ہوتا سوائے درم و دینار  
 و راج فلوس کے لینے جن پیسوں کا چلن ہو اور نام مالک نے کہا کہ اسباب اور کیلی چیزوں اور دینی چیزوں سے بھی  
 انعقاد ہوتا ہے بشرطیکہ جنس واحد ہو لینے جو چیزیں چاند سے کچی ہیں اور جو چیزیں وزن سے کچی ہیں جب دونوں کے پاس  
 ایک ہی جنس کے مساوی ہوں تو شرکت مفادہ منعقد ہو جائیگی کیونکہ یہ عقد بھی راس المال معلوم پر واقع ہوا تو نقد  
 کے مشابہ ہو گیا لینے موافق قیاس ہے بخلاف مضاربۃ کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور امانت اس غرض سے  
 دیتا ہو کہ وہ اس مال سے تجارت کر کے جو نفع اٹھاوے وہ مالک مال و تاجر کے درمیان تقسیم ہو تو یہ سوائے نقد کے  
 نہیں جائز ہے) اسواسلئے کہ قیاس اس سے انکار کرتا ہے کیونکہ ہمیں ایسے مال سے نفع ہو جو مضمون نہیں ہو بلکہ امانت ہو تو تجارت  
 منع وارد ہوئی ہے وہیں تک محدود ہوگا (اور مفادہ میں دونوں شریک اس مال سے کام کرتے اور نفع کماتے ہیں و ہاں

نقد و غیر نقد مثل اسباب وغیرہ کے یکساں ہیں) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسباب پر شرکت مفاد بھی انجام کو کسی جانب پہنچاتی ہے کہ ایسی چیز سے نفع لیا گیا جو ابھی ضمانت میں نہیں ہے کیونکہ اگر ہر مفاد میں نے اپنا اس المال فروخت کیا حالانکہ دونوں کے دام میں کمی بیشی ہو (مثلاً ہر ایک کا مال ایک ہزار کی قیمت رکھتا ہے پھر ایک نے اپنا اسباب دو ہزار کو اور دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا) تو ایک نے اپنے ساتھی کے مال سے مستحق شرکت نفع زیادہ پایا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہے جسکا وہ مالک نہ تھا اور ہنوز وہ ضمانت میں نہیں آیا تھا بخلاف درم و دینار نقد کے ایسے کہ جو ایک نے خریدا اسکے دام اسکے ذمہ ہیں کیونکہ خرید میں نقد کا تعین نہیں ہوتا ہے تو یہ ایسے مال کا نفع ہے جو ضمانت میں آچکا اور ایسے کہ اسباب میں پہلا نصرت یہ ہے کہ فروخت کرے اور نقد میں پہلا نصرت یہ ہے کہ خریدے حالانکہ ایک مفاد میں شرکت کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اسکے دام میں اسکا شریک ہو نہیں جائے گا اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدنا اس شرط پر کہ دوسرا اسکا شریک ہو یعنی بیع دونوں میں مشترک ہو جائے گا پس سوائے نقد کے دیگر اسباب سے جواز نہیں رہا اور رہے وہ فلس جسکا چلن جاری ہے تو وہ بیہ و اشتربانی کی طرح وہ چلتے ہیں پس وہ بھی نقد میں شامل کیے گئے اور متاخرین مثل نخ نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے کیونکہ امام محمد کے نزدیک فلس بھی نقد کے ساتھ لاحق کیے گئے ہیں یہاں تک کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں (مثلاً دو آنہ کو کوئی چیز خریدی تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے وہی پیسہ دیدے جو خرید بھرانے کے وقت ہاتھ میں ہیں یا دوسرے پیسہ دیدے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہیں ہوتے) اور معین دو پیسوں کو بچوں معین ایک پیسہ کے فروخت کرنا بھی نہیں جائز ہے چنانچہ اصول میں معلوم ہو چکا پس معین کرنا بیفائدہ ہے اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک فلس سے شرکت و مضاربت نہیں جائز ہے کیونکہ فلس کا فن ہونا دم پر دم بدلتا ہے اور جب انکا چلن جاتا ہے تو وہ مثل اسباب کے ہو جاتے ہیں اور ابو یوسف سے مثل محمد کے بھی مروی ہے لیکن ابو حنیفہ کے ساتھ ہونا قیاس سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہے اور ابو حنیفہ سے بھی یہ روایت ہے کہ فلس کے ساتھ مضاربت صحیح ہے۔ قال و لایحوز الشریک بما سوی ذلک الا ان يتعال الناس بالتبر والنقرة فتصح الشریکة بما یملک ذلک فی الکتاب۔ قد درمی نے فرمایا کہ ان مالوں کے سوائے دوسری چیز سے شرکت جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ لوگ چھرون یا لگائی ہوئی چاندی سے باہم شرکت مفاد کا معاملہ کرتے ہوں تو ان دونوں چیزوں سے بھی شرکت جائز ہو جائیگی یعنی اگر لوگوں میں بغیر سکے کے سونا و چاندی سے شرکت مفاد کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہوگا ایسا ہی شیخ قدوری نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور یہ ظاہر مخالفت قول جامع صغیر ہے چنانچہ فرمایا۔ وفي الجامع الصغير ولا يكون المفاوضة بشا قیل ذهب او فضة و مراده التبر فلی هذه الرواية التبر سلعة تعین بالتعین فلیصلح راس المال فی المضاربات والشركات و ذکر فی کتاب الصرف ان النقرة لا تعین حتی لا یصح العقد ببلکہ قبل التسليم فعلى تلك الرواية یصلح راس المال فیها وهذا الماعرف انما خلقا لتعین فی الاصل الا ان الاول اصح لانهما وان خلقت للتجارة فی الاصل لكن التمنية تخص بالضرب لمخصوص لان عند ذلک لا یصرف الی شیء آخر ظاهرا الا ان یجری التعال يستعملانما فی منزل التعال بمنزلة الضرب فیکون ثلثا و یصلح راس المال ثم قوله و لایحوز بما سوی ذلک یتناول المکیل و الموزون و العدوی المتقارب و لا خلاف فیہ بینا قیل الخلط و کل واحد منهما شیخ متاع و علیه و ضیعة و ان خلطا فم اشتراک فذلک فی قول ابی یوسف رحمہ و الشریکة شریکة ملک لا شریکة عقد و عند محمد رحمہ تصح شریکة العقد و ثمة الاختلاف تطرأ عند الشک

فی المالین واستراط التفاضل فی النسخ فظاہر الروایۃ ما قالہ ابو یوسف رحمہ اللہ تعین بالتعین  
بعد الخلط کما تعین قبلہ ولحمدرح انہما من من وجہ حتی جاز البیع بہا دنیا فی الذمۃ و بیع من حیث انہ  
تعین بالتعین فظہا بالشبہین بالاضافۃ الی المالین بخلاف العروض لانہا لیست ثمنًا بحال  
ولو اختلف جنس الخلطہ والشعیر والزیت والسمن فخلط لا ینعقد الشریکۃ بہا بالاتفاق والفرق لحمدرح  
ان المخلوط من جنس واحد من دوات الامثال ومن جنسین من دوات الیقیم فلتکمن الجمالۃ  
کما فی العروض واذالم تصح الشریکۃ فحکم الخلط قد بنیاء فی کتاب القضاء۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ  
سومنے یا چاندی کے متقاون سے شرکت مفادۃ نہیں ہوتی ہر متقال سے امام محمد کی مراد پترہن پس اس روایت پر  
بہتر ایسا اسباب ہے کہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو مضاربت یا شرکت کے عقود میں اس المال نہیں ہو سکتا  
اور جامع صغیر کی کتاب العرف میں مذکور ہے کہ گلائی چاندی جو سکہ دار نہ ہو وہ بھی متعین نہیں ہوتی حتی کہ بیع میں بیرو  
کولے سے پہلے اگر تلف ہو جائے تو عقد بیع منوگاہیں اس روایت پر گلائی اور پترہن بھی شرکت و مضاربت میں رائل مال  
ہو سکتے ہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی اصلی خلقت میں فن پیدا کیے گئے ہیں خواہ سکہ دار ہوں یا نہ ہوں لیکن  
روایت اول اصح ہے کیونکہ سونا چاندی اگرچہ اصلی خلقت میں تجارت کے واسطے مخلوق ہیں لیکن انکا ثمن ہوا مخصوص  
بغیر سکہ ہے کیونکہ ایسی حالت میں بظاہر انکو دوسرے کام میں صرف نہیں کرتے ہیں لیکن اگر انکو بطور ثمن استعمال کرتا  
ہو سکہ کے لوگوں میں جاری ہو جائے تو باہمی معاملہ بمنزلہ ضرب سکہ کے ہوگا پس مطلقاً ثمن ہو جائیگا اور اس المال ہونے  
کے لائق ہونگے رہا شیخ قدوری کا یہ قول کہ انکے سوائے دوسری چیزوں سے شرکت نہیں جائز ہے تو اس میں کبلی و وزنی چیزیں  
اور جو گنتی سے فروخت ہوتی ہیں اور باہم برابر کے قرب ہیں جیسے انڈے و اخوٹ یہ سب چیزیں بھی داخل ہیں یعنی شرکت  
کا اس المال نہونگی اور اس میں ہمارے علماء کے نزدیک کچھ اختلاف نہیں جبکہ خلط سے پہلے ہو یعنی باہم ملا دینے سے پہلے شرکت  
عقد ان چیزوں پر نہیں ہو سکتا اور دونوں میں سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع مخصوص ہوگا اور گنتی بھی ای ہی  
پڑیگی اور اگر دونوں نے خلط کر دیا پھر عقد شرکت باندھا تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے اور یہ شرکت ملکی ہوگی یعنی  
دونوں کی ملکیت باہم غلط ہے اور یہ شرکت عقد نہونگی اور امام محمد کے نزدیک شرکت عقد صحیح ہے اور اس اختلاف کا  
ثرہ ایسی صورت میں ظاہر ہوگا کہ دونوں مال باہم برابر ہوں اور نفع میں کمی بیشی مشروط ہو یعنی مثلاً ایک کے واسطے  
نفع میں دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو ابو یوسف کے نزدیک نہیں جائز ہے بلکہ ہر ایک کو  
اپنے مال کا نفع ملیگا اور یہی ظاہر الرواۃ ہے کہ یہ مال بعد خلط کے بھی متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے جیسے خلط سے  
پہلے تھا اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مال ایک راہ سے ثمن ہے حتی کہ بیع انکے عوض میں اپنے ذمہ قرضہ رکھکر جائز ہے  
مثلاً کسی شخص سے کوئی چیز بعض مرغی کے دس انڈوں کے یا پانچ سیر گیہوں کے یا تین سیر لوہے کے خریدی اس طرح  
کہ یہ انڈے یا گیہوں یا لوہا مشتری کے ذمہ اُدھار قرضہ ہے تو جائز ہے پس اس راہ سے یہ ثمن ہیں) اور ایک راہ سے  
بیع ہوتے ہیں کہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں تو اس میں دو مشابہت ہوئیں پس ہننے و وزن مشابہتوں پر  
عمل کیا کہ قبل خلط کے انکو بیع قرار دیا اور کہا کہ شرکت نہیں جائز ہے اور بعد خلط کے ثمن قرار دیا حتی کہ شرکت جائز ٹھہری  
بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند تحت و کرسی و صندوق وغیرہ کے کہ یہ کسی حال میں ثمن نہیں ہوتے ہیں (پھر یہ سب  
اختلاف اس صورت میں کہ کبلی و وزنی و عددی دونوں کے پاس جنس واحد ہوں) اور اگر دونوں کی جنس مختلف ہو  
جیسے ایک کے پاس گیہوں اور دوسرے کے پاس جوہن یا ایک کے پاس روغن زیتون اور دوسرے کے پاس گھی



بہر اگر دو وزن نے خلط کر دیا تو بھی بالاتفاق عقد شرکت نہیں ہو سکتا، اور حتیٰ کہ امام مالک و امام محمد بھی متفق ہیں کہ اس  
 امام محمد کے نزدیک جنس واحد میں بعد خلط کے شرکت جائز ہے اور جنس مختلف میں نہیں جائز ہے (اور فرق یہ ہے کہ ایک  
 جنس کے مخلوط میں وہ شریک نہیں ہوتا جس سے یہ لینے اگر کوئی شخص تلف کرے تو اس کے مثل اس کا قائم مقام ہو سکتی ہے اور  
 دو جنسوں کا مخلوط شریک نہیں بلکہ قیمتی ہے لینے تلف کنندہ پر اس کی مثل نہیں بلکہ اس کی قیمت واجب ہو سکتی ہے پس یہاں  
 پیدا ہو گئی یعنی ہر شریک کو بٹوارے کے وقت اپنا عین مال نہیں مل سکتا جیسے اسباب میں ہوتا ہے اور جب شرکت  
 صحیح نہ ہو تو خلط کا جو حکم ہے وہ جیسے کتاب القضا میں بیان کیا ہے۔ بلکہ کتاب الوصیۃ میں بیان کیا ہے۔ النفاۃ  
 یا نفاۃ النہی میں مذکور ہے۔ قال و اذا اراد الشریک بالعرض باع کل واحد منهما نصف مالہ بنصف مال  
 الآخر ثم عقدنا الشریکة قال نعم و ہذا شریکة ملک لما بینا ان العروض لا تصح رأس مال الشریکة و تاویلہ اذا کان  
 قیمۃ متاعاً علی السواء و لو کانت بینہما تفاوت یمتد صاحب الاقل بقدر ما تثبت بہ الشریکة۔ اور جب دو  
 شخصوں نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرنی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو بعض دوسرے کے نصف مال کے  
 فروخت کرے پھر دو وزن عقد شرکت باندھیں شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ شرکت ملک ہے کیونکہ جیسے بیان کر دیا کہ شرکت کا  
 رأس المال یہ اسباب نہیں ہو سکتا ہے اور جو مسئلہ مذکور ہوا اس کی تاویل یہ ہے کہ دو وزن کے اسباب کی قیمت برابر  
 ہو اور اگر دو وزن میں تفاوت ہو تو کم مال والا اپنے مال میں سے دوسرے کے اسباب سے اسی قدر کے عوض فروخت  
 کرے جس سے شرکت ثابت ہو۔ مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت  
 سو درم ہو تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصوں میں سے چار حصہ بعض دوسرے کے پانچویں حصہ کے فروخت کر دے  
 تو خلط سے کل اسباب پانچ حصہ ہونگے جنہیں ایک حصہ کم مال والے کا ہے پس اس کو نفع کا بھی پانچواں حصہ ملے گا۔ قال  
 و اما شریکۃ العنان فتعقد علی الوکالۃ دون الکفالۃ و ہی ان تشترک اثنان فی نفع غیر طعام و غیر شریک  
 فی عموم التجارات ولا ینکر ان الکفالۃ و النقادہ علی الوکالۃ لتحقق مقصودہ کما بینا ہ ولا یعتقد علی الکفالۃ  
 لان اللفظ مشتق من الاعراض یقال عن لہ اسے اعراض و ہذا لاینبی عن الکفالۃ و حکم التصرف ثابت  
 بخلاف مقتضی اللفظ۔ قدوری نے شرکت عنان کے بیان میں فرمایا کہ وہ وکالت پر منعقد ہوتی ہے اور کفالت پر منعقد  
 نہیں ہوتی ہے اس طور پر کہ دو شخص کپڑے یا اناج کی تجارت میں شرکت کریں یا عموماً ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں اور  
 کفالت کا ذکر نہ کریں پس وکالت پر انعقاد اس واسطے ہے کہ مقصود شرکت حاصل ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور یہ کفالت پر  
 منعقد نہ ہوگی کیونکہ عنان کے معنی ٹکھ موڑنے کے آتے ہیں اور اس سے کفالت ظاہر نہیں ہوتی اور مقتضائے لفظ کے  
 خلاف کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ ویصح التفاضل فی المال لحاجۃ الیہ و لم یس من قضیۃ اللفظ المساواة  
 اور دو وزن کے مال میں کمی بیشی ہونا صحیح ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور لفظ عنان اس کو مقتضی نہیں کہ دو وزن میں مساوات  
 ہو۔ ویصح ان یساویانی المال و یتفاضلا فی الریح و قال زفرج و الشافعی رحمہ لایجوز لان التفاضل  
 فیہ یودی اسے ربح مالم یضمن فان المال اذا کان لخصین و الریح لثلاثی فصاحب الزیادۃ یتحتم بالمال  
 ضمان اذا الضمان بقدر رأس المال ولان الشریکۃ عندہما فی الریح بشرکۃ فی الاصل ولہذا یشرط ان یخلط  
 فصار ریح المال بمنزلۃ النار الاعیان فیتصح بقدر المالک فی الاصل ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الریح  
 علی ما شرطہ الوضیۃ علی قدر المالین ولم یفصل ولان الریح کما یتصح بالمال یتصح بالعمل کما فی المضارح  
 و قد یکون احدہما حدق و اہدی و اکثر عللاً و اقوی فلا یرضی بالمساواة فہست الحاجۃ الی التفاضل بطلان

اشترط جميع الرئح لاحدهما لانه يخرج العقد من الشریکة ومن المضاربة ايضا اے فرض باشرط اطه  
 للعامل او اے بضاعة باشرط ارب المال وهذا العقد يشبه المضاربة من حيث انه يعمل فی مال الشریک  
 ويشبه الشریکة اسما وعلما فانها يعلمان فعلا يشبه المضاربة وقلنا يصح اشترط الرئح من غیر ضمان و  
 يشبه الشریکة حتی لا یبطل باشرط العمل علیهما۔ اور اگر دو وزن کا مال برابر ہو اور نفع میں کسی کے واسطے زیادتی  
 کی شرط ہو تو صحیح ہے لیکن مثلاً ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو جائز ہے اور زر فرج  
 و شافعی نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ نفع میں زیادتی اس جانب بہو جتنی ہو کہ جو چیز مضمون نہیں اس کا نفع لیا جائے  
 چنانچہ مال جب برابر ہو اور نفع ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی ہوا تو جبکہ واسطے ایک تہائی  
 زائد ہو وہ بغیر ضمان اس کا مستحق ہوا اس واسطے کہ ضمانت تو بقدر اس المال ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زر فرج و شافعی کے  
 نزدیک اصل مال میں شرکت کی وجہ سے نفع میں شرکت ہوتی ہے اسی واسطے دو وزن کے نزدیک اصل مال میں غلط  
 ہونا شرط ہے تو مال کا نفع ایسا ہو گیا جیسے مال عین بڑھا رہا ہوتا ہے یعنی جیسے بکریوں کے بچے ہو کر زیادتی ہو جاتی ہے تو  
 اصل مال میں بقدر ملک ہو اسی حساب سے نفع کا استحقاق ہو گا اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ نفع دو وزن کی شرط  
 پر ہو گا اور گھٹی بقدر مال کے ہوگی۔ اس روایت میں کوئی تفصیل اصل مال کی برابری یا کمی بیشی کی نہیں ہے (یعنی اگر  
 مال برابر ہو اور نفع میں کم و بیش شرط کیا تو بھی جائز ہوا بخلاف گھٹی کے کہ وہ موافق شرط نہیں بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن  
 یہ حدیث نہیں باقی جاتی مگر حنفیہ کی کتابوں میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔ ت م۔ اور اس دلیل سے کہ  
 نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہے ویسے ہی کام سے ہوتا ہے جیسے مضاربت میں ہے (یعنی مضارب کو روپیہ دیا کہ وہ  
 تجارت کر کے نفع اٹھاوے پس نفع تین تہائی تقسیم ہو پس مال والے نے اپنے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب  
 نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا اور کبھی دو وزن میں سے ایک شریک کو اس تجارت کا ٹھنگ زیادہ اور کام زیادہ آتا ہے  
 اور اپنے شریک سے زیادہ قوی ہوتا ہے تو وہ برابر نفع پر راضی ہو گا تو ضرورت کی وجہ سے کم و بیش نفع جائز ہوا بخلاف  
 اسکے اگر کل نفع ایک ہی کے واسطے شرط ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عقد شرکت سے خارج ہو جائیگا اور  
 مضاربت سے بھی نکل جائیگا بلکہ اگر حاص کام کرنے کے واسطے پورا نفع شرط ہو تو یہ فرض ہو جائیگا اور اگر سب نفع مال  
 کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہے کہ ابتدا میں مضاربت کے مشابہ ہے اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال میں کام  
 کرتا ہے اور یہ عقد شرکت مفاد ضمت کے بھی مشابہ ہے کیونکہ نام میں شرکت اور کام میں تجارت ہوتا ہے تو اس میں دو وزن  
 شائبہ ہون کا عمل ہوا تو مضاربت کا عمل یہ دلا یا کہ ہم نے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہے جیسے مضاربت میں  
 امانتی مال میں نفع کی شرط بغیر ضمانت جائز ہے ویسی ہی شرکت غنان میں ایک شریک کے واسطے زائد نفع جائز ہے اور  
 دوسری شرکت مفاد ضمت کا عمل یہ دلا یا کہ دو وزن شریکوں پر کام شرط ہونے سے شرکت غنان باطل نہیں ہوتی ہے۔  
 قال ویجوز ان یعقد بالکل واحد منهما بعض مال دون البعض لان المساواة فی المال لیس بشرط فیہ  
 اذ اللفظ لا یقتضیہ ولا یصح الا بما بینا ان المفاد ضمت تصح باللوجه الذی ذکرناہ۔ اور شرکت غنان میں یہ بات  
 جائز ہے کہ ہر شریک اپنے حصے کے مال کو شرکت میں ملاوے اور باقی کو نہ ملاوے کیونکہ اس شرکت میں مساوات مالی شرط  
 نہیں ہے کیونکہ لفظ غنان اس کو مقتضی نہیں ہے مگر یہ شرکت صرف اسی مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی درم و دینار و  
 فلوس رائجہ جسے مفاد ضمت صحیح ہوتی ہے اور وہی وجہ ہے جو ہم وہاں بیان کر چکے۔ تو مجوز ان لیشترکاً ومن جهة اخرى  
 و تانیہ ومن الآخر دراهم و کذا من احدہما دراهم بیض ومن الآخر سود و قال زر فرج و شافعی رحمہ لایجوز

و نہ انبار علی انحرط الخلط و عدمہ فان الخلط عندہما شرط ولا تحقیق ذلک فی مختلفہ الجنس و سببہ من بعد  
ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور شرکت غنان میں اگر ایک کی طرف سے دینار ہوں اور دوسرے کی طرف سے درم ہوں  
تو جائز ہے اور اسی طرح اگر ایک کی طرف سے دو دھیا درم ہوں اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہوں تو بھی جائز ہے  
اور زعفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور یہ اختلاف خلط و عدم خلط کی شرط پر مبنی ہے چنانچہ زعفر و شافعی کے نزدیک خلط  
کرنا شرط ہے حالانکہ دو مختلف جنس میں خلط کا تحقیق نہ ہوگا اور ہم اسکو بعد ازان انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال  
وما اشترک کل واحد منهما للشركة طوبی بنمنہ دون الآخر لما بینا انہ یتضمن الوکالۃ دون الکفالۃ والوکیل  
ہو الامل فی الحقوق۔ اور شرکت غنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے جو کچھ شرکت کے واسطے خرید کیا اسے  
دام کا مطالبہ صرف اسی سے ہوگا دوسرے سے نہ ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ شرکت غنان صرف وکالت کو تتضمن ہے  
اور کفالت کو تتضمن نہیں ہے اور مطالبہ حقوق میں دلیل ہی اصل ہوتا ہے۔ قال ثم يرجع علی شریک بخصتہ  
منہ معناه اذا ادى من مال نفسه لانه دلیل من جہتہ فی حصتہ فاذا انقضى مال نفسه رجع علیہ فان کان  
لا یعرف ذلک الا بقولہ فعلیہ الحجۃ لانه یدعی وجوب المال فنی ذمۃ الآخر و ہونیکر والقول للمکر مع یمینہ  
بہر جو دام ادا کیے اس میں سے شریک سے بقدر اس کے حصہ کے واپس لیا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب اپنے مال سے ادا  
کیا ہو تو شریک سے حصہ رسد واپس لیا کیونکہ وہ شریک کی طرف سے اس کے حصہ میں دیکل رہا پس جب اپنے مال سے اسے  
ادا کیا تو شریک سے واپس لیا پس اگر یہ بات سوائے اس کے قول کے کسی طرح معلوم نہ ہو مثلاً جو چیز خریدی وہ موجود نہیں ہے  
حالانکہ وہ کتنا ہے کہ میں نے ایک غلام خرید لیا اور اس کے دام ادا کر دیے ہیں پھر وہ غلام مر گیا اور شریک اس سے انکار کرتا ہے  
تو پھر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لاوے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا  
اس سے منکر ہے تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا۔ یعنی اگر یہ گواہ نہ لایا تو قسم سے شریک منکر کا قول قبول  
ہوگا۔ قال واذا ہلک مال الشریکۃ او احد المالین قبل ان یشتر یا شیا بطلت الشریکۃ لان المعقود علیہ  
فی عقد الشریکۃ المال فان یتعین فیہ لکافی البتہ والوصیۃ و ہلک المعقود علیہ یبطل العقد کما فی البیع بخلاف  
المضاربتہ والوکالۃ المفردۃ لانه لا یتعین الثمنان فیہما بالتعین وانما یتعینان بالتقبض علی ماعرف و  
ہذا ما ہر فیما اذا ہلک المالان و کذا اذا ہلک احدہما لانه ماضی بشرکۃ صاحبہ فی مالہ الا لیشکرک فی مالہ  
فاذا فات ذلک لم یکن راضیا بشرکۃ فی بطل العقد لعدم فائدۃ و ایضا ہلک من مال صاحبہ ان ہلک  
فی یدہ فظاہر و کذا اذا کان ہلک فی ید الآخر لانه امانۃ فی یدہ بخلاف ما بعد الخلط حیث یہلک علی  
الشریکۃ لانه لا یتعین فیہلک من الممالک من الممالک۔ اور اگر دونوں کا مجموعہ مال شرکت یا ایک کا مال تلف ہو گیا قبل اسکے  
کہ مال شرکت سے کوئی چیز خریدین تو شرکت باطل ہو گئی کیونکہ جس چیز پر عقد شرکت ٹھہرا وہ مال ہی کیونکہ وہ عقد شرکت میں  
متعین ہو جاتا ہے جیسے بہہ و وصیت میں متعین ہو جاتا ہے اور جس چیز پر عقد ٹھہرا اگر وہ تلف ہو جاوے تو عقد باطل ہو جاتا ہے  
جیسے عقد بیع میں ہوتا ہے مثلاً جس بیع پر بیع ٹھہری ہے اگر وہ سپرد کرنے سے پہلے تلف ہو جائے تو بیع باطل ہو جاتی ہے بخلاف  
مضاربت اور تنہا وکالت کے کیونکہ مضاربت اور تنہا وکالت میں ثمن معین کرنے سے معین نہیں ہوتا ہے بلکہ جب قبضہ واقع  
ہو جاوے جب متعین ہوتا ہے چنانچہ اپنے موقع پر اسکا بیان نہ کر رہے بلکہ مال تلف ہونے سے شرکت باطل ہو جاتی ہے پھر  
جس صورت میں دونوں مال تلف ہو جاوے تو شرکت باطل ہو جاتا ہے ہر اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرکت  
باطل ہوگی کیونکہ جب مال تلف نہیں ہوا وہ اپنے مال میں دوسرے کی شرکت پر صرف اسطور پر ماضی ہوا تھا کہ خود بھی اس کے

مال میں شریک ہو پھر جب اُسکا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال میں شریک کرنے پر راضی نہیں ہو پس عقد شرکت باطل ہو گیا کیونکہ باقی رہنا بیفائدہ ہے اور دونوں میں سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اُسی کا مال گیا دوسرا اُسکا ضامن نہیں کیونکہ اگر خود اُسکے قبضہ میں تلف ہوا تو یہ بات ظاہر ہے اور اگر شریک کے قبضہ میں تلف ہوا تو بھی ضمان نہیں ہے کیونکہ یہ اُسکے قبضہ میں صرف امانت تھا بخلاف اُسکے اگر غلط کر دینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائیگا کیونکہ مال میں کسی کے واسطے امتیاز نہیں ہے تو تلف ہونا دونوں مالوں میں سے قرار دیا جائیگا۔ وان اشتری احدہما بئس النہ و ہلک مال الآخر قبل الشراء فامشتری بینہما علی ما شرط لان المالک حین وقع وقع مشترکاً بینہما لقیام الشریکۃ وقت الشراء فلا یتغیر الحکم بہلک مال الآخر بعد ذلک ثم الشریکۃ عقد عند محمد رحمہ اللہ خلافاً لحسن بن زیاد حتی ان اہل باع جائز بعیہ لان الشریکۃ قد تمت فی المشتري فلا ینقص ہلک المال بعد تماحها۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کے مال سے خرید واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہو گیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہے کیونکہ جو وقت ملک واقع ہوئی ہے تو دونوں میں مشترک واقع ہوئی ہے کیونکہ خرید کے وقت دونوں میں شرکت قائم تھی تو اسکے بعد دوسرے کا مال تلف ہو جانے سے حکم مذکور تغیر نہوگا پھر امام محمد کے نزدیک یہ شرکت عقد ہے حتی کہ دونوں میں سے جسے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خریدی ہوئی چیز میں شرکت پوری ہو چکی تھی تو پوری ہو جانے کے بعد دوسرا مال تلف ہونے سے شرکت نہیں ٹوٹے گی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کی ملک مشترک ہے مگر اُسکے دام صرف ایک شریک نے ادا کیے ہیں۔ قال ویرجع علی شریکۃ بخصۃ من ثمنہ لانہ اشتری نصفہ بالکالتہ و نقد الثمن من مال نفسه و قد بینا ہذا اذا اشتری احدہما باحد المالیین اولاً ثم ہلک مال الآخر اما اذا ہلک مال احدہما ثم اشتری الآخر بمال الآخر ان صرحا بالوکالۃ فی عقد الشریکۃ فامشتری مشترک بینہما علی ما شرط لان الشریکۃ ان بطلت فالوکالۃ المصرح بہا قائمۃ فکان مشترکاً بحکم الوکالۃ و یکون شریکۃ ملک و یرجع علی شریکۃ بخصۃ من الثمن لما بینا ہذا وان ذکر مجرد الشریکۃ ولم ینص علی الوکالۃ فیہا کان امشتری للذی اشتراہ خاصۃ لان الوقوع علی الشریکۃ حکم الوکالۃ التي تضمنتها الشریکۃ فاذا بطلت بطل ما فی ضمنہا بخلاف ما اذا صرح بالوکالۃ لانہا مقصودۃ۔ پھر جس شریک نے دام دیے ہیں وہ دوسرے سے بقدر اُسکے حصہ کے دام واپس لیگا کیونکہ بطور وکالت کے اُس نے دوسرے کا حصہ نفع خریدایا اور سب دام اپنے ذاتی مال سے دے دیے ہیں اور ہم اسکو ادب برہان کہ چلے یہ اُس صورت میں ہے کہ ایک شریک نے ایک مال سے پہلے خریدی پھر دوسرے کا مال تلف ہوا ہے اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہو گیا پھر دوسرے نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ عقد شرکت میں دونوں نے وکالت کی تصریح کر دی تو اس صورت میں خریدی ہوئی چیز دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہوگی کیونکہ شرکت اگر باطل ہوئی تو وکالت مصرح قائم ہے تو وہ چیز بحکم وکالت مشترک ہوئی لیکن یہ شرکت ملک ہوگی یعنی شرکت عقد نہوگی اور خریدنے والا اپنے شریک سے بقدر اُسکے حصہ کے ثمن واپس لیگا کیونکہ وہ اُسکی طرف سے وکیل تھا اور اپنے مال سے دام دیے ہیں۔ اور دوسری صورت یہ کہ دونوں نے صرف عقد شرکت کا ذکر کیا اور وکالت کا مصرح ذکر نہیں کیا پس اس صورت میں جو چیز خریدی ہے وہ خاصہ خریدار کی ہوگی کیونکہ شرکت پر واقع ہوا صرف اُس وکالت کی وجہ سے ہوتا جو عقد شرکت کے ضمن میں ہوتی ہے مگر جب شرکت ہی باطل ہوئی تو جو اُسکے ضمن میں وکالت تھی وہ بھی باطل ہوگئی بخلاف اسکے جب وکالت مصرح بیان کیا تو وہ باطل نہوگی کیونکہ وہ بقصد بیان ہوئی ہے یعنی ضمنی نہیں ہے۔ قال ویجوز الشریکۃ وان لم یخلط المال وقال زفر رحمہ اللہ الشافعی لا یجوز لان



الربح فرع المال ولا يقع الفرع علی الشریک الا بعد الشریکة فی الاصل وانه بالخلط و هذا لان المال  
هو المال ولہذا لم یضف الیہ ویشترط تعین رأس المال بجلات المضاربة لانهما لیست بشریکة وانما  
ہو عمل الرب المال فیشترط الرب عمالة علی علمہ اما ہنا بخلافہ و ہذا اصل کبر لہما حتی یعتبر اتحاد الجنس ویشترط  
الخلط ولا یجوز التفاضل فی الربح مع التساوی فی المال ولا یجوز شریکة التقبل والاعمال لا یغنیان  
المال ولنا ان الشریکة فی الربح مستندة الی العقد ودون المال لان العقد یشی شریکة فلا بد من تحقق  
معنی ہذا الاسم فیہ فلم یکن الخلط شرطاً ولان الدراہم والدنانیر لا یتعینان فلا یستفاد الربح برأس  
المال وانما یستفاد بالتصرف لانه فی النصف اصیل وفي النصف وکیل واذا تحققت الشریکة فی  
التصرف بدون الخلط تحققت فی المستفاد بہ و ہو الربح بدونہ وصار کالمضاربة فلا یشترط اتحاد الجنس  
والتساوی فی الربح وتصح شریکة التقبل۔ اور شرکت جائز ہے اگرچہ دونوں نے مال خلط نہ کیا ہو اور یہی قول  
مالک و احمد ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ مال اصل ہے اور نفع اسکی فرع ہے اور فرع کا مشترک ہونا  
جب ہی ہو گا کہ پہلے اصل مشترک ہو جاوے اور اصل کا مشترک ہونا خلط سے ہے اور نفع کا مال کے فرع ہونا اس دلیل سے  
ہو کہ اسکا عمل مال ہے اسی واسطے نفع کو مال کی طرف منسوب کرتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ شرکت مالی سے یہ مال کا نفع ہے  
اور اس المال کو معین کر لینا شرط ہے بجلات مضاربت کے کہ وہ بدون خلط کے جائز ہے اس واسطے کہ وہ شرکت نہیں ہے  
بلکہ مضارب صرف مالک مال کے واسطے کام کرتا ہے تو اپنے کام کی مزدوری پر نفع میں سے سچا ہوتا ہے اور بیان اسکی  
بر خلاف ہے یعنی دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کام کرتا ہے اور یہ زفر و شافعی کے واسطے اصل کبر ہے حتی کہ جنس عقیدہ  
ہونا معتبر اور خلط کرنا شرط ہے اور مال برابر ہونے کے باوجود نفع میں کمی بیشی نہیں جائز ہے اور شرکت انقسام میں سے  
ہو شرکت تقبل و اعمال آئندہ آویگی وہ بھی اسی اصل پر نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں مال نہیں ہوتا ہے اور ہر ایک اصل  
یہ ہو کہ نفع میں شرکت ہونا عقد کی جانب منسوب ہونے مال کی جانب کیونکہ عقد ہی کو شرکت کہتے ہیں تو اس نام کے معنی  
اس میں متحقق ہونا ضروری نہیں تو خلط کرنا شرط نہوا اور اس دلیل سے کہ درم و دینار ایسی چیز نہیں جو عقد میں متعین ہوں  
تو نفع حاصل ہوتا اس المال سے نہیں ہے بلکہ اس نصرت سے ہے جو اس المال میں ہوتا ہے پہلے اس المال کے  
ذریعہ سے کام کرنے پر نفع ملتا ہے کیونکہ ہر شریک آدمے میں اصیل ہے اور آدمے میں وکیل ہے اور جب بد دن خلط کرنے  
کے نصرت و کار تجارت میں شرکت متحقق ہوئی تو نصرت سے جو کچھ مستفاد ہوا یعنی نفع اس میں بھی بدون خلط کی شرکت  
متحقق ہوئی اور اسکا حال مثل مضاربت کے ہو گیا پس خلاصہ یہ کہ نفع کی نسبت شافعی کے نزدیک رأس المال کی  
طرف ہے اور ہمارے نزدیک عقد کے موافق کار تجارت کی طرف ہے پس ہمارے نزدیک مالون کا جنس متحد ہونا  
اور برابر مالون میں برابر نفع ملنا کچھ شرط نہیں ہے اور لوگوں کے کام قبول کرنے میں عقد شرکت ٹھہرانا صحیح ہے  
قال ولایہ تجوز الشریکة اذا شرط لاحد ہما دراہم مسماة من الربح لانه شرط یوجب انقطاع الشریکة فغایہ  
لا یخرج الا قدر المسمی لاحد ہما و نظیرہ فی المزارعة۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک کے واسطے کچھ درم بیان  
کئے کہ نفع میں سے شرط کیے تو شرکت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس سے شرکت منقطع ہوئی جاتی ہے کیونکہ شریک  
حاصلات میں سے نفع کے اسی قدر درم ہوں جو ایک کے واسطے بیان کیے گئے اور اسکی نظیر مزارعت میں ہے کہ  
یعنی مالک زمین و کاشتکار میں سے اگر کسی ایک کے واسطے پیداوار میں سے چند من گہون سوائے حصہ بٹائی کے  
شرط کیے تو مزارعت باطل ہے کیونکہ شاید اسی قدر پیداوار ہو مکت۔ پھر شرکت مفادعہ و غنان کے بعض احکام بیان کیے

فرمائی۔ قال وکل واحد من المفاوضین وشریکہ الغنان ان یضع المال لانه معاد فی عقد الشریکۃ ولانہ لیس تاجراً علی العمل والتحصیل بغیر عوض وذنہ فملکہ وکذا لہ ان یؤدع لانه معاد ولا یجوز التاجر منہ بما شرکت مفاد فہ کے دو وزن شریکوں میں سے ہر ایک کو اور شرکت غنان کے دو وزن شریکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہو کہ مال کو بضاعۃ پر دے (بضاعۃ یہ کہ کسی تاجر کو اپنا کچھ مال دیدیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کرے اور جو کچھ نفع ہو مع اصل کے مالک کو دیدے تو ہر شریک کو اس طرح مال دینا جائز ہے) کیونکہ بضاعۃ دینا عقد شرکت میں بطور عادت جاری ہے اور اس دلیل سے کہ شریک کو اختیار ہو کہ کام کرنے کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغیر مزدوری کے ایسا آدمی حاصل ہونا ادنیٰ درجہ پر ضرور اسکا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہو کہ مال کسی کے پاس ودیعت رکھے کیونکہ اسکی عادت جاری ہے اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہیں ہوتا ہے۔ قال ویدفعہ مضاربۃ لانا دون الشریکۃ فیتفمنہا وعن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ لیس لہ ذلک لانه نفع شرکتہ والاصح ہو الاول و ہو روایت الاصل لان الشریکۃ غیر مقصود واما المقصود تحصیل الربح کما اذا استاجر باجرہل اولی لانہ تحصیل بدون ضمان فی ذمتہ بخلاف الشریکۃ حیث لا یملکہا لان الشی لا یتتبع مثلاً۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار ہو کہ مال کو مضاربت پر دے کیونکہ وہ شرکت سے کم ہے تو شرکت اسکو شامل ہو کیونکہ شرکت کی گھٹی شریک پر پڑتی ہے اور مضارب پر نہیں پڑتی ہے تو شرکت سے ضمن میں مضارب کا اختیار حاصل ہے۔ (مفت) اور ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہو کہ اسکو مضارب پر دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مضارب بھی ایک قسم کی شرکت ہے تو شریک کو دوسرے سے شرکت کا اختیار نہیں ہے جو کہ مال شرکت واحد ہے۔ (ع) اور روایت اول اصح ہے اور وہی مسبوط کی روایت ہے کیونکہ مضارب پر دینے سے شرکت مقصود نہیں ہے بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہے جیسے کسی کو اجرت پر مقرر کر کے تجارت کا کام لے بلکہ مضارب بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے مفت حاصل ہوتا ہے بخلاف شرکت کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شرکت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ عقد شرکت کے ضمن میں اس کے مثل شرکت کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسی شے کے تابع ہو کر اس کے مثل نہیں ثابت ہوتی ہے۔ قال و بکل من تصرف فیہ لان التوکیل بالبیع والشراء من توابع التجارۃ والشریکۃ انعقدت للتجارۃ بخلاف التوکیل بالشراء حیث لا یمکن ان یوکل غیرہ لانه عقد خاص طلب منہ تحصیل المعین فلا یتتبع مثلاً۔ اور ہر شریک کو یہ اختیار ہو کہ مال شرکت میں کسی شخص کو وکیل کرے جو اس میں تجارتی تصرف کرے کیونکہ خرید و فروخت کے واسطے وکیل کرنا بھی تجارت کے تابع امور میں سے ہے اور شرکت اسی تجارت کے واسطے قرار پائی ہے بخلاف اس کے جو شخص فقط خریدنے کا وکیل کیا گیا ہو اسکو بغیر اجازت موکل کے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص تھا جس سے ایک مال عین حاصل کرنا مقصود تھا تو اس وکیل کے عقد میں اس کے مثل وکیل کرنا تابع نہ ہوگا۔ قال ویدفع فی المال ید امانۃ لانه قبض المال باذن المالك لا علی وجه البذل والوثیقۃ فصار کالودیعت۔ اور شرکت مفادہ و غنان میں سے ہر شریک کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے کیونکہ اسنے مالک کی اجازت سے اپنے قبضہ میں لیا مگر بطور عوض کے نہیں (جیسے خریدنے کے واسطے دامون کے عوض کوئی چیز لے آتا ہے کہ اگر گم گئی تو دام دینا پڑے) (ع) اور بطور مضبوطی کے بھی نہیں ہے (جیسے مرتن کا قبضہ مال رہن پر ہوتا ہے)۔ تو اسکا حال بطور ودیعت کے ہوا مفت حتیٰ کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہو جاوے تو وہ شرکت کا مال گیا جسکا وہ ضامن نہیں ہے۔ قال واما شرکت الصنائع ویسمی شرکتہ التقبل کا لینا طین و الصباغین لیشترکان علی ان تقبلوا الاعمال ویكون

الکسب میں ہاں مجوز ذلک و نہا عندنا و قال زفر و الشافعی رحمہما لا یجوز لان ہذا شریک لا یفید مقصود ہا و ہو التعمیر لانہ لا بد من رأس المال و ہذا لان الشریک فی الریح یتبني علی الشریک فی المال علی اصلہما علی ما قررناہ و لتا ان المقصود منہ التحصیل و ہو ممکن بالتوکیل لانہ لما کان وکیلانی النصف اصیلا فی النصف تحققت الشریک فی المال استفاد و لا یشرط فیہ اتحاد العمل و لکان خلافا لما لک و زفر رحمہما فیما لان المعنی المجوز للشریک و ہو ما ذکرناہ لا یتفاوت - اور شرک کے اقسام میں سے تیسری قسم شریک الغنایہ ہے اور اسی کو شریک الغنایہ بھی کہتے ہیں یعنی کام قبول کرنا جیسے دو درزیوں یا دو رنگریزوں نے اس شرط پر یا شریک کی گم گوشت کے کام قبول کرین اور جو کچھ کمائی ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ یہ انسی شریک ہے جس سے شریک کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا یعنی نفع سے مال بڑھانا اس سے حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کے واسطے اس المال ضرور ہے اور یہ اس واسطے کہ زفر و شافعی کی اصل پر ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں مال کی شریک پر نفع کی شریک معنی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد شریک سے مقصود یہ ہے کہ مال حاصل کیا جائے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہے کیونکہ جب ہر ایک شریک دوسرے کی طرف سے نصف میں وکیل ہو تو نصف میں اصیل ہو اسی جو مال حاصل ہوا اسی میں شریک تحقق ہوئی اور اس شریک میں کام اور جگہ کا متحد ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ جس معنی سے شریک جائز ہوتی ہے یعنی تحصیل مال اسی میں فرق نہیں ہوتا ہاں خواہ کام و جگہ متحد ہو یا نہ ہو اور اسی میں امام مالک و زفر کا اختلاف ہے اور زفر کا یہ اختلاف زفر سے اس روایت پر ہے کہ شریک الغنایہ جائز ہے بشرطیکہ کام و جگہ متحد ہو - و لو شرط العمل لخصین و المال اثنا جائز و فی القیاس لا یجوز لان النیمان بقدر العمل فالز یادہ علیہ ریح مالم یضمن فلم یجز العقد لثا دیتہ الیہ و صار کشریک الوجہ و لکننا نقول ما یاخذہ ریح لان الریح عند اتحاد الجنس وقد اختلف لان رأس المال عمل و الریح مال ذلک بدل العمل و العمل یتقوم بالتقویم فیتقدر بقدر ما قوم بہ فلا یحرم بخلاف شریک الوجہ لان جنس المال متفق و الریح یتحقق فی الجنس المتفق و ریح مالم یضمن لا یجوز لان فی المضاربہ - اور اگر دونوں نے کام آدھا آدھا کر لیا تو ہر ایک شریک بن گیا یعنی دونوں برابر کام کریں اور جو کچھ حاصل ہو اسی میں سے دو تہائی ایک کے واسطے اور ایک تہائی دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہے اور قیاس چاہتا تھا کہ جائز نہ ہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہو تو اس سے زیادہ لینا ایسی چیز کا نفع ہے جو مضمون نہیں تو عقد جائز نہ ہو کیونکہ عقد ہی اس نفع کی جانب سے ہو چکا ہے اور شریک وجہ کے ہو گیا لیکن ہم استحسان کہتے ہیں کہ جو زیادتی ایک لیتا ہے وہ نفع نہیں لیتا کیونکہ نفع وہ ہوتا ہے جو اپنے مال کی جنس سے متحد ہو حالانکہ بیان مختلف ہے کیونکہ اس المال بیان کام ہے اور نفع مال ہے جو کچھ لے لیا وہ کام کا عوض ہے اور ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہے تو باہمی رضامندی سے جو اس کی قیمت لگائی گئی وہی اس کی قیمت ہے تو وہ کمی بیشی سے حرام نہ ہو بخلاف شریک الوجہ کے کہ وہ ان جنس مال متحد ہے اور جنس متحد ہے جو حاصل ہو وہ نفع ہوتا ہے اور جو چیز نہ ہو اس کا نفع نہیں جائز ہے سو اسے مضارب کے کہ وہ ان باوجود مضمون نہ ہونے کے مضارب کو نفع کا حصہ جائز ہے - قال و ما یتقبلہ کل واحد منہما من العمل یلزمہ و یلزم شریکہ حتی ان کل واحد منہما یطالب بالعمل و یطالب بالاجر مہربا الدن بالذات البیہ و ہذا ظاہر فی المفادۃ و فی غیرہما استحسان و القیاس خلاف ذلک لان الشریک وعت مطلقہ و الکفالة یقتضی المفادۃ و وجہ الاستحسان ان ہذا الشریک مقتضیہ للضمان الا تری ان یقبل کل واحد منہما من العمل مضمون علی الآخر و لہذا یتحقق الاجر بسبب نفاذ قبلہ علیہ فحری مجری المفادۃ فی ضمان

العمل واقتضای البدل۔ اور دونوں میں سے جو کوئی جس عمل کو قبول کرے گا وہ اسپر اور اسکے شریک پر لازم ہوگا حتیٰ کہ دونوں میں سے ہر ایک سے کام کا مطالبہ ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اجرت دینے والے نے جسکو اجرت دیدی برہی ہو گیا اور یہ بات در صورتیکہ شرکت بطور مفاوضہ ہو ظاہری اور دوسری صورت میں یہ حکم استحضار ہے اور قیاس اسکے برخلاف ہے کیونکہ شرکت میں کچھ کفالت کا ذکر نہیں ہوا بلکہ مطلق ہے اور بطور اقتضای صرف شرکت مفاوضہ میں کفالت ثابت ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ثابت نہوگی اور استحضار کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرکت مفتضی ضمان ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں میں سے جسے جو عمل قبول کیا ہے دوسرا اسکا خاص ہے اس واسطے وہ اجرت کا بھی مستحق ہو جائے گا کیونکہ دوسرے کا قبول کرنا اسپر نافذ ہوتا ہے تو کام کی ضمانت اور اجرت کے مطالبہ میں یہ شرکت بمنزلة مفاوضت کے جاری ہوئی۔ قال واما شریک الوجہ فالرجلان یشتریان ولا مال لهما علی ان یشترا بوجہ ہما ویبعیا فصح الشریک علی ان سیمیت بہ لانه لا یشتري بالنسبة لاسن کان کہ وجاہتہ عند الناس واما فصح مفاوضہ لانه یکن تحقیق الکفالة والوكالة فی الابدال واذا اطلقت تکون عنانا لان المطلقة تنصرف الیہ وہی جائزۃ عندنا خلافا للشافعی رحمہ والوجہ من الجاہلین ما قد مناه فی شرکتہ القبل۔ اقسام شرکت سے قسم چارم شرکتہ الوجہ ہے اور اسکی یہ صورت ہے کہ دو شخص باہم عقد شرکت باندھیں حالانکہ انکا کچھ مال نہیں ہے اس شرط پر کہ دونوں اپنی وجاہت و امانت کی وجہ سے خرید و فروخت کریں پس ہر طریقہ پر شرکت صحیح ہے اور شرکتہ الوجہ اسکا نام اسوجہ سے رکھا گیا کہ لوگوں سے اُدھار بکری خرید سکتا ہے جسکی لوگوں میں وجاہت ہو اور یہ شرکت بطور مفاوضہ اسی وجہ سے صحیح ہے کہ فن ربيع میں دکالت و کفالت کا ثبوت ممکن ہے اور اگر اس شرکت کو بدولت قید کفالت کے چھوڑا تو شرکت عنان ہو جائیگی کیونکہ ایسی شرکت مطلقہ کو شرکت عنان کہا پر رکھتے ہیں اور یہ شرکت ہمارے نزدیک جائز ہے اور شافعی کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہم نے دونوں طرف کی دلیل شرکتہ القبل میں بیان کر دی ہے۔ قال وکل واحد منہما وکیل الآخر فیما یشتري لان التصرف علی الغیر لا یجوز الا بوكالة او بولاية ولا ولایۃ فتعین الوكالة فان شرط ان المشتري منہما نصفان والرجل کذلک یجوز ولا یجوز ان یفلا فیہ۔ اور دونوں میں سے جو شخص کوئی چیز خریدے اس میں دوسرے کی طرف سے وکیل ہے کیونکہ غیر پر تصرف جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں سوائے اسکے کہ دکالت ہو یا ولایت ہو اور چونکہ بیان ولایت نہیں ہے تو دکالت نہیں ہوتی مجسبہ اگر دونوں نے شرط کی ہو کہ خریدی ہوئی چیز دونوں میں نصفاً نصف ہو اور نفع بھی نصفاً نصف ہو تو یہ جائز ہے اور کسی شافعی کی شرط کرنا نہیں جائز ہے۔ فان بشرط ان یکون المشتري منہما اثلاثا فالرجل کذلک وهذا لان الرجح لا یستحق الا بالمال والعمل او بالضمان فرب المال یستحقه بالمال والمضارب یستحقه بالعمل والاستاذ الذی یلقی العمل علی التلمیذ بالنصف بالضمان ولا یستحق بما سواہا الا تری ان من قال لغيرہ تصرف فی مالک علی ان لی ربحہ لم یجز لعدم هذه المعانی واستحقاق الرجح فی شرکتہ الوجہ بالضمان علی ما بینا والضمان علی قدر الملك فی المشتري وكان الرجح الزائد علیہ ربح ما لم یضمن فلابح اشتراطہ الا فی المضاربة وشرکتہ الوجہ لیست بمعنا بخلاف العنان لانه فی معنایا من حیث ان کل واحد منہما یعمل فی مال صاجہ فلیحق بہما والتدا علم۔ پس اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کے درمیان تین تہائی ہو یعنی ایک کے واسطے دو تہائی اور ایک کے واسطے ایک تہائی ہو تو نفع بھی اسی طرح تین تہائی ہوگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ استحقاق نفع کی کوئی صورت نہیں سوائے اسکے کہ بذریعہ مال ہو یا بذریعہ کام ہو یا بذریعہ ضمان ہو پس مالک مال بوجہ مال کے مستحق ہوتا ہے اور مضارب بوجہ اپنے کام کے مستحق ہوتا ہے اور پیغہ و رجو کام کو اپنے شاگرد کے والہ کرتا ہے اور ٹھہرائی ہوئی اجرت میں سے آدمی یا کوئی حصہ دیتا ہے



تو باقی کا خود سختی بوجہ ضمان کے ہوتا ہے اور ان صورتوں کے سوا کسی کوئی صورت استحقاق نفع کی نہیں ہے کیا نہیں کیجئے ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال میں تجارت کر اس شرط پر کہ اُسکا نفع میرے واسطے ہوگا تو نہیں جائز ہے کیونکہ امور مذکورہ میں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے اور شریکۃ الوجود میں نفع کا استحقاق بوجہ ضمانت کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور خریدی ہوئی چیز میں جب قدر ملک ہو اسی قدر ضمانت ہوتی ہے تو اس مقدار سے زائد نفع لینا ایسی چیز کا نفع ہوا جو مضمون نہیں ہے تو اسکی شرط لگانا صحیح نہوگا سوائے مضاربت کے حالانکہ شرکت وجوہ معنی مضاربت نہیں ہے بخلاف شرکت عنان کے کہ وہ مضاربت کے معنی میں اس معنی کے ہے کہ مضارب و شریک عنان دونوں اپنے ساتھی کے مال میں تصرف کرتے ہیں تو شرکت عنان بھی مضاربت کے ساتھ لاحق ہوگی یعنی جیسے مضاربت میں کم و بیش نفع مقرر کرنے کا اختیار ہے اسی طرح شرکت عنان میں بھی اختیار ہے و اللہ تعالیٰ اعلم

**فصل - فی الشریکۃ الفاسدۃ ولای يجوز الشریکۃ فی الاخطاب والا صطیاد وما اصطادہ کل واحد منهما او احتطبہ فہو لدون صاحبه وعلیٰ ہذا الاشتراک فی اخذ کل شیء مباح لان الشریکۃ متضمنۃ معنی الوکالۃ والتملک فی اخذ المال المباح باطل لان امر الموکل بہ غیر صحیح والوکیل یلک بدون امرہ فلا یصلح ان یباعنہ واما ثبت الملک لهما بالاختیار لان اخذہما معا فہو بینہما لصفان لاسستوائہما فی سبب الاستحقاق وان اخذہ احدہما ولم یعمل الاخر شیا فہو للعامل وان عمل احدہما واعانہ الآخر فی عملہ بان قلعة احدہما وجمیعہ الآخر او قلعة وجمیعہ الآخر فملک لہما جبر الملک بالغا یا بلغ عند محمد وعند ابی یوسف لایجاد فی نصف فمن ذلک وقد عرف فی موضعہ - اس فصل میں چند شرکت فی سہ کا بیان ہے - واضح ہو کہ ایندھن جمع کرنے میں (گھاس و گداگری میں) اور شکار کرنے میں شرکت کرنا جائز نہیں ہے اور دونوں میں سے جو شخص جس جانور کو شکار کر لایا یا جب قدر ایندھن جمل سے لایا وہ اُسی کے واسطے ہے اُس میں اُسکے ساتھی کا کچھ حق نہیں ہے اور اسی قیاس پر ہر مباح چیز کے لینے میں شرکت کرنے کا یہی حکم ہے جیسے پہاڑی میوے مثل اخروٹ و انجیر و بستہ و دیگر اشیاء مثل نمک و برت و سرکہ وغیرہ - یس - کیونکہ شرکت میں وکالت کے معنی شامل ہیں اور مال مباح لینے کے واسطے وکیل کرنا باطل ہے کیونکہ اس کام کے واسطے موکل کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ وکیل کو بدون اُسکے حکم کے یہ اختیار حاصل ہے تو اُسکا نائب نہیں ہو سکتا اور جب وکالت صحیح نہ ہوئی تو شرکت بھی نہ ہوئی اور دونوں شریکوں کی ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ اس مباح کو لیکر اپنے حوزہ میں کرین بھر اگر لینے میں دونوں ساتھ ہوں تو یہ چیز ان دونوں میں نصفاً نصف ہوگی کیونکہ سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہیں کیا تو وہ لینے والی کی ہے اور اگر لینے کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اُسکی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اکھاڑی و توڑی اور دوسرے نے جمع کر دی یا ایک نے اکھاڑ و توڑ کر جمع کر لی اور دوسرا اُسکو لاد لایا تو مددگار کو اُسکے کام کے مثل مزدوری ملیگی مگر امام محمد کے نزدیک جب قدر ہو پوری مزدوری ملیگی اور ابویوسف کے نزدیک اس چیز کے دامون سے نصف سے زیادہ نہ ملیگی اور یہ اختلاف اپنے موقع پر مذکور ہے یعنی بسوط کتاب الشریکۃ میں مذکور ہے اور ظاہر اختار قول امام محمد ہے - ع - قال و اذا اشتراک و لا حد ہما بغل و لا آخر راویۃ یستقی علیہا المار فاکسب بینہما لم یصح الشریکۃ و اکسب کلہ للذی استقی و علیہ اجر مثل الراویۃ ان کان العامل صاحب البغل وان کان صاحب الراویۃ فعلیہ اجر مثل البغل اما فساد الشریکۃ فلا یقع ہا علی احراز المباح و ہوا لہ و اما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملکاً للمحرز و ہوا استقی نقد استوفی منافع ملک الخیر و ہوا البغل او الراویۃ بعقد فاسد فیلزمہ اجرہ - اگر دو شخصوں**

مین سے ایک کے پاس نچر وغیرہ ہو اور دوسرے کے پاس کچھال ہو پس دونوں نے اس طرح شرکت کی کہ شریک مین پانی بھر کر اس نچر پر لا دلاوین اور جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو شرکت صحیح نہیں ہو اور پوری کائی کسی شخص کی ہوگی جس نے پانی بھرا ہو اور اُس پر کچھال کا اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والا نچر والا ہو اور اگر کچھال والے نے کام کیا تو کائی اُسکی اور اُس پر نچر کا اجر مثل واجب ہوگا پس شرکت فاسد ہوتا اسوا سہلے ہو کہ دونوں نے ایک مباح چیز لینے پانی کے احراز کرنے میں شرکت کی ہو اور اجر مثل واجب ہونے کی یہ وجہ ہو کہ مباح پانی جب بھرا لے والے کی ملک ہو گیا حالانکہ اُس نے غیر کی ملکیت یعنی نچر یا کچھال سے بھی نفع اُٹھایا ہو مگر بقدر فاسد و اُس پر پوری اجر ت لازم آوے گی۔ وکل شرکت فاسدہ فالریج فیہا علی قدر المال و یبطل بشرط التفاضل لان الریج فیہا تابع للمال فیتقدر بقدرہ کما ان الریج تابع للبند فی المزارعة والزیادۃ انما یتحق بالتسمیۃ و قد فسدت بقی الاستحقاق علی قدر رأس المال۔ اور جو شرکت کہ بطور فاسد ہو اُس میں نفع بقدر مال ہوگا یعنی جس شریک کا بقدر مال ہو اُسی قدر نفع ملیگا اور کئی بیشی کی شرط باطل ہو کیونکہ ایسی شرکت میں نفع تابع مال ہو تو بحساب مال کے اُسکا اندازہ رہیگا جیسے مزارعت میں پیداوار تابع تخم ہو اور نفع میں زیادتی کا استحقاق بوجہ قرار داد کے تھا حالانکہ عقد فاسد ٹھہر تو صرف اس المال کی مقدار پر استحقاق رہ گیا۔ واذ مات احد الشریکین او ارتد و لم یحق ہما ر الحرب لطلبت الشریکۃ لانہما متعینا الوکالۃ ولا بد منہما لیتحقق الشریکۃ علی ما مر والوکالۃ تبطل بالموت وکذا بالالتحاق مرتدا اذا قضی القاضی بلحاظہ لانہ بمنزلۃ الموت علی ما بینا ہ من قبل ولا فرق بینہما اذا علم الشریک بموت صاحبه اولم یعلم لانہ عمل حکمی فاذا بطلت الوکالۃ لطلبت الشریکۃ بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین شریکۃ حیث یتوقف علی علم الآخر لانہ عزل قصدی وامتداعلم۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک مر گیا یا مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا تو شرکت باطل ہو گئی خواہ شرکت مفاد و ضابطہ یا غنائ ہو کیونکہ شرکت متعین وکالت ہو اور شرکت میں وکالت ضروری ہو تاکہ شرکت متحقق ہو چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا اور وکالت بسبب موت کے باطل ہو جاتی ہو اور اسی طرح مرتد ہو کر دار الحرب میں ملنے سے بھی باطل ہو جاتی ہو جبکہ قاضی نے اُسکے حربیوں میں مل جانے کا حکم دیدیا ہو کیونکہ دار الحرب میں مل جانا بمنزلہ موت کے ہو چنانچہ سابق میں مذکور ہو چکا اور واضح ہو کہ شریک کی موت کا اُسکے ساتھی کو علم ہو یا نہ ہو بہر حال شرکت باطل ہو جائیگی کیونکہ یہ حکم معزولی ہو اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اسکے اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے شرکت توڑ دی تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہونے پر فوت ہو کیونکہ یہ قصدی معزولی ہو۔ وامتداعلم۔

فصل۔ و لیس لاحد الشریکین ان یؤدے زکاۃ مال الآخر الا باذنہ لانیس من جنس التجارۃ فان اذن کل واحد منہما لصاحبه ان یؤدی زکاۃ فادی کل واحد منہما فالثانی ضامن علم با دار الاول اولم یعلم و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یضمن اذا لم یعلم و ہذا اذا اذنا علی التعاقب اما اذا اذنا معا ضمن کل واحد منہما نصیب صاحبه و علی ہذا الاختلاف المأمور باء الزکاۃ اذا تصدق علی الفقیر علی الفقیر ماوی الامرنفسہ لہما انہ مأمور بالتملک من الفقیر و قد اتی بہ فلا یضمن للموکل و ہذا لان فی وسعہ التملک لا وقوعہ زکاۃ لتعلقہ بمنیۃ الموکل و انما یطلب منہ مانی وسعہ و صار کالمأمور بذبح دم الاحصار اذا ذبح بعد ما زال الاحصار و حج الامر لم یضمن المأمور علم اولاد ابی حنیفہ رحمہ انہ مأمور باء الزکاۃ و المودع لم یقع زکاۃ فصار مخالف و ہذا لان المقصود من الامر اخراج نفسه عن عمدۃ الواجب لان الظاہر انہ

لا یلتزم الضرر الا لدفع الضرر و هذا المقصود حصل باذائه و عری اداء الما مورعته فصار معزولا علم اولم  
یعلم لانه عزول حلی و اما دم الاحصار فقد قیل ہو علی هذا الاختلاف و قیل معهما فرق و وجه ان الدم لم یس  
واجب علیہ فانه یکنه ان یصیر حتی یزول الاحصار و فی مسائلنا الاداء واجب فاعتبر الاستقلال المقصود و  
فیہ دون دم الاحصار۔ واضح ہو کہ دون شریکین میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہو کہ دوسرے کے مال کی زکوٰۃ  
دے لیکن اگر وہ اجازت دے تو جائز ہو کیونکہ یہ کام از قسم تجارت نہیں ہے پھر اگر ہر ایک نے دوسرے کو یہ اجازت  
دی ہے کہ میرے مال کی زکوٰۃ ادا کر دے پس دونوں میں سے ہر ایک نے زکوٰۃ ادا کی لیکن ایک مرتبہ صاحب مال  
نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جسے دوسری بار ادا کی ہو وہ ضامن ہو خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہو یا نہ  
اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن ہوگا (اور اگر آگاہ تھا تو بھی صحیح ہے کہ  
صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا جیسا کہ عثمانی کی شہرچ زیادات میں مذکور ہے۔ مفسر) اور یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں  
نے آگے پیچھے زکوٰۃ ادا کی ہو اور اگر دونوں نے سات ہی ادا کی تو امام کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک  
کے حصہ کا ضامن ہوگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور موکل  
کے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اس کی طرف سے زکوٰۃ ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام کے نزدیک  
ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہے کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ فقیر کی ملکیت میں  
ویدے پس اسے ایسا ہی کیا تو وہ موکل کے واسطے ضامن ہوگا اس واسطے کہ اس کے اختیار میں اسی قدر ہے کہ وہ فقیر کے  
لیک میں ویدے اور یہ اختیار نہیں ہے کہ جو کچھ اوسنے دبا وہ زکوٰۃ واقع ہو کیونکہ اس زکوٰۃ ہونے میں موکل کی نیت کا تعلق ہے  
اور وکیل سے اسی قدر مطلوب ہے جو اس کے اختیار میں ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی  
کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اس کے بعد احصار زائل ہو گیا اور موکل نے حج کر لیا پھر وکیل نے قربانی کر دی تو وہ ضامن نہیں  
ہوتا ہو خواہ موکل کے حال سے آگاہ ہو یا نہ ہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو وکیل کیا پھر خود ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کیا  
تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہو خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ مفسر) اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ادا سے زکوٰۃ کے واسطے  
مأمور تھا اور جو اسے ادا کیا وہ زکوٰۃ نہیں ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اس کے مخالف کام کیا (اور مخالف ضامن ہوتا ہے)  
اور موکل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہو گیا اور وکیل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہے تو وہ معزول ہو چکا خواہ آگاہ ہو  
یا نہ ہو کیونکہ یہ حکم معزولی ہے اور رہا قربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اس میں خود ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا  
کہ قربانی احصار کے مسئلہ میں اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ قربانی احصار اس شخص پر جو معسر ہو اور واجب نہ تھی  
کیونکہ وہ مبرک کر سکتا تھا ہائیک کہ احصار زائل ہو جاوے اور اس مسئلہ زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہے تو قاطع کر دینا اس میں  
مقصود ہوا اور قربانی احصار میں یہ مقصود نہیں ہے۔ قال و اذا اذن احد المتقا و ضمین لصاحبه ان یشتری  
جاریہ فیتا یا ففعل ففیہ لہ بغیر شئ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال ایرج علیہ نصف الثمن لانه اودی دنیا علیہ  
خاصۃ من مال مشترک فیرجع علیہ صاحبہ نصیبہ کمافی شراء الطعام و الکسوة و ہذا لان المالك واقع لہ  
خاصۃ و الثمن بمقابلۃ المالك و لہ ان الجاریہ دخلت فی الشریکۃ علی البتات جریا علی مقتضى الشریکۃ اذ ہا لا  
یملکان تغییرہ فاشبہہ حال عدم الاذن غیر ان الاذن قیض من مبنی نصیبہ منہ لان الوطی لا یملک الا بالملک و  
لا وجہ الی اثباتہ بالبیع لما بینا انہ یخالف مقتضى الشریکۃ فاشبہہ بالبیۃ الثابتۃ فی ضمن الاذن بخلاف الطعام  
و الکسوة لان ذلک مستثنی عنہا للضرورة فیقع المالك لہ خاصۃ بنفس العقد و کان یؤدی دینا علیہ من مال الشریکۃ

وفی سألنا قاضي دنیا علیہما لما بیننا۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر شرکت مفاد غصہ کی ایک شریک نے دوسرے کو اجازت دی کہ ایک باندی خرید کر اُس سے وطی کرے اُسنے مال شرکت سے خرید کر ایسا کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ باندی اُسکے واسطے مفت ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اُس سے آدھا حق واپس لے گا کیونکہ اُسنے مال شرکت میں سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خا صکر اُسی پر واجب تھا پس اُسکا ساتھی اپنا حصہ اُس سے لے لیا جیسے اپنے بچاں کے لیے کھانا اور کپڑا خریدنے میں یہی ہوتا ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ ملک تو خا صکر اُسی کی واقع ہوئی اور دام بمقابلہ ملک کے دین اور دام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ یہ باندی قطعاً مال شرکت میں داخل ہوئی کیونکہ شرکت مفاد غصہ اسی کو مقفیٰ ہو گیا کہ دونوں شریکوں کو یہ اختیار نہیں کہ مقتضاً شرکت کو بدل دین تو یہ معاملہ اجازت نہونے کے حال سے مشابہ ہو لیکن اجازت دینا حکم ہے کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شریک کو ہبہ کیا کیونکہ وطی جب ہی حلال ہوتی ہو کہ ملک حاصل ہو اور ملک حاصل ہونے کی کوئی صورت بذریعہ بیع کے نہیں ہو کیونکہ ہم بیان کر چکے وہ مقتضاً شرکت کے خلاف ہو لہذا ہبہ ملک کو بذریعہ اُس ہبہ کے ثابت کیا جو اجازت کے ضمن میں پایا جاتا ہو بخلاف کھانے اور کپڑے کے کیونکہ یہ بوجہ ضرورت کے شرکت سے مستثنیٰ ہوتا ہو پس خریدنے کے ساتھ ہی خا صتہ اُسی کی ملک واقع ہوگی تو مال شرکت سے اُسکے دام دینے میں ثابت ہوا کہ اُسنے اپنا ذاتی قرضہ ادا کیا بخلاف باندی کی صورت کے کہ اس میں وہ دام ادا کیے جو دونوں پر اُدھار تھے کیونکہ اُسکی خرید شرکت پر واقع ہوئی تھی۔ ولابالبع ان یاخذ بالثمن ایہما شار بالاتفاق لانہ دین وجب بسبب التجارة والمفاوضۃ تضمنت الکفالة فصار کالطعام والکسوة۔ اور باندی فروخت کرنے والے کو اختیار ہو کہ اپنے دام دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے اس میں صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو بسبب تجارت کے واجب ہوا اور شرکت مفاد غصہ تضمنت کفالت ہو تو باندی کے دام ویسے ہو گئے جیسے کھانا و کپڑا خریدنے کے دام ہیں۔

## کتاب الوقف

یہ کتاب وقف کے بیان میں ہے۔ نعت میں وقف کے معنی روکنا اور شیع میں کسی مال عین کو مالک اپنی ملک پر روکے اور اُسکی منفعت تصدق کرے یا جن لوگوں میں چاہے صرف کرے اور صاحبین کے نزدیک مال عین کو سوا ملک اتنی عز وجل کے غیر ملوک روک دینا اسکی شرط یہ ہے کہ روکنے والا عاقل بالغ آزاد ہو اور وقف معلق نہ ہو چنانچہ کس اگر میرا فرزند آیا تو میرا یہ گھر وقف ہے یہ جائز نہ ہو گا اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ذمی نے اپنی جائداد اپنی اولاد پر نسبتاً بعد نسل وقف کی تو جائز ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وقف کرنے والا مجبور نہ ہو حتیٰ کہ اگر قاضی نے اُسکو بوجہ اُسکی حماقت وغیرہ کے مجبور کر دیا ہو تو اُسکا وقف نہیں جائز ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک وقف کی ملک سے نکلنے کی شرط خاص یہ ہے کہ اُسنے یہ وقف اپنی موت کے بعد کہا ہو یا حاکم کا حکم اسکے ساتھ لائق ہو جائے اور اس میں ابو یوسف کا حکم ہے اور وقف کا رکن اُسکے خاص الفاظ میں شکوکے کہ سیری یہ زمین صدقہ موقوفہ دائمی مساکین وغیرہ پر ہے۔ وقف اور واضح ہو کہ واقف۔ وقف کرنے والا۔ موقوف یا وقف۔ وہ چیز جو وقف کی گئی ہو اور اسکی جمع اوقات آتی ہے۔ موقوف علیہم۔ وہ لوگ جن پر وقف واقع ہوا۔ جنت وقف۔ جس راہ پر وقف کیا گیا مثلاً مساکین و فقراء حج کرنے والے و اہل قرابت وغیرہ ملک۔ قیم وہ شخص جو وقف پر متولی مقرر ہو۔ م۔ قال ابو حنیفہ رحمہ لایزول ملک الوقف عن الوقف الا ان ینکح بہ الحاکم اولیاء فیقول اذا استفتی فقلت واری علی کہ او قال ابجد استفتی واری



ملکہ مجسود القول وقال محمد لا یزول حتی یجعل للوقف ولایا وسیلہ الیہ قال رض الوقف لغة ہو محسوس  
یقول وقف الدابة وارقفتم بمعنی وهو فی الشرع عند ابی حنیفہ رحم حبس العین علی ملک الوقف  
والتصدق بالمنفعة بمنزلة العاریۃ ثم قیل المنفعة معدومۃ فالتصدق بالمعدوم لا یتصح فلا یجوز الوقف  
اصلا عنده وهو المملووظ فی الاصل والاصح انه جائز عنده الا انه غیر لازم بمنزلة العاریۃ وعندہما حبس  
العین علی حکم ملک اللہ تعالیٰ فیزول ملک الواقف عنہ الی اللہ تعالیٰ علی وجه تعود منفعة الی العباد  
فیلزم ولا یباع ولا یوہب ولا یورث واللفظ ینتظمہما والشرح بالدلیل لما قول البنی لعمر رض حین اراد  
ان یتصدق بارض لہ تدعی من تصدق باصلہا لا یباع ولا یورث ولا یوہب ولان الحاجة ہستہ  
الی ان یلزم الوقف منہ لیصل ثوابہ الیہ علی الدوام وقد امکن دفع حاجتہ باسقاط الملک وجعلہ  
لللہ تعالیٰ اذ لہ نظیر فی اشرع وهو المسجد فیجعل کذلک ولابی حنیفہ رحم قوله علیہ السلام لا حبس عن  
فرائض اللہ تعالیٰ وعن شریح جاء محمد علیہ السلام بیع الحبس ولان الملک باق فیہ بدلیل انه یجوز  
الانتفاع بہ زراعة وسکنی وغیر ذلک والملک فیہ للواقف الا تری ان لہ ولایۃ التصرف فیہ بعین  
غلاتہ الی مصارفہا ونصب القوام فیہا الا انه یتصدق بمنافعہ فصار شبیہ العاریۃ ولانہ محتاج الی  
التصدق بالغلة دائما ولا تصدق عنہ الا بالبقاء علی ملکہ ولانہ لا یکن ان یزال ملکہ لا الی ملک  
لانہ غیر مشروع مع بقاء کالسائبۃ بخلاف الاعتاق لانہ اطلاق بخلاف المسجد لانہ جعل خالصا  
لللہ تعالیٰ ولہذا لا یجوز الانتفاع بہ وہہنا لم یقطع حق البعد عنہ فلم یصر خالصا للہ تعالیٰ قال رض قال  
فی کتاب لا یزول ملک الواقف الا ان یکمل بہ الحاکم او یعلقہ بموتہ وبذا فی حکم الحاکم صحیح لانہ قضاء  
فی مجتہد فیہ امانی تعلیقہ بالموت فاصح انه لا یزول ملکہ الا انہ تصدق بمنافعہ وبذا فیصیر بمنزلة الوصیۃ  
بالمنافع مؤبدا فیلزم والمراد بالحاکم الموت فاما الحکم ففیہ اختلاف المشائخ ولو وقف فی مرض موتہ قال  
الطحاوی ہو بمنزلة الوصیۃ بعد الموت واصح انه لا یلزم عنہ ابی حنیفہ رحم وعندہما یلزمہ الا انہ یعبر من  
من الثالث والوقف فی الصحۃ من جمیع المال واذا کان الملک یزول عندہما یزول بالقول عند  
ابی یوسف وهو قول اشافعی بمنزلة الاعتاق لانہ اسقاط الملک وعند محمد رحم لا بد من التسليم الی  
الموتی لانہ حق اللہ تعالیٰ وانما یثبت فیہ فی ضمن التسليم الی البعد لان التلیک من اللہ تعالیٰ  
وهو مالک الاشیاء لا یتحقق مقصودا قد یکون تبعا لغيرہ فیاخذ حکمہ فیزل منزلة الزکوۃ والصدقة  
ابو حنیفہ رحم اللہ نے فرمایا کہ واقف کی ملکیت مال وقف سے زائل نہیں ہوتی، مگر آنکہ کوئی حاکم اس کے زائل ہونے  
کا حکم دیسے یا وقف کرنے والا اپنی موت کے ساتھ اسکو معلق کرے پس کہے کہ جب میں مروں تو میں نے اپنا یہ  
دارالموجہ پر وقف کیا اور ابو یوسف نے کہا کہ وقف کرنے ہی اسکی ملک زائل ہو جائیگی لیکن جب ہی اسنے کہا کہ  
میں نے وقف کیا اسکی ملک سے نکل گیا اور امام محمد نے کہا کہ واقف کی ملکیت زائل نہیں ہوتی یہاں تک کہ وقف  
کے واسطے ایک منولی مقرر کر کے اس کے پردے شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت میں وقف کے معنی حبس کے ہیں یعنی  
روک لینا چنانچہ ہستہ ہیں کہ وقف الدار یعنی میں نے اپنا گھوڑا روک لیا اوداؤ فقہتا بھی اسی معنی میں ہوتے  
ہیں اور شرع میں حبس کے معنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال عین کو وقف کرنے والا اپنے ملک پر روکے اور اسکی  
منفعت کو صدقہ کرے جیسے عاریت ہوتی ہے پھر کہا گیا کہ سفعت تو ایک معدوم چیز ہے اور معدوم چیز کا تصدق صحیح نہیں ہے

تو امام کے نزدیک بالکل وقت جائز نہ تھا اور یہی الفاظ اصل میں مذکور ہیں یعنی ابو حنیفہ اسکو جائز نہیں رکھتے تھے اور اصح یہ ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وقت جائز ہی لیکن بمنزلہ عاریت کے لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک وقت کے یہ معنی ہیں کہ مال عین کو اللہ تعالیٰ کی ملک پر رد کیا پس وقت کرنے والے کی ملکیت اس چیز سے اللہ تعالیٰ کی طرف ایسے طور پر عود کرے گی کہ اسکی منفعت بندوں کی طرف عام ہو پس وقت لازم ہوگا اور فروخت نہیں ہو سکتا اور یہ نہیں ہو سکتا اور میراث نہیں ہو سکتا ہے پس لفظ وقت دو ذوقوں کو شامل ہے یعنی وقت صحیح ہو جائیگا خواہ ملک زائل ہو یا نہ ہو اور قول امام یا صاحبین میں سے کسی کی ترجیح دلیل ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے حصہ خیر کو جبکہ نام نفع مختاصہ کہنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکی اصل کو صدقہ کر دو کہ وہ بیع نہ ہو سکیگی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ الامۃ المستمۃ۔ اور اس دلیل سے کہ واقف کا وقت لازم ہو جانے کی حاجت ہے تاکہ ہمیشہ اسکو اپنے وقت کا نوبت پہنچتا رہے اور حاجت کا دفعیہ اسطرح ممکن ہے کہ اسکی ملک ساقط کر کے اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا جاوے کیونکہ شفع میں اسکی نظیر موجود ہے اور وہ مسجد ہے پس یوں ہی وقت بھی کر دیا جاوے اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے فرد انقض سے کوئی چیز جس نہیں ہے یعنی ہر چیز موافق میراث کے بغراض الکی تقسیم ہو جائیگی۔ رواہ الدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیفہ اور مشرعی رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر جس کو فروخت کیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح۔ اور اس دلیل سے کہ وقت کرنے والے کی ملکیت وقت میں باقی رہتی ہے اس دلیل سے کہ واقف کو اس سے نفع اٹھانا بطریق زراعت و سکونت وغیرہ کے جائز ہے اور وقت کرنے والے کی ملکیت اُس میں قائم ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اسکو وقت میں ولایت تصرف حاصل ہے چنانچہ اسکی حاصلات جہاں صرف ہونا چاہیے ہیں وہاں صرف کرے اور وقت کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہے کہ وہ اسکے منافع کو صدقہ کر دے گا تو عاریت کے مشابہ ہو گیا اور اس دلیل سے کہ وقت کرنے والے کو ہمیشہ اسکی حاصلات وقت کرنے کی حاجت ہے حالانکہ اسکی طرف سے صدقہ جب بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اسکی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وقت سے اسکی ملکیت زائل کر دیا جائے اس طور پر کہ وہ کسی دوسرے ملک کی ملک میں نہ آوے کیونکہ یہ بات مشروع نہیں ہے باوجودیکہ وہ چیز باقی ہے جیسے جانور سانڈ وغیرہ چھوڑنا ممنوع ہے بخلاف اعتاق کے کیونکہ وہ ملکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہے اور بخلاف مسجد کے کیونکہ وہ خالصا لوجه اللہ تعالیٰ کر دی گئی اسی واسطے مسجد سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اور وقت کی صورت میں بندہ کا حق وقت سے منقطع نہیں ہوتا وہ خالصا لوجه اللہ تعالیٰ نہیں ہوتا۔ بجز ترجیح میں علماء نے کلام کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیدیا تھا اسواسطے وہ وقت لازم ہو گیا مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہے شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں کہا کہ امام ابو حنیفہ کی دلیل منقول میں کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ جب اسنے وقت کر دیا تو فرائض الکی یعنی میراث کا اس سے تعلق نہیں رہا تو فرائض الکی سے کوئی جس نہیں ہوا جیسے مال منقولہ وصیت و ہبہ و صدقہ میں کوئی جس نہیں ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام نے بعد ازیں کلام کے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہے کہ صاحبین و عامہ علماء کے قول کو ترجیح ہے یعنی وقت لازم ہو جاتا ہے کیونکہ احادیث اس باب میں بہت کثرت سے ہیں اور صحابہ و تابعین و ائمہ اربعہ امتیوں کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہے اور حدیث شریف کے صرف یہی معنی ہیں کہ کفار جو اپنے زمانہ میں حام و بچہ وغیرہ کو بتوں کے نام پر روکتے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منسوخ کر دیا لہذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی مختار وفق ہے واللہ تعالیٰ اعلم



سنہ ویصلہ فیہ فی وقت وینخذ اصطبلانی وقت بخلاف الوقت لامکان الاستعمال وقسمۃ الغلہ ونوقت  
الکل ثم استحق جزؤ منہ بطل فی الباقی عند محمد رحم لان الشیوع مقارن لکان فی المبتدئ بخلاف ما اذ ارجع الاسب  
فی البعض اور جمع الوارث فی الثلثین بعد موت المریض وقد وهب او وقف فی مرضہ و فی المسال  
ضیق لان الشیوع فی ذلک طاری ولو استحق جزؤ من غیر بعینہ لم یطل فی الباقی لعدم الشیوع ولہذا جاز  
فی الابتداء و علی ہذا المبتدئ والصدقة المملوكة۔ اور وقف متاع یعنی جو جائداد وقف کرنا منظور ہے حالانکہ وہ  
دوسری جائداد میں مشترک ہونے سے مشعل ہے اسکا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ بطورہ تو اس پر قبضہ  
ہونے کا متم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہیں ہے تو قبضہ کا متم بھی شرط نہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جائز  
ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ وقف متاع نہیں جائز ہے کیونکہ اصل قبضہ اُس کے نزدیک شرط ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو وہ  
بھی شرط ہے اور یہ اختلاف ایسی جائداد میں ہے جو قابل قسمت ہے اور جو چیز بٹوارے کے قابل نہ ہو تو اسکا وقف امام محمد  
کے نزدیک بھی باوجود متاع ہونے کے جائز ہے کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے ہیہ و صدقہ پر قیاس کرتے ہیں جو پرد  
کر دیا گیا ہو یعنی جیسے ہیہ و صدقہ جائز ہو جاتا ہے اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہیں اُسکا وقف بھی جائز ہے پھر ابو یوسف نے  
مسجد و مقبرہ کا استثناء کیا ہے یعنی اگر کسی زمین مشترک کو جو قابل تقسیم نہیں ہے مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو  
ابو یوسف کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ وقف باوجود متاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین  
نہیں جائز ہے جو قابل قسمت نہوا سیکے کہ شرکت باقی رہنا خالصا صدقہا لے ہونے سے مانع ہے اور اسلئے کہ مسجد و مقبرہ  
باری باری سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہے باین طور کہ مثلاً ایک سال اس میں مردے دفن کیے جائیں اور  
دوسرے سال اس میں زراعت کی جاوے یا ایک وقت اس میں نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ اصطبل بنایا جاوے  
جبکہ قابل بٹوارے کے نہیں ہے بخلاف مسجد و مقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کرایہ یا اجارہ  
یا زراعت وغیرہ سے اُسکی حاصلات لیکر تقسیم کر لی جاوے یعنی جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کر دیا جاوے۔ اگر ایک شخص  
نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اسکی تہائی یا چوتھائی یا کسی جزو کا کوئی شخص ستمی ہے تو امام محمد کے نزدیک  
باقی کا وقف بھی باطل ہو گیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہیہ میں ہوتا ہے یعنی ہیہ متاع ہو جس میں ہیہ  
کے وقت شیوع ہے تو ہیہ باطل ہوتا ہے بخلاف اسکے جب ہیہ کے وقت شیوع نہو بلکہ پیچھے سے طاری ہو جائے تو ہیہ  
باطل نہیں ہوتا جیسے کل ہیہ کی پھر ہیہ کرنے والے نے کسی جزو میں رجوع کر لیا یا مریض نے حالت مرض میں  
ہیہ یا وقف کیا اور وارث نے بعد موت مریض کے دو تہائی پھر لیا اور اُسکے ترکہ میں غلے کی ہے یعنی سوائے اسکے کچھ  
ترکہ نہیں تو ہیہ یا وقف باطل نہوگا کیونکہ یہ شیوع پیچھے سے عارض ہو گیا ہے اور اگر وہ جزو جسکا استحقاق ثابت ہوا  
ہے کوئی جزو معین ہو جو باقی سے متمیز ہے تو باقی کا وقف باطل نہوگا کیونکہ درحقیقت شیوع نہیں ہے اسی واسطے ابتدائ  
باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہیہ و صدقہ مملوکہ کی ہے۔ یعنی اگر اس میں کوئی جزو شائع کسی کا حق ثابت ہوا  
تو ہیہ و صدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جزو معین ستمی نکلا تو باطل نہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہیہ کی پھر اس میں  
سے کسی جزو پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ جزو معین متمیز ہے تو یہ جزو ستمی کا ہوگا اور باقی کا وقف  
یا ہیہ قائم رہیگا اور اگر یہ جزو غیر معین شائع ہو تو وقف و ہیہ باطل ہو جائیگا اور اگر وقف یا ہیہ کے وقت کچھ شرکت  
نہو مگر اسکے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف و ہیہ قائم رہیگا۔ قال و یتیم الوقت عند ابی حنیفہ  
و محمد رحم حتی یجعل آخرہ بکفۃ لا منقطع ابدال و قال ابو یوسف رحم اذا سمي فیہ جہۃ متقطع جاز و صار بعد ہا



للفقر اور ان لم یستتم لہما ان موجب الوقف زوال الملک بدون التملیک وانہ یتابدک لعتق فاذا کان  
 الحجۃ یتوہم انقطاع عما لا یتوفر علیہ تنقضاء فلہذا کان التوقیت مبطلاً کالتوقیت فی البیع ولابی یوسف رحم  
 ان المقصود ہو التقرب الی اللہ تعالیٰ وهو موفر علیہ لان التقرب تارة یمکن فی العتق الی جہۃ  
 تنقطع و مرة بالعتق الی جہۃ بما بد فیصح فی الوجہین وقیل ان التابید بشرط بالاجماع الا ان عند ابی یوسف  
 لا یشرط ذکر التابید لان لفظہ الوقف والصدقة منبتہ عنہ لما بنا انہ ازالہ الملک بدون التملیک کالعتق  
 ولہذا قال فی کتاب فی بیان قولہ وصار بعد بالفقر اور ان لم یستتم و ہذا یصح وعند محمد ذکر التابید  
 شرط لان ہذا صدقة بالمنفعة او بالغلہ وذلک قد یمکن موقفاً وقد یمکن مکتباً فمطلقاً لا ینصرف الی التابید  
 فلا بد من التخصیص۔ قدوری نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وقف نہیں پورا ہوتا ہی بہانہ کہ اُس کے آخر  
 میں صرف کی ایسی راہ بتلا دیجائے جو کبھی منقطع نہ ہو یعنی مثلاً فقراء و مساکین اور ابو یوسف نے کہا کہ جب وقف  
 کرنے والے نے ایسی راہ پر صرف بیان کیا جو منقطع ہو جائیگی مثلاً اپنی اولاد تو بھی وقف جائز ہی اور اس جہت کے  
 منقطع ہو جانے کے بعد یہ وقف فقیروں کے واسطے ہو جائیگا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو۔ امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے  
 کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہو جائے بدون اس کے کسی دوسرے کی ملک میں  
 دے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہے جیسے عتق یعنی اُس کی آزادی دہی ہے پس جب اُس نے صرف کی جہت ایسی مقرر کی جسکے  
 منقطع ہو جانے کا وہم ہو تو تنقضاء وقف اس پر پورا صادق نہ ہوگا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے  
 کیا ہو مثلاً دس ہند رہے برس تک تو یہ وقف مقرر کرنا اُس کو باطل کرتا ہے جیسے بیع کرنا مثلاً دس روز کے واسطے باطل ہے  
 اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وقف کا مقصود صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب حاصل ہو اور یہ بات پورے  
 طور سے وقف کے واسطے صادق ہے کیونکہ تقرب بمعنی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو منقطع ہو جائیگی اور کبھی  
 ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو ہمیشہ رہیگی تو وقف دونوں صورتوں میں صحیح ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ  
 ہمیشہ کے واسطے ہونا بالاتفاق شرط ہے لیکن اختلاف یہ ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لیے بیان میں ذکر کرنا  
 شرط نہیں ہے کیونکہ لفظ وقف و صدقة فوہا من سے آگاہ کرتا ہے اس واسطے کہ ہمتے بیان کیا کہ وقف کے معنی یہ ہیں کہ اجنبی  
 ملک زائل کرنا بدون کسی کے ملک میں دینے کے جیسے عتق میں ہوتا ہے اسی واسطے کتاب میں ابو یوسف کا قول بیان  
 کرنے کے بعد کہا کہ اس راہ کے بعد وہ فقیروں کے واسطے ہو جائیگا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو اور یہی قول صحیح ہے  
 اور امام محمد کے نزدیک ہمیشہ کے لیے ہونا وقف میں بیان کرنا شرط ہے کیونکہ وقف تو اُسکی منفعت یا حاصلات وقف  
 کرنے کا نام ہے اور یہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہے اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہے تو کلام کو مطلق رکھنا بدو  
 بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف راجع نہیں ہوگا بلکہ ہمیشگی کی خاصہ تقریر ضرور ہے۔ قال ویجوز وقف العقار  
 لان جماعۃ من الصحابۃ رضوان اللہ علیہم وقفوہ۔ اور عقار کا وقف جائز ہے یعنی جائداد غیر منقولہ زمین  
 و مکان کا وقف جائز ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے اس کو وقف کیا ہے۔ ان میں سے  
 ارقم بن ابی الارقم بن حنا بنہ ان کے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیوں کے بعد ساواں مسلمان ہوا  
 اور اُسکا ایک گھر صفا پر تھا یہ وہ گھر ہے کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسلام میں رہتے اور لوگوں کو اسلام  
 کی دعوت فرماتے تھے چنانچہ مسیحین ایک جماعت کثیر اسلام لائی جن میں عمر ابن الخطاب بھی ہیں اسی سے اُس کا نام  
 دارالاسلام رکھا گیا پس اس کو ارقم نے اپنی اولاد پر وقف کیا۔ الحدیث رواہ الحاکم۔ اور ان میں سے حضرت عثمان

ہیں چنانچہ بیسٹیس ہزار کو بیس روپہ خرید کر وقف کرنا معروف ہے۔ کما فی الصحیح والطہرائی۔ اور حضرت زبیر کا وقف صحیح بخاری میں معلق مروی ہے اور حضرت ابوبکر نے اپنا دار کما اور حضرت عمر نے اپنی زمین مروہ اور حضرت علی نے اپنی زمین و کھڑت معمر اور اپنے اموال مدینہ کو اپنی اپنی اولادوں پر وقف کیا جو آج تک موجود ہیں اسی طرح سعد بن ابی وقاص اور عمر ابن العاص نے جو وقف کیے آج تک موجود ہیں اور بخاری نے عمر ابن الحارث سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کوئی دینار یا کوئی درم یا کوئی غلام یا کوئی باندی یا کوئی چیز نہیں چھوڑی سوا اسے اپنے بغوی بیٹا کے جس پر سوار ہوتے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جس کو فی سبیل اللہ صدقہ کیا تھا۔ م منع۔ ولا یجوز وقف ما یقل ویجوز قال رض و ہذا علی الار سال قول ابی حنیفہ رحمہ وقال ابو یوسف اذا وقف نصیبتہ بقرہا واکرتھا وہم علیہ جاز وکذا سائر آلات الحرا فیہ لانہ تبع للارض فی تحصیل ما ہو المقصود وقد ثبت من الحکم تبعا ما لا یشب مقصودا کالشرب فی البیع والبناء فی الوقت و محمد رحمہ فیہ لانہ لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عنہ فلا یجوز الوقت فیہ تبعا اولے۔ اور قابل نقل و تحویل ہو لینے مال منقول ہو اسکا وقف نہیں جائز ہے۔ اور مصنف نے کہا کہ یہ قول مطلقا ناجائز ہوئے قول ابی حنیفہ ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر کوئی لہیت سے اسکا جو تنے والے میلون و کاشتکاروں کے جو وقف کرنے والے کے غلام ہیں وقف کیا تو جائز ہے اور اسی طرح کاشتکاری کے دیگر آلات کا بھی وقف اسکے ساتھ جائز ہو جائیگا کیونکہ مقصود یعنی غلہ حاصل ہونے میں یہ چیزیں زمین کے تابع ہیں اور کبھی ایک چیز مستقل تعدد کر کے ثابت ہوتی ہے اور تابع ہو کر ثابت ہو جاتی ہے جیسے زمین کے فروخت میں اسکا بانی داخل ہو جاتا ہے یعنی جس بانی سے زمین پہنچی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہیں ہے مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جاتا ہے اور جیسے تنہا عمارت کا وقف نہیں ہو سکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہے اور امام محمد کا قول بھی اس مسئلہ میں ابو یوسف کے ساتھ ہے کیونکہ امام محمد کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقل طور پر جائز ہے تو غیر منقول کے تابع ہو کر بدرجہ اولے وقف جائز ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا۔ وقال محمد رحمہ بجوز حبس الکراع والاسلح معناه وقفہ فی سبیل اللہ و ابو یوسف رحمہ فیہ علی ما قالوا و ہواستحسان والقیاس ان لا یجوز لما بینا من قبل وجہ الاستحسان الا انما المشورۃ فیہ منہا قولہ علیہ السلام واما خالہ فقد حبس اور عا وافر سالہ فی سبیل اللہ تعالیٰ و طامح حبس دروعدہ فی سبیل اللہ تعالیٰ و یرد فی واکرا عہ و الکراع الخیل و یدخل فی حکمہ الابل لان العرب یجاہدون علیہا وکذا السلح یحمل علیہا وعن محمد رحمہ انہ یجوز وقف ما فیہ تعامل من المنقولات کالافاس والحر والقدم والمنشار والجنارۃ وثیابہا والقدر والمراجل والمصاحف وعند ابی یوسف لا یجوز لان القیاس انما یرک بالنص والنص ورد فی الکراع والاسلح فیکتصر علیہ و محمد رحمہ لیس قول القیاس قد یرک بالتعامل کما فی الاستعناع وقد وجد التعامل فی ہذہ الاشیاء وعن نصیر بن یحیی انہ وقف کتبہ لما قالہا بالمصحف و ہذا صحیح لان کل واحد یک للحدین تعلیما وتعلیلا وقراءۃ و اکثر فقہار الاصل علی قول محمد رحمہ واما التعامل فیہ لا یجوز خندنا وقفہ وقال الشافعی رحمہ کل ما یکن الارتفاع بہ مع بقاء اصلہ فیرجوز بیعہ فیرجوز وقفہ لانہ یکن الارتفاع بہ فاشبہ العقار و الکراع والاسلح ولنا ان الوقت فیہ لا یتابد ولا بد منہ علی ما بیناہ فصار کالدرہم والدنانیر بخلاف العقار ولا معارض من حیث السمع والاس من حیث التعامل فبقی علی اصل القیاس و ہذا لان العقار یتابد و الجہاد سنام الدین فکان معنی القرۃ فیہما

اقری فلا یكون غیر جانی معنا ہما۔ امام محمد نے کہا کہ گھوڑے اور ہتھیاروں کا حبس جائز ہے یعنی انکو اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کرنا جائز ہے اور مشائخ کے قول کے موافق ابو یوسف بھی انکے ساتھ ہیں اور یہ حکم باستحسان ہے اور قیاساً جائز ہے کہ جائز نہ ہو کہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وقف کے واسطے ہمیشگی شرط ہے حالانکہ مال منقول اس قابل نہیں ہوتا ہے اور استحسان کی دلیل وہ حدیث و آثار ہیں جو اس بارہ میں مشہور ہیں انرا بخلف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ خالہ کا یہ حال ہے کہ اُسے اپنی زمین و گھوڑے اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیے ہیں (اور اصل حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو صدقات پر مقرر کیا پس ابن جمیل و خالد ابن الولید اور عباس نے دینے سے انکار کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جمیل کو کیا بات ناگوار ہوتی ہے سوائے اسکے کہ وہ فقیر تھا اللہ تعالیٰ نے اُسکو تو نگر کر دیا اور رہا خالہ تو ہم اُس سے زکوٰۃ مانگنے میں ظلم کرتے ہو حالانکہ اُس نے اپنی زمین و سامان جنگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا ہے اور رہے عباس تو انکی زکوٰۃ مجھ پر۔ (رواہ البخاری و مسلم) اور طلحہ نے اپنی زمین اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیں (لیکن اسکی روایت نہیں ملتی ہے) اور کراع سے مراد گھوڑے ہیں اور اسی کے حکم میں اونٹ داخل ہیں کیونکہ عرب اونٹوں پر بھی جہاد کرتے ہیں اور ہتھیار بھی امیر لادے جاتے ہیں اور امام محمد سے روایت ہے کہ جن منقولات میں تعامل جاری ہے اسکا وقف بھی جائز ہے جیسے کھانا و کدالہ و لبو کلا و آرا و تابوت مع اپنے کپڑوں کے و قبلیان و دیکین و تھجر کی دیکین و مصحف مجید۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے یعنی خلافت قیاس ہے اور قیاس جب ہی ترک کیا جاتا ہے کہ نفس وارد ہو اور نفس صرف گھوڑے و ہتھیار میں وارد ہے تو وہ دن تک محدود رہیگی اور امام محمد کہتے ہیں کہ قیاس کبھی بوجہ تعامل کے ترک ہوتا ہے یعنی لوگوں کا عمل درآمد ہو جائے جیسے کارگر سے چیز جوئے میں ہے اور وقف کا تعامل بھی ان چیزوں میں پایا گیا اور نصیر ابن یحییٰ سے روایت ہے کہ اپنی کتاب میں وقف کیں بطریق الحاق بمصنف یعنی بمنزل مصنف کے انکو بھی داخل کیا اور یہ صحیح ہے کیونکہ مصنف و کتب شریعت میں سے ہر ایک علم دین پر پڑھنے پڑھانے و قرأت و تلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہے اور شہر دن کے اکثر فقہا امام محمد کے قول پر ہیں اور جن چیزوں میں لوگوں کا تعامل نہ ہو اسکا وقف ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے اور شافعی نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جسکی اصل باقی رہنے کے باوجود اُس سے نفع اٹھانا ممکن ہے اور اُسکی بیع جائز ہو تو اسکا وقف کرنا بھی جائز ہے کیونکہ اُس سے انتفاع ممکن ہے تو عقار و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہو گئے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اُسکے وقف میں ہمیشگی نہیں ہو سکتی حالانکہ یہ شرط ہے تو ایسی چیز ناند درم و دینار کے ہو گئی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی ہے اور یہاں کوئی معارض نہیں ہے نہ ازراہ حدیث و آثار کے اور نہ ازراہ تعامل کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اسولے کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہے اور جہاد اعلیٰ رکن دین ہے و ان دونوں میں تقرب کے معنی بہت قوی ہوئے پس دوسری چیزیں انکے معنی میں نہونگی۔ قال داؤد اصح الوقف لم یجوز بیعہ ولا تملیکہ الا ان یكون مشاعاً عند ابی یوسف رحم فیطلب الشریک القسمة فیصح ستمت امام متعلق التملیک فلما بینا واما جواز القسمة فلا نہایتیم وافر از غایۃ الامر ان الغالب فی غیر المملک و الموزون معنی المبادلة الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظر الوقف فلم یکن بیعاً و تملیکاً ثم ان وقف نصیبہ من عقار مشترک فهو الذی یقاسم شریک لان الولاية الی الوقف و بعد الموت الی وصیہ وان وقف نصف عقار فالص لا فالذی یقاسمہ القاضی او بیع نصیبہ البانی من رجل ثم یقاسمہ المشتري ثم یشتري ذلک منہ لان الواحد لا یجوز ان یكون مقاسماً و مقاسماً و لو کان فی القسمة فضل دراہم ان اعطی الوقف لا یجوز لا متناع من الوقف وان اعطی الوقف جاز و یكون بقدر الدراہم

شرام۔ اور جب وقف صحیح ہو گیا لیکن لازم ہو گیا تو اسکا بیچنا یا ملک میں لانا جائز نہیں ہے لیکن اگر بقول ابو یوسف وقف مشاع ہو اور بشریک سے اسکا بٹوارہ چاہا تو اسکے ساتھ بٹوارہ کر دیا جائیگا پس تملیک جائز نمونے کی دلیل دہی ہو جو ہم بیان کر چکے یعنی وقف عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ اسکی اصل کو وقف کر دو گنہج نہیں ہوگی اور نہ ہیشہ ہوگی اور نہ صدقہ ہوگی۔ اور بٹوارے کا جواز اس دلیل سے ہو کہ بٹوارہ متمیز و جدا کرنے کا نام ہے اور غایتہ الامریہ ہے کہ کیلی و وزنی چیزوں کے سوائے دوسری چیزوں میں بٹوارے میں مبادلہ کے معنی غالب ہیں لیکن وقف میں ہٹنے بلحاظ وقف کے متمیز و جدا کرنے کے معنی غالب سمجھے تو وہ بیع یا تملیک نہ ہوگی بھر اگر ایسا شخص نے عقار مشترک میں سے اپنا حصہ وقف کیا تو خود ہی اپنے شریک سے بٹوارہ کرے کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک اسکا متولی خود وقف کرنے والا ہوتا ہے اور اسکی موت کے بعد اسکا وصی ہے اور اگر اپنی خالص عقار میں سے نصف وقف کیا تو اسکے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اسکا یہ حیلہ ہو کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے پھر مشتری اسکے ساتھ بٹوارہ کرے پھر مشتری سے اسکا خریدار ہوا حصہ اپنے آپ خرید لے اسوجہ سے کہ یہ نہیں جائز ہے کہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے بٹوارہ کرنے والا ہو اور اگر بٹوارے میں کسی حصہ میں مجھ درم لگانے کی ضرورت پڑے پس اگر وقف کرنے والے کو یہ درم دیے گئے یعنی زمین کا حصہ مع درم کے اسکو دیا گیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وقف کو بیچنا منع ہے اور اگر وقف کرنے والے نے یہ درم اپنے ہین تو جائز ہے اور بٹوارہ دیا جائیگا کہ بقدر درم کے اسنے وقف میں خرید کیا ہے اب رہا وقف کے حاصلات صرف کرنے کا بیان۔ قال والواجب ان یتبدی من ارتقاع الوقف لعمارتہ بشرط ذلک الواقف اولم یشرط لان قصد الواقف صرف الغلۃ موبدا ولا یبقی دائمة الا بالعمارة فیثبت بشرط العمارة اقتضاء ولان الخراج بالضمان وصار کنفقۃ العبد الموصی بخدیثہ فانہا علی الموصی لہ بہائم ان کان الوقف علی الفقراء لا یطفر بہم واقرب الموالیم ہذہ الغلۃ فیجب فیہا ولو کان الوقف علی رجل بعینہ وآخرا للفقراء فمونی الہ مالہ شاء فی حال حیاتیہ ولا یؤخذ من الغلۃ لانه معین یکن مطالبۃ واما استحقاق العمارة علیہ بقدر ما یبقی الموقوفات علی الصنفۃ اتی وقفہ وان خرب یعنی علی ذلک الوصف لانہا بصفتہا صارت غلتہا مصروفۃ الی الموقوفات علیہ فاما الزیادۃ علی ذلک فلیست مستحقۃ علیہ والغلۃ مستحقۃ لہ فلا یجوز صرفہا الی شئی آخر الا برضاه ولو کان الوقف علی الفقراء فکذلک عند البعض وعند الآخرین یجوز ذلک والاول اصح لان الصرف الی العمارة ضرورۃ البقاء الوقف ولا ضرورۃ فی الزیادۃ۔ فرمایا کہ واجب یہ ہو کہ حاصلات وقف میں سے اسکی تعمیر بن صرف کیا جاوے خواہ وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ وقف کرنے والے کا قصد یہ ہو کہ ہمیشہ اسکی حاصلات اسکے مستحقین کو پہنچائی جاوے اور ہمیشہ اسکا باقی رہنا نہیں ممکن ہو مگر جب ہی کہ اسکی اصلاح و تعمیر کی جائے تو تعمیر کی شرط اس اقتضاء سے ثابت ہے یعنی وقف خود اس شرط کو مقتضی ہے اور اس دلیل سے کہ حدیث میں وارد ہوا کہ خراج کبھانہ لینے وقف کی دستگی کا رد ضامن ہوگا جو حاصلات پاوے۔ رواد ابو عبیدہ ع۔ اور وقف کی تعمیر ایسی ہو گئی جیسے اس غلام کا نفقہ جسکی خدمت کی کشتی کے وصیت کی ہو پس غلام کا نفقہ اس شخص پر ہوگا جسکی لیے خدمت کی وصیت ہے یعنی جب غلام کا نفقہ اسے ملیگا تو وہی نفقہ کا بھی ضامن ہو بھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ انہیں قارب نہیں ہو سکتا ہے اور انکے اموال میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہو لینے اس پر قارب ہو سکتا ہے تو اسی میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف نقرار کے واسطے ہو تو تعمیر نہ کرے اس شخص کے مال سے تو کہ وہ اپنی زندگی



مین جس مال سے چاہے اسکی تعمیر و اصلاح کرے اور خاصکر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مطالبہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہو کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی صفت پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اسکا یہ حکم ہوا کہ اسکی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کیا وے پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی سبب ہے تعمیر اسکی رضامندی کے بغیر واجب چیز میں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقہروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر میں بغیر رضامندی فقہار کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک وقف فقہار میں تعمیر کی زیادتی جائز ہو مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف دارا علی سنی ولہ فالعمارة علی من لہ السکنی لان الخراج بالظمان علی مامر فصار کنفقة ابی الموصی بختمہ فان امتنع من ذلک او کان فقیرا آجرہا المحاکم و عمرہا باجرہا تھا و اذا عمر ہا رد ہا الے من لہ السکنی لان فی ذلک رعایۃ الحقین حق الواقف و حق صاحب السنۃ لانه لو لم یعمر یا نفوت السکنی اصلہ و الاول اولے و لا یجبر الممتنع علی العمارة لما فیہ من املاک بالہ فاشبه امتناع صاحب البذر فی المزارعة فلا یکون امتناعہ رضامنہ بطلان حقہ لانه فی حیز المردود لا تقع اجارة من لہ السکنی لانه غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اسکی تعمیر اس شخص پر ہے جو اس میں رہے کیونکہ حاصلات تقع بمقابلہ ضمانت ہے جو چاہے اور ہر مذکور ہو تو اسے غلام کے نفقہ کے مانند ہو گیا جسکی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی ہے غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہو گا جسکی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا بادہ شخص فقیر ہو تو حاکم اس مکان کا کرایہ دے دے اور کرایہ سے اسکی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جبکہ واسطے حق سکونت ہو اسکو دے کیونکہ ایسا کرنے میں وقف کرنے والے کی وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اسکی تعمیر نہ کر گچا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائیگی پس حاکم کا تعمیر کرنا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اسپر جبر نہیں کیا جائیگا کیونکہ اس میں اسکا مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق سیٹھنے پر رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنوا کر واپس دیگا اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اسے کرایہ پر دید یا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انہم من بناء الوقف والتمہ صرفہ لحاکم فی عمارة الوقف ان احتاج الیہ وان استغنی عنہ اسکے حتی یحتاج الی عمارة فیصیر فیہا لانه لا بد من العمارة لیبقی علی التامہ فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة الیہ فی الحال صرفہا فیہا والا اسکما حتی لا یتعذر علیہ ذلک او ان الحاجة فیبطل المقصود وان تعذر عادة عینہ الی موضعہ بیع و صرف ثمنہ الی المرۃ صرفا للبدل الے موقوف المبدل۔ وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہو گیا یا اسکے اسباب و آلات میں سے کوئی چیز نقص ہو گئی تو حاکم اسکو وقف کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو تو کچھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اسکو عمارت میں صرف کر دے کیونکہ اسکی تعمیر کی خواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر

فی الحال تمیز کی ضرورت ہو تو فی الحال اس میں صرف کر دے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کو اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کر کے مرست میں اس کے دام صرف کر دے تاکہ بجائے مہل کے بدل صرف ہو جاوے۔ ولایہ سجور ان لقیسمہ یعنی النقض میں مستحق الوقف لانه جزء من العین ولا حق للموقوف علیہم فیہ انما حقہم فی المنافع والعین حق اللہ تعالیٰ فلا یصرف الیہم غیر حقہم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں تقسیم کر دے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس اس کے حق کے سوا دوسری چیز ان کو نہیں دی جاوے گی۔ قال واذا جعل الواقف غلۃ الوقف لنفسه وجعل الولاية الیہ جائز عند ابی یوسف قال نہ ذکر فصلین شرط الغلۃ لنفسه وجعل الولاية الیہ اما الاول فهو جائز عند ابی یوسف ولا یجوز علی قیاس قول محمد رحمہ وہو قول ہلال الرازی رہ وہ قال الشافعی رحمہ وقیل ان الاختلاف بینہما بناء علی الاختلاف فی اشتراط القبض والاقرار وقیل ہی مسألة مبتدأة والاختلاف فیما اذا اشترط البعض لنفسه فی حیاء ولبعد موت الفقراء وینما اذا اشترط الكل لنفسه فی حیاء ولبعد موت الفقراء وسواء ولو اشترط البعض او الكل لاجتہات اولادہ ویدیریہ ماداموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساكين فقد قیل یجوز بالاتفاق وقد قیل ہو علی الخلاف ایضا وہو الصیح لان اشتراطہ لہم فی حیاء کا اشتراطہ لنفسہ وجہ قول محمد رحمہ ان الوقف تبرع علی وجہ التملک بالطریق الذی قد مناه فاشتراط البعض او الكل لنفسه یطلبه لان التملک من نفسه لا یشقق فصار كالصدقة المنفقة وشرط البعض بقعة لمسی لنفسه ولا بی یوسف رحمہ ماروی ان البنی علیہ السلام کان یا کل من صدقته والمراد منها صدقة الموقوفة ولا یحل الا کل منها الا بالشرط فدل علی صحۃ ولان الوقف اذ اتى المملک الی اللہ تعالیٰ علی وجہ القرۃ علی ما بیناہ فاذا اشترط البعض او الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوکا لہم تعالیٰ لنفسه لا ان یجعل ملک لنفسه وهذا جائز کما اذا بنی خاناً وسقایۃ او جعل ارضہ مقبرۃ وشرط ان ینزلہ او یشرب منه او یدفن فیہ ولان مقصودہ القرۃ وفی القرۃ الی نفسه ذلک قال علیہ السلام نفقة الرجل علی نفسه صدقة ولو شرط الواقف ان یتبدل بہ ارضاً اخرى اذا اشار ذلک فهو جائز عند ابی یوسف وعند محمد رحمہ الوقف جائز والشرط باطل ولو شرط النخیار لنفسه فی الوقف ثلثۃ ایام جاز الوقف والشرط عند ابی یوسف وعند محمد رحمہ الوقف باطل وهذا بناء علی ما ذکرنا واما فصل الولاية فقد نص فیہ علی قول ابی یوسف وہو قول ہلال ایضاً وہو ظاہر المذہب وذكر ہلال فی وقفہ وقال اقوام ان شرط الواقف الولاية لنفسه کانت لہ وان لم یشترط لم یکن لہ ولاية قال مشایخنا الاشہبہ ان یكون ہذا قول محمد رحمہ لان من اصلہ التسليم الی اقیم شرط لصحة الوقف فاذا سلم لم یبق لہ ولاية فیہ ولنا ان المتولی انما یشتق الولاية من جهة الشرط فیستحل ان لا یكون لہ الولاية وغیرہ یشفید الولاية منہ ولان اقرب الناس الی ہذا الوقف فیکون اولی بالولاية لمن اتخذه مسجداً یكون اولی بعمارتہ ونصب الموزن فیہ وکمن اعتق عبداً کان الولاء لہ لانه اقرب الناس الیہ ولان الواقف شرط ولاية لنفسه وکان الواقف غیر مملوک علی الوقف فللقاضی ان یشترک من یدہ نظر الفقراء کمالہ ان یشترک الوصی نظر الصغار وکذا اذا شرط ان لیس سلطان ولا لقاض ان یشترک من یدہ ولایہا غیرہ لانه شرط مخالفت حکم الشرع فبطل۔ قد روی فیہ ما کہ اگر وقف کرنے والے نے حاصلات وقف

کو اپنی ذات کے واسطے رکھا یا ولایت وقت اپنے واسطے رکھی تو امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے۔ (اسی کو مشائخ بلخ نے لیا اور اسی پر صدر الشہید فنوی دیتے تھے سع۔) شیخ مصنف نے فرمایا کہ شیخ قدوسی نے اس میں دو باتیں ذکر کیں اول یہ کہ اپنے واسطے حاصلات شرط کرنا اور دوم ولایت اپنے واسطے قرار دینا اور بیان امر اول یہ ہے کہ وہ امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور قول محمد پر قیاس کرنے سے نکلتا ہے کہ نہیں جائز ہے اور یہی قول ہلال الرازی صحیح ہے کہ ہلال بن یحییٰ الرازی مفت۔) کا ہے اور یہی قول شافعی ہے بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین میں یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ دونوں نے قبضہ و تمیز شرط ہونے میں اختلاف کیا (یعنی امام محمد کے نزدیک وقف کو میسر جدا کر کے متولی کے قبضہ میں دینا شرط ہے پس مسئلہ مذکورہ نہیں جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے تو مسئلہ مذکورہ جائز ہے) اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ جدید مسئلہ ہے یعنی بر بنابر اختلاف مذکور نہیں ہے پھر یہ اختلاف دو صورتوں میں کسان جاری ہے خواہ بعض حاصلات اپنی زندگی بھر اپنے واسطے اور اپنی موت کے بعد فقراء کے واسطے شرط کرے اور خواہ اپنی زندگی بھر کل اپنے واسطے اور بعد موت کے فقراء کے واسطے شرط کرے دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے اور اگر وقف میں یہ شرط کی کہ بعض حاصلات یا کل حاصلات اُسکی ام ولد یا مدبروں کے واسطے ہو جب تک یہ لوگ زندہ رہیں پھر جب مر جائیں تو فقراء و مساکین کے واسطے ہو جائے تو کہا گیا کہ یہ شرط بالاتفاق جائز ہے اور کہا گیا کہ اس میں بھی صاحبین کا اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ام ولد و مدبروں کے واسطے زمانہ حیات میں حاصلات شرط کرنا ایسا ہے جیسے اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا (تو اختلاف مذکور جاری ہو گیا) امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف ایک احسان بطور مالک کر دینے کے بطریق مذکورہ بالا ہے یعنی بطریق تغرب بجانب الہی عز وجل تو اس میں بعض یا کل حاصلات کا اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا اسکو باطل کر دینا کیونکہ خود اپنی ذات کو مالک کر دینا تحقق نہیں ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صدقہ سنغذہ یعنی فقیر کو کچھ مال بطور صدقہ دینا اس شرط پر کہ اس میں سے کچھ برے واسطے ہے یا جیسے کوئی قطعہ مسجد بنانا اس شرط سے کہ کچھ حصہ اُسکی ذات کے واسطے ہے (حالانکہ یہ دونوں باطل ہیں) تو وقف بطور مذکور بھی باطل ہے اور ابو یوسف کی دلیل وہ حدیث ہے جو میں وقت ہے کہ آنحضرت ۱۲ اپنے صدقہ میں سے کھاتے تھے تو مراد صدقہ سے وقف ہے حالانکہ وقف میں سے کھانا حلال نہیں مگر شرط کے حق تو معلوم ہوا کہ شرط کر لینا صحیح ہے (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے بلکہ یہ روایت ہے کہ آنحضرت ۴ کے صدقہ یعنی وقف میں سے آپ کے اہل و عیال بطور معدون کھاتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ) اور اس دلیل سے کہ وقف کے معنی تقرب کے طور پر اپنی ملکیت زائل کر کے امتداع کی ملک میں دینا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں جب اُسے بعض یا کل حاصلات کی اپنی ذات کے واسطے شرط کی تو جو چیز اللہ تعالیٰ ملک ہو گئی تھی وہ اپنی ذات کے واسطے شرط کی اور یہ نہیں ہے کہ اپنی ملک کو اپنے واسطے کر لیا اور امتداع کے کی ملک چیز کو اپنے واسطے شرط کرنا جائز ہے جیسے کوئی سراسر سقا یا بنایا یا کوئی زمین مقبرہ بنائی اور شرط کی کہ اس سراسر میں خود بھی اُمّی لگا یا اس سقا یا سے خود بھی پانی پیے گا یا اس مقبرہ میں اپنا مردہ بھی دفن کرے گا تو یہ جائز ہوتا ہے اور اس دلیل سے کہ اُسکا مقصود تقرب ہے اور اپنی ذات پر خرچ کرنے سے بھی یہ بات حاصل ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کا اپنی ذات پر خرچ کرنا اُسکے واسطے صدقہ ہے (اور اپنی زوجہ و اولاد و خادم پر خرچ کرنا اُسکے واسطے صدقہ ہے) رواہ ابن ماجہ و النسائی و اسنادہ جید ابن حجر۔ اور ابو سعید خدری نے مرفوع روایت کی کہ جس نے کوئی مال بطور حلال کما یا پھر اپنی ذات کو کھانا یا کپڑا یا دیگر مخلوق الہی کو دیا تو یہ اُسکے واسطے زکوٰۃ ہے۔ کما نے صحیح ابن حبان و الحاکم۔ اور اس باب میں احادیث ہیں۔ م منع۔) اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو کہ جب چاہے گا اس زمین کے عوض دوسری زمین بدل لیگا تو امام ابو یوسف کے نزدیک مستحاثا جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک وقف جائز اور یہ شرط باطل ہے

اور اگر وقف میں اپنے واسطے تین دن خیار کی شہرط کی لینے اسکے وقف کرنے میں ابھی تین دن تک مجھے اختیار ہو تو ابو یوسف کے نزدیک وقف بشرط دو دن جائز ہیں اور امام محمد کے نزدیک وقف باطل ہے اور یہ اختلاف اس بناء پر ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے (یعنی وقف کے حاصلات اپنے واسطے تاحیات رکھنا ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے تو تین دن کا اختیار بھی شہرط کرنا جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک وہ نہیں تو یہ بھی نہیں - ع-) رہا بیان مسئلہ دوم لینے اپنے واسطے ولایت شرط کرنا تو قدوری نے تصریح کر دی کہ ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور یہی ہلال الرائی کا بھی قول ہے اور یہی ظاہر المذہب ہے اور ہلال نے اپنی کتاب الوقف میں ذکر کیا کہ ایک جماعت علماء نے کہا کہ اگر وقف کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اسکو ولایت حاصل ہوگی اور اگر بشرط نہیں کی تو اس کے واسطے ولایت نہیں ہوگی۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ ایشیہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام محمد کا قول ہے کیونکہ امام محمد کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہے کہ قبم کو سپرد کرنا وقف صحیح ہونے کی شرط ہے پس جب اسے متولی کو سپرد کر دیا تو وقف میں اسکی ولایت باقی نہ رہی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کو ولایت حاصل ہوئی ہے تو یہ امر محال ہے کہ اسکو خود ولایت نہو اور دوسرا اسکی طرف سے ولایت حاصل کرے اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگوں سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہے تو وہی اسکی ولایت کے واسطے اولی ہوگا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اس کے آباد و تعمیر کرنے میں اور اُس میں موذن مقرر کرنے میں اولی ہوتا ہے اور جیسے کسی نے غلام آزاد کیا تو اسکی ولایت اسی کے واسطے ہوگی کیونکہ سب سے زیادہ قرب اسی کو ہے اور اگر وقف کرنے والے نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذات کے واسطے شرط کی حالانکہ یہ شخص غیر مومن ہے یعنی آدمی متدین نہیں ہے حتیٰ کہ اسکی طرف سے وقف پر اطمینان نہیں ہے تو فقہروں کے لحاظ سے قاضی کو اختیار ہے کہ وقف کو اس کے قبضہ سے نکال لے جیسے کسی نے اپنے بعد اپنی یتیم اولاد پر کسی شخص کو وصی کیا حالانکہ وہ متدین نہیں ہے تو قاضی کو اختیار ہوتا ہے کہ یتیموں کا لحاظ کر کے اس وصی کو خارج کر دے اور اسی طرح اگر وقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان یا قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس وقف کو میرے قبضہ سے نکال کر اس پر دوسرے کو متولی کرے حالانکہ وقف کنندہ کے حال سے اس وقف پر اطمینان نہیں ہے تو بھی قاضی کو اختیار ہے کہ اس کے قبضہ سے نکال کر دوسرا متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ کی یہ شرط حکم شرع سے مخالفت ہے تو خود بشرط باطل ہوگئی۔

فصل۔۔ واذابی مسجد لم یزل ملکہ عنہ حتی یفرزہ عن ملکہ بطریقہ ویاذن للناس بالصلوة فیہ فاذا فی فیہ واحد زال عنہ ابی حنیفہ رحم عن ملکہ اما الا فرار فلانہ لا یخاص منہ لقائلہ الابہ واما الصلوۃ فیہ فلانہ لا بد من التسلیم عند ابی حنیفہ و محمد رحم ویشترط تسلیم نوعہ وذلک فی المسجد بالصلوۃ فیہ اولانہ لا یغدر القیض لقیام تحقق المقصود مقبہ ثم یکتفی بصلوۃ الواحد فیہ فی رواۃ عن ابی حنیفہ رحم وکنہ عن محمد رحم لان فعل الجنب متعذر فی بشرط ادناہ وعن محمد رحم انہ لیشترط الصلوۃ بالجماعۃ لان المسجد بنی لذلک فی الغالب۔ اگر کسی نے مسجد بنائی تو مسجد سے اسکی ملک زائل نہوگی بھانک کہ اسکو اپنی ملکیت سے مع اس کے رہنے کے جدا کرے اور لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اس میں ایک شخص نے نماز پڑھ لی تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے ملک سے زائل ہوگئی نہیں ملک سے جدا کرنے کی دلیل یہ ہے کہ فقط اسی طریقہ سے وہ خالص اللہ تھا لے کے واسطے ہوگی اور اس میں نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک سپرد کرنا ضرور ہے اور سپردگی میں شرط ہے کہ اپنی قسم کی سپردگی ہو (یعنی جس قسم کی سپردگی جس شرط کے لائق ہے وہ پائی جاوے)



اور مسجد کی صورت میں سپرد کرنا یہی ہے کہ اُس میں نماز پڑھی جاوے یا سوچے کہ جب قبضہ کرنا یہاں متعذر ہو تو مقصود حاصل ہونے کو قبضہ کا قائم مقام کیا گیا اور مقصود نماز ہو پھر جب ایک شخص نے اُس میں نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہ سے ایک روایت میں یہی کافی ہو اور ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے کیونکہ جنس کا فعل متعذر ہے یعنی تمام نمازیوں کا نماز پڑھ لینا محال ہے تو جنس کا ادنیٰ درجہ لینے ایک کا نماز پڑھنا کافی ہو گا اور امام محمد سے ایک روایت یہ ہے کہ جنس جماعت کے ساتھ نماز شرط ہے کیونکہ غالباً مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہے کہ جنس کیونکہ تنہا نماز دوسری جگہ بھی ہو سکتی ہے تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہے لہذا دونوں اماموں کے نزدیک اذان و اقامت کے ساتھ ہونا شرط ہے اور اگر اُس میں مسجد کا کوئی نمونہ و امام مقرر کر دیا پس اُسے اذان و اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھ لی تو وہ بالاتفاق مسجد ہو گئی۔ سہ۔ وقال ابو یوسف یزول ملک بقوله جليلة مسجد الان التسليم عنده ليس بشرط لانه اسقاط للملك العبد فيصير خالصا لله تعالى بسقوط حق العبد و صار كالاعتاق وقدر مينا ه من قبل۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ جب ہی اُسے یہ بات کہی کہ میں نے اسکو مسجد کر دیا تو اُسکی ملکیت زائل ہو گئی کیونکہ سپرد کرنا ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے کیونکہ بندے کی ملک ساقط کرنا اُسکے نزدیک وقت ہے تو بندے کا حق ساقط ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو جائیگی اور یہ صورت مثل اعتاق کے ہو گئی اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ قال ومن جعل مسجد اتحتہ سرداب او فوقہ بیت وجعل باب المسجد الی الطريق وعزله عن ملک فله ان یبیعہ وان مات یورث عنه لانه لم یخلص لله تعالى ليقا حق العبد متعلقا به ولو کان السرداب لمصلح المسجد جازا کمافی مسجد بیت المقدس و ردی الحسن عنه انه قال اذا جعل السفلى مسجداً و علی ظہرہ مسکن فهو مسجد لان المسجد مما یتأبد و ذلک یتحقق فی السفلى دون العلوی وعن محمد رحم علیہ عکس ہذا لان المسجد مغطى و اذا کان فوقہ مسکن او مستغل یتعدی قطبہ و عن ابی یوسف رحم انہ جوز فی الوجہین حين قدم بغداد و راس ضیق المنازل فکانہ اعتبر الضرورة و عن محمد رحم انہ حين دخل الرستہ اجاز ذلک کلہ لما قلنا۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایسے مکان کو مسجد کر دیا جسکے نیچے تہ خانہ یا اوپر بالا خانہ ہو اور مسجد کا دروازہ بڑے راستہ کی طرف نکلا اور اُسکو اپنی ملک سے جدا کر دیا (تو ظاہر الروایۃ میں وہ مسجد نہو گی س۔) پس اُسکو اختیار ہے کہ چاہے اسکو فروخت کرے اور اگر مر گیا تو وہ اُسکی میراث ہو جائیگی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہیں ہوئی کیونکہ اُسکے ساتھ بندے کا حق باقی رہا اور اگر یہ تہ خانہ اسی مسجد کی مصلحت کے واسطے ہو تو وقت جائز ہے جیسے بیت المقدس کی مسجد میں ہے اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ امام محمد نے فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کر دیا اور اُسکی حجت پر کسی کا مسکن ہو تو وہ مسجد ہو جائیگی کیونکہ مسجد ایسی چیز ہے جو دائمی رہتی ہے اور یہ بات نیچے کے مکان میں پائی جائیگی بالا خانہ میں نہو گی اور امام محمد سے اسکے برعکس روایت ہے کیونکہ مسجد قابل تعلیم ہے اور جب اُسکے اوپر مسکن ہو یا ایسا مکان جسکا کراہ مسجد میں صرف ہو تو اُسکی تعلیم محال ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ آنھوں نے دونوں صورتوں میں اسکو جائز رکھا جبکہ بغداد میں تشریف لائے اور مکانوں کی تنگی دیکھی پس شاید آنھوں نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے چنانچہ امام محمد سے بھی روایت ہے کہ جب ظہر نہی میں آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان سبکو جائز کہا۔ قال و کذلک ان اتخذ وسط دارہ مسجداً و اذن للناس بالدخول فیہ یعنی لہ ان یبیعہ و یورث عنه لان المسجد لا یكون لاحد فیہ حق المنع و اذا کان ملک محیطاً بجوانبہ کان لہ حق المنع فلم یصر مسجد لانه البقی الطريق

لنفسہ فلم یخلص لہ تعالیٰ۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے اپنے گھر و احاطہ کے بیچ میں مسجد بنائی اور لوگوں کو آمین آمد و رفت کی اجازت دیدی تو بھی مسجد نہوگی یعنی اُسکو اختیار ہو کہ فروخت کرے اور مر جائے تو اُس سے میراث ہو جائیگی کیونکہ مسجد وہ ہے جس میں کسی کو منع کرنے کا حق نہ ہو اور جب اُسکی ملکیت مسجد کے چاروں طرف محیط ہو تو اُسکو منع کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ مسجد نہوگی کیونکہ اُس نے راستہ اپنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہوئی۔ حتیٰ کہ اگر اپنی ملک سے جدا کر کے شائع عام تک اُسکا راستہ کر دے تو وہ مسجد ہو جائے۔

وعن محمد رحمہ اللہ لا یباع ولا یورث ولا یوہب اختیار مسجد اور ہذا عن ابی یوسف رحمہ اللہ یصیر مسجداً لانه لما رضى بكونه مسجداً ولا یصیر مسجداً الا بالطریق دخل فیہ الطریق وصار مستحقاً لکما بدخل فی الاجارۃ من غیر ذکر۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ وہ مسجد ہو جائیگی فروخت نہیں ہو سکتی ہے اور نہ میراث ہو سکتی ہے اور نہ ہبہ ہو سکتی ہے اور ایسا ہی ابو یوسف سے مروی ہے کہ وہ مسجد ہو جائیگی کیونکہ جب وہ اُسکے مسجد ہونے پر راضی ہوا حالانکہ بدوئل راستہ کے مسجد نہوگی تو راستہ وقف میں داخل ہو گیا اور بقعہ پر راستہ کے اُسکی ملک میں سے مستحق ہو گیا جیسے اجارہ لینے کی صورت میں راستہ بغیر بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔ قال وسن اتخذ از مسجداً لم یکن لہ ان یرجع فیہ ولا یبیع ولا یورث عنہ لانه یحرز عن حق العباد وصار خالصاً لہ و هذا لان الاشیاء کلہا لہ تعالیٰ واذا اسقط العبد ما ثبت من الحق رجع الے اصلہ فانقطع تصرفہ عنہ کما فی الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد استغنی عنہ بقی مسجد عند ابی یوسف لانه اسقاط منہ فلا یعود الی ملکہ وعند محمد رحمہ اللہ عادالی ملک البانی اوالے وارثہ بعد موتہ لانه علیہ لنوع قرۃ وقد انقطعت فصلاً کحصیر المسجد وحشیثہ اذا استغنی عنہ الا ان ابی یوسف رحمہ اللہ یقول فی اخصیر و الحشیث انہ ینقل الے مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنایا تو اُسکو اختیار نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرے اور وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ اُسکی میراث ہو سکتی ہے (اس حکم سے فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے) کیونکہ وہ حق العباد سے جدا ہو کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو گئی اور اسکی توضیح یہ ہے کہ تمام چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں اور جب بندہ نے اپنا حق جو اُسکو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہوا تھا ساقط کر دیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہو گئی یعنی ملک الکی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اُس سے ساقط ہو گیا جیسے اعتاق میں ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد خراب ہو گیا اور مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک مسجد رہے گی کیونکہ اُسکی طرف سے اپنی ملک کا اسقاط ہے تو وہ اُسکی ملک کی طرف عود نہ کرے گی اور امام محمد کے نزدیک بنانے والے کی ملک میں پھر آدگی یا اُسکی موت کے بعد اُسکے وارث کی ملک میں عود کرے گی کیونکہ اُس نے ایک طرح کی قربت یعنی اداسے نماز کے واسطے معین کی تھی اور یہ قربت منقطع ہو گئی تو ایسا ہو گیا جیسے مسجد کا بور یا پیاں جبکہ اُسکی حاجت نہ رہی تو یہی حکم ہوتا ہے لیکن ابو یوسف کہتے ہیں کہ بور یا پیاں بھی دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے۔ لیکن مسجد کے حق میں امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ ہے یعنی کبھی وہ مالک کی ملک میں عود نہ کرے گی اور بور یا وغیرہ کے حق میں بھی یہی فتویٰ ہے کہ دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے لیکن قاضیان نے اُسکو امام محمد کا قول بیان کیا برعکس اسکے جو مصنف نے نقل کیا ہے۔ اور اہل مسجد کو جائز نہیں ہے کہ ٹوٹی چٹانیاں کسی محتاج کو دین یا فروخت کر کے دوسرا بور یا خریدیں جبکہ وہ بیکار ہو گئیں اور بچانے والا یا اُسکا وارث نہیں ہے مگر قاضی کے حکم سے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ اور پیاں اگر بیکار ہو گیا اور اُسکی کچھ قیمت نہیں ہے تو مضافۃً نہیں کہ نکال کر باہر ڈال دیا جائے اور جبکا جی چاہے اُٹھا کر اُس سے نفع حاصل کرے۔ او اوقات۔ اور اگر اُسکی کچھ قیمت ہو تو اہل مسجد کو

جاسیے کہ قاضی سے حکم لیکر فروخت کریں یہی مختار ہے۔ الجواہر - ح۔ قال ومن بنی سقاۃ المسلمین او خانہ لیسکند  
بنو السبیل اور باطا و جعل ارضہ مقبرۃ لم یزل ملک عن ذلک حتی یکم بہ الحاکم عند ابی حنیفہ رحمہ لانہ لم یقطع  
عن حق البعید الا ترے ان لہ ان یتفع بہ فیکس فی الخان و ینزل فی الریاط و یشرب من السقاۃ  
و یدفین فی المقبرۃ فیشرط حکم الحاکم او الاضافۃ الے با بعد الموت لکافی الوقت علی الفقراء و ینخلات المسجدا  
لانہ لم یمن لہ حق الانتفاع بہ فخلص لہ تعالیٰ من غیر حکم الحاکم۔ قدوسی نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں  
کے واسطے سقاۃ بنایا یا سرائے میں مسافر رہتے ہیں بنائی یا سرحد پر رباط بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کر دیا تو امام ابو حنیفہ  
کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہوگی یہاں تک کہ کوئی حاکم اسکا حکم کرے اس دلیل سے کہ بندہ کا حق ابھی  
منقطع نہیں ہوا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مالک کو خود اختیار ہو کہ سرائے میں سکونت کرے اور رباط میں اُسے اور سقاۃ سے  
پانی پیے اور مقبرہ میں دفن کرے پس شرط ہے کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کے بعد کجا نبنت کرے جیسے فقیروں  
پر وقف کرنے کی صورت میں ہے بخلات مسجد کے کہ اس میں حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسجد سے نفع اٹھانے کا  
حق اُسکے واسطے نہیں رہا پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ قتلے کے واسطے ہو گئی۔ و  
واضح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقاف کے مخالف ہے چنانچہ مسجد کے حق میں امام محمد کے نزدیک مبنی کے سپرد کرنا شرط  
نہیں ہے اور ابو یوسف کے قول پر مشترک شائع ہوتا ہے نہیں ہے اور وقف کرنے والے کی ملک سے خارج ہو جاتی ہے  
اگرچہ کوئی حاکم اسکا حکم نہ کرے جیسا کہ درر وغیرہ میں مصرح ہے۔ رد المحتار۔ پس سوائے مسجد کے دیگر اوقاف میں  
امام ابو حنیفہ کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہے تاکہ اُسکی ملک منقطع ہو۔ وعند ابی یوسف  
یزول ملک بالقول کما ہو اصلہ اذا تسلیم عندہ لیس بشرط والوقف لازم وعند محمد رحمہ اذا استقی الناس  
من السقاۃ و سکنا الخان والریاط و دفنوا فی المقبرۃ زال ملک لان التسلیم عندہ شرط والشرط تسلیم  
نوعہ و ذلک بما ذکرناہ و یتفہ بالواحد لتعذر فعل النجس کلمہ و علی ہذا البیر الموقوفۃ والحوص و لو سلم الے  
المولیٰ صح التسلیم فی ہذہ الوجوہ کما لانا تب عن الموقوف علیہ و فعل النائب لفعل المبوب عندہ و اما  
فی المسجد فقل لا یکون تسلیم لانا لا تدیر للمتولے فیہ و قیل کیون تسلیم لانا یحتاج الے من یکنسہ و یعلق  
بابہ فاذا سلم الی صح التسلیم و المقبرۃ فی ہذا بمنزلۃ المسجد علی ما قیل لانا لا متولے لہ عرفا و قیل ہی بمنزلۃ  
السقۃ و الخان فیصح التسلیم الی المتولے لانا لو نصب المتولی یصح وان کان بخلات العادۃ و وجعل  
دارا لہ بکلمۃ سکنا لکان بیت اللہ و المعتمرین او جعل دارہ فی غیر مکۃ سکنا لساکنین او جعلہا فی غیر من الثغور  
سکنا للغزاة و المرابطین او جعل غلۃ ارضہ للغزاة فی سبیل اللہ تعالیٰ و دفع ذلک الی مال یقوم علیہ  
فہو جائز ولا رجوع فیہ لما بینا الا ان فی الغلۃ یعمل للفقراء و دون الاغنیاء و فیما سواہ من سکنا الخان  
والاستقار من البیر و السقاۃ و غیر ذلک یشتوی فیہ الغنی و الفقیر و الفارق ہو العرف فی لفصلین  
فان اہل العرف یریدون بذلک فی الغلۃ الفقراء و فی غیرہا التسویۃ بینہم و بین الاغنیاء و لان الحاجۃ  
تشمل الغنی و الفقیر فی الشرب و النزول و الغنی لا یحتاج الے صرف ہذہ الغلۃ لتغناہ و اللہ اعلم  
بالعواہب۔ اور ابو یوسف کے نزدیک سقاۃ و سرے وغیرہ میں مرت کئے سے اُسکی ملک زائل ہو جائیگی جیسا کہ ابو یوسف  
کے نزدیک ہے اصل قرار پائی کیونکہ متولی کو سپرد کرنا اُسکے نزدیک شرط نہیں اور وقف لازم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک  
جب لوگوں نے سقاۃ سے پانی پی لیا اور سرائے یا رباط میں رہے اور مقبرہ میں مردے دفن کیے تو وقف کرنے والے کی

ملک ذائق ہو گئی کیونکہ امام محمد کے نزدیک سپرد کرنا شرط ہے اور ہر قسم میں اُسکے لائق سپردگی بشرط ہے اور یہاں بعد مذکورہ بالا حاصل ہوگی یعنی سقایہ سے پانی پینا اور سراسے در باطن میں اتارنا اور مقبرہ میں دفن کرنا) پھر ایک شخص کا فضل کافی ہے کیونکہ کل جنس کا فضل متعذر ہے اور یہی اختلاف کنوئین و حوض کے وقف کرنے میں ہے اور اگر اُسے متولی کو سپرد کر دیا تو ان سب صورتوں میں سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ متولی اُن لوگوں کی طرف سے نائب ہے جنہو وقت ہے و نائب کا فضل اُنکے فضل کا قائم مقام ہوگا (اور بسبب میں مذکور ہے کہ ان مسائل میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے اور اسی پر اجماع امت ہے۔ المضمرات - ۵۰) رہا مسجد کی صورت میں بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جب تک اُس میں نماز نہ پڑھی جاوے سپردگی سنوگی کیونکہ متولی کے واسطے اُس میں کوئی تدبیر نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہے کیونکہ مسجد کے واسطے ایسے شخص کی ضرورت ہے جو اُس میں جھاڑو دے اور اُسکا دروازہ بند کیے تو جب اُسے متولی کو سپرد کی تو یہ سپردگی صحیح ہے اور مقبرہ کا حکم اس بارہ میں بمنزلہ مسجد کے ہے جبکہ بعض کا قول ہے کیونکہ عرف میں اُسکا کوئی متولی نہیں ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقایہ و سراسے کے ہے تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ اگر وہ متولی مقرر کرے تو فقر صحیح ہوگا اگرچہ عادت کے خلاف ہے۔ اگر کسی نے اپنا ایک دار جو مکہ میں ہے خانہ کعبہ کے حج و عمرہ کرنے والوں کی سکونت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دار جو کسی جگہ سواے مکہ کے واقع ہے ساکنین کے رہنے کے لیے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہے وہ غازیوں یا اہل مدباط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین کی حاصلات اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کے واسطے وقف کی اور یہ گھریا زمین کسی متولی قیام کو سپرد کر دی تو یہ جائز ہے اور وہ رجوع نہیں کر سکتا ہے بوجہ مذکورہ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ بھیغ کے واسطے اپنی اصل لینے ملک الکی میں عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت میں جو کچھ حاصل ہو وہ فقراء کو جائز ہے اور تو نگران کو حلال نہیں ہے اور اس کے سواے دوسرے منافع مانند سراسے کے سکونت و کنوئین و سقایہ سے پانی پینے وغیرہ کے تو اُس میں غنی و فقیر برابر ہیں اور دونوں صورتوں میں فرق کرنے والا عرف ہے کیونکہ غلہ کی صورت میں وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہیں اور سواے اسکے دوسرے منافع میں تو نگران و محتاجوں کو یکساں رکھتے ہیں اور اس دلیل سے کہ کنوئین یا سقایہ سے پانی پینے میں یا سراسے در باطن میں اُترنے میں غنی و فقیر کی ضرورت شامل ہے اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے میں تو نگران کو کوئی حجت نہیں ہے و اللہ اعلم بالعقوب (فروع) اگر مسجد میں کوئی درخت لگا یا تو وہ مسجد کے واسطے ہو جائیگا۔ غلط۔ اگر درخت وقف کیا کہ اسکے چوٹ یا پھلوں یا اصل سے نفع اٹھا یا چائے تو وقف جائز ہے پس اگر اُس کے پھلوں یا پتوں سے نفع ممکن ہو تو کانا نہ جائیگا و نہ کاٹ کر صدقہ کر دیا جائیگا۔ المضمرات - مسجد میں سیب کا درخت ہے تو صدر شہید نے کہا کہ اُس سے لوگوں کو روزہ افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ الذخیرہ - ایک شخص نے لوگوں سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اُس میں سے کچھ اپنی ضرورت میں صرف کیا پھر اُسکا عرض رکھا تو اُسکو یہ جائز نہیں ہے اور وہ ضامن ہو جائیگا و لیکن وبال دور ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے لے کر اگر متعذر ہو تو اُسکے مثل مال مسجد میں صرف کر دے اور اگر اصلی مالک معلوم ہو تو اُس سے دوبارہ اجازت لینا نجات ہے۔ الذخیرہ - عالم نے اگر فقروں کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگوں نے جو کچھ دیا وہ غلط ہو گیا تو وہ اس سب کا ضامن ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر اُن لوگوں نے زکوٰۃ کی نیت کی ہو تو اُنکی زکوٰۃ ادا ہوگی پس فقروں کو چاہیے کہ اُسکو وصول کرنے کی اجازت دین تاکہ وہ فقروں کا مال باہم غلط کرنے والا ٹھہرے۔ المحیط - اگر کوئی شخص نیک



کام کے واسطے گھڑا ہوا اور اسے فقیر کے واسطے بغیر حکم فقیر کے سوال کر کے کچھ جمع کیا تو یہ شخص امین ہو پس اگر بعض کا دیا ہوا دوسرے کے دیے ہوئے میں ملا دیا تو فقیر کو اپنے مال سے دینے والا ہوا اور لوگوں کے مال کا خاصا ہوا اور لوگوں کی زکوٰۃ ادا ہوگی پس چاہیے کہ پہلے فقیر اسکو وصول کرنے کا وکیل کر دے تاکہ وہ فقیر کا مال یا ہم ملانے والا ہو جائے۔ المغمضات۔ ایک شخص نے چاہا کہ اپنا مال راہ خیر میں کر دے تو بہتر یہ ہو کہ فقہ کے پڑھنے پڑھانے میں صرف کرے کیونکہ نوافل عبادات سے اس میں مشغول ہونا بہتر ہے اور یہی حکم حدیث و تفسیر کا ہے کیونکہ ان چیزوں کا نفع زیادہ پائدار ہے۔ المغمضات۔ ایک شخص نے سب سے گناہ ان کھودا جس میں نفع ہو اور کسی کا ضرر نہیں ہو تو مبارک ہو۔ ۴۔

## خاتمہ السبع

الحمد لله سبحانه وتعالى شأنه کہ کتاب مستطاب الہدایہ کا ترجمہ عین الہدایہ اسم باسمی حسین جناب مترجم بہام غایت اہتمام سے پیشل التزام مرعی فرمایا۔ از انجملہ اولاً ترجمہ نصیح سلیس نام فہم کہ خود تحصیل طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہوا۔ اسپر توضیح جیدہ کلام نے عیان مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نصی و قیاسی شیخ امام قمر مقام صاحب الہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ جنکا مرتبہ عالی قیاس کو نفوس سے تطبیق دینے میں انہر من الشمس ہے اور تطبیق مذکور سے دلالت شجرائہ علماء کے نزدیک اپن من اللہ ہے اور لا عبرۃ بما یقفوہ بہ الجملۃ ولوا دعو الالافہم المنزلۃ۔ حضرت مترجم غم فیض نے دلائل قیاسی کو اصولی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ پیش کیا کہ لطیفہ ادار فرمایا کہ اصل مقام و اصول کلام دونوں متماثل ہو گئے اور علت جامعہ وجہ قیاس کا انکشاف بیان سے سبابت کرتا ہے ثانیاً اصل الاصول یعنی بیان نفوس میں جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود مداح ہو کیونکہ بعض مترجمین نے تکثیر تخریج و جرح و توثیق رجال الاسناد میں ایسی تطویل کی کہ عوام اصل مقصود ہی سے نقشہ ہو گئے لہذا حضرت موصوف کا طریقہ غایت حسن ہے کہ جب حدیث کی روایت صحیحین میں موجود ہو تو تصحیح اجماعی حاصل ہو پھر نقل توثیق تطویل لا طائل اور اسی طرح غیر صحیحین کی حدیث جب کسی معتبر امام نے صحیح الاسناد فرمائی تو یہ اثبات کے لیے کافی۔ اور اگر تصنیف و تصحیح میں بین الائمہ اختلاف ہو تو قطعاً محل خلاف راوی کی توثیق کافی ہے۔ رابعاً بعد اثبات نفوس کے جیسے امام ابو حنیفہ رحمہ کے اصول پر اجتہاد کو تسلیم کیا مثلاً روایت مرسل امام و جمہور کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعی رحمہ کے اجتہاد کو عدم قبول مرسل پر منطبق کر کے انکا استنباط نکال دیا کیونکہ امام شافعی رحمہ قبول مرسل میں تفصیل فرماتے ہیں اور ایک فوائد عظیمہ سے یہ کہ اہل السنۃ معلوم کر لیں کہ ہمارے علماء دین میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی اختلاف ہے اور ہم سب کی تکریم و ادب کی تعظیم لازم ہے ورنہ بے ادب و خریک روافض ہے۔ خامساً ہدایہ جو غالباً سائل اصول مذہب کو محیط ہے اس کے ساتھ میں مکمل مشائخ مجتہدین کی تذیل کی اور اس میں بھی حسن صنعت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال میں سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جس پر فتویٰ ہو تاکہ عوام بغیر تردد کے آگاہ ہوں کہ یہی ماخذ و اسی پر فتویٰ ہے اور تتبع و جمعہ یلیغ سے فتویٰ سے والکتاب اللہ نقل کیا اور یہ صرف بیان نمونہ ہے اور اس کی تمام خوبیاں و لطائف تحقیقات و غرائب تدقیقات و تذیل و تفریعات و بدیع نکات و اشارات کی تفصیل کے لیے رسالہ چاہیے اور خود کتاب ہاتھ میں ہو غور نظر و سلامت فکر کے ساتھ دیکھئے کہ کسی عجیب سعی مشکور فرمائی ہو کہ بلا مبالغہ اسکی نظیر موجود نہیں ہو۔ اللہم تقبلہ بفضلك یا ارحم الراحمین آمین تا الحمد لله سبحانه تعالیٰ کہ اسی کتاب مستطاب عین الہدایہ کی جلد دوم مطبع نشی نو لکھنؤ واقع لکھنؤ میں بہ سرپرستی جناب نشی پراگ ترین صاحب دام اقبالہ مالک مطبع موصوف نہایت اہتمام سے باہ رمضان ۱۳۳۷ھ مطابق مارچ ۱۹۱۷ء مطبوع ہوئی اللہ تعالیٰ اپنے فضل عظیم سے اسکو مقبول عالم کرے اور دین میں مسلمان کو اس سے کمال استفادہ و فائدہ فرمے۔ آمین برحمتک یا ارحم الراحمین۔ اعلان۔ چونکہ اس کتاب مستطاب کا ترجمہ صرف تذکرہ مطبع ہذا کے ہوا ہے لہذا حق تالیف ترجمہ نجی نو لکھنؤ پریس محدود و محفوظ ہے۔

## کتاب فقہ عربی

ابو المکارم - شرح مختصر وقایہ از عبد اللہ بن محمد معروف -  
 برجندی - شرح مختصر وقایہ از مولانا عبد العلی برہندی  
 مقبرہ شرح -  
 جامع الرموز - شرح مختصر وقایہ از ملا شمس محمد قستانی  
 متداول -  
 فتح القدر - پیشانی پر ہدایہ اور تحت بین حاشیہ  
 فتح القدر از امام کمال الدین بن الہام نہایت مستند و  
 باضاحت شرح مشہور و معروف اور آخرین مکملہ زین الدین  
 آفندی کامل چار جلد ضخیم -  
 ہدایہ حاشیہ جدید نہایت عمدہ زوائد و فوائد بہ بخشی مولانا  
 محمد حسن بنجلی مرحوم ہر چار جلد کامل دو مجلدات میں  
 بشرح ذیل -  
 ۱ جلدین اولین عبادات -  
 ۲ - جلدین آخرین معاملات -  
 فتاویٰ عالمگیری - ہر چار جلد کامل در سہ جلد -  
 ہدایہ مع شرح الکفایہ - از سید جلال الدین کرلانی  
 بہت معروف و مستند متداول چار جلد میں اس شرح ہدایہ  
 حاشیہ بہت مستند لکھے گئے ہیں - بہ تفصیل ذیل -  
 ایضاً جلد اول و ثانی تا آخر نکاح -  
 ایضاً جلد سوم و چارم تا آخر کتاب -  
 فتاویٰ قاضیخان مع سراجیم - از امام قاضی حسن  
 بن منصور قاضی خان مستند مقدمہ معروف متداول  
 دو جلد کامل -  
 شرح وقایہ - از امام صدر الشریعہ علی قلمی کامل  
 حاشیہ ذخیرۃ العقبیٰ یوسف ابن جنید چلی داخل درس  
 نقیض کلان خوشخط و نسخ -  
 شرح وقایہ خرد - مع دائرہ ہندیہ متوسطہ سلم -  
 ذخیرۃ العقبیٰ - حاشیہ شرح وقایہ از یوسف بن جنید  
 چلی متداول معروف -  
 اشیاء و النظائر - مع شرح حموی معروف مستند متداول

ملا شمس - از بیورع تا وصایا بخشی جدید -

کنز الدقائق - بخشی متداول درسی کتاب -

مستخلص الحقائق - شرح کنز الدقائق مشہور متداول -

عینی شرح کنز الدقائق - بخشی ہر چار جلد مستند -

معروف متداول دو مجلد میں -

(۱) - جلدین اولین عبادات میں -

(۲) - جلدین آخرین معاملات میں -

مختصر وقایہ بخشی - از امام صدر الشریعہ درسی متداول

عمدۃ البضائع - فی مسائل الرضاۃ از مولوی ترمذی مرحوم

قدوری بخشی - تالیف امام ابوالحسن درسی متداول -

## کتاب تفاسیر عربی

تفسیر بے نقط فیضی - سسی بہ سواطع الالہام علم کے

سرکاتاج بیجیہ جو کتاب خزانہ اکبری شہنشاہ اکبر میں

گوہر نایاب بخشی تھی اپنے خزانہ کی منزلت کیجیہ عجیب

صنعت ہر بالکل بے نقط امیر عجیب بلاغت و سلاست بہر

مبتدا و خبر اور شرط و جزا کی اصطلاح بے نقط - فرعون و قارون کا

نام بے نقط - روایات کا ترجمہ بے نقط - شہنشاہ ہند کا

عزت کرنا واقعی بجا تھا اور فیضی مصنف کا فخر زیادہ و سیاہی

پایا جیسا سنا تھا مطبع کی تمام کوشش سے نہایت نفیس نسخہ ملا

جسکو جواہر رقم خوشنویس نے لکھا بہت عمدہ چھپا -

تفسیر جلالین مع کمالین - بخشی جدید مطبوعہ دہلی -

قیان فی اعراب القرآن - مولفہ شیخ عبد اللہ بن حسین

غبرگی محمد شافعی - متونی سلاطین اس فن کی کوئی

کتاب ہند میں طبع نہ ہوئی - غلطی سے خلاصہ الکشاف نام

درج ہو گیا پوسا قہر میں رسالہ فتح الجنیر مولانا ولی اللہ دہلوی کی

لگا ہوا ہے -

در انظہار خواص و تاثیرات آیات و سورہ نماز

قرآنی مولفہ قاضی ابوالحسن المصری -

توریت - بزبان عربی ترجمہ بطور اصل کے اُسکے نیچے

فارسی ترجمہ موجود تھا اور اردو ترجمہ بعرف زہر خطیر مطبع ہذا کی

طرف سے اضافہ ہوا -

صحیح النجیر - مصنفہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی

کتاب احادیث عربی

یسر الوصول الی احادیث جامع الاصول - از  
شیخ عبد الرحمن بن علی بنی معروف -

جامع ترمذی - امام ابو حنیفہ صحاح ستہ میں سے معروف  
مع رسالہ اصول حدیث جرجانی و شمائل ترمذی جدید -

قسطانی - شہاب الدین قسطانی کی شرح صحیح البخاری  
سمی بارشاد الساری معروف بہ قسطانی دس مجلدات میں پوری  
شرح خط نغ -

سنن ابی داؤد - ہر چار جلد کامل دو جلد میں از امام بیہق  
بن اشعث داخل صحاح ستہ معروف -

ولائل النجیرات - با ترجمہ فارسی و اسماء تبرک فیہ  
اسماء حسنہ معروف -

زاو السبیل الی الجنتہ والسلبیل - فخرہ احادیث مولانا  
غلام یحییٰ -

عناصر النجیرات - با ترجمہ اردو از حکیم ناصر علی صاحب  
آروی بے لفظ درود کا مجموعہ -

کتاب تفاسیر فارسی

تفسیر حسینی از ملا حسین واعظ - متعارف متداول  
پوری تفسیر خوشخط -

تفسیر اسرار الفاتحہ - مصنفہ ملا معین ہر دی و تفسیر  
کتاب حدیث

اشعۃ اللمعات حامل المتن - شرح مشکوٰۃ از مولانا  
محدث عبدالحق دہلوی - چار مجلدات میں پوری شرح  
مع ترجمہ -

کتاب تفاسیر اردو

تفسیر قادری - ترجمہ اردو و تفسیر حسینی مترجمہ مولوی  
غفر الدین صاحب کامل دو جلد میں -

تفسیر زاد الاخرت - نظم میں پوری تفسیر قرآن کی  
گمانی عملی سے کامل چار جلد میں از مولوی عبد السلام -

تفسیر سورہ فاتحہ - سنی بہ تحفۃ الاسلام از مولوی

اکرام الدین -

تفسیر سورہ یوسف - سہ مصرعہ از مولوی اشرف علی  
ایضاً - چار مصرعہ حسب مراتب بالا -

پنجسورہ مترجمہ - با ترجمہ اردو -  
کتاب حدیث اردو

مظاہر حق - ترجمہ مشکوٰۃ المصابیح مترجمہ جناب مولانا  
محمد قطب الدین دہلوی مرحوم و مقفور کامل چار جلد میں -

ایضاً - حسب مراتب بالا مطبوعہ علیہ -  
تحفۃ الاخبار - ترجمہ اردو و مشارق الانوار مترجمہ

مولوی خرم علی -  
ترجمہ جامع ترمذی - حامل المتن جلد اول مترجمہ

مولوی فضل احمد انصاری لاہوری -  
کتاب اخلاق عربی - م

احیاء العلوم - بیان اخلاق و علوم دین میں اعلیٰ و جمعی  
کتاب شہور و معروف از امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی

کتاب تصوف فارسی  
انیس الارواح - از حضرت شیخ معین الدین چشتی -

کلمۃ الحق - از شاہ عبد الرحمن مع شرح نور مطلق از مولانا  
در بیان وحدت وجود مع دلائل و دفع شکوک -

مکتوبات جوابی - شیخ شرف الدین یحییٰ میری قدس سرہ  
مکتوبات - حضرت شرف الدین یحییٰ میری قدس سرہ -

مکتوبات امام ربانی - حضرت مجدد الف ثانی -  
مطلع الانوار - نظم از طوطی ہند امیر خسرو دہلوی بخشی مولانا

ابو الحسن فرید آبادی -  
حدیقہ حکیم سنائی - معروف بہ الہی نامہ تجنی جدیدہ -

کیمیائے سعادت - از امام غزالی رحمہ معروف و متداول -  
ہدایۃ المؤمنین - رسالہ در میان بیعت صالحین

از ملا معین الدین -  
مطالب رفیدی - از حضرت شاہ ترابعلی تلندر قدس سرہ

فتحات اللس - من سلسلۃ الذہب از ملا عبد الرحمن جامی -

